الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلسفة

الجزء الثاني

المؤسسة العربية للدراسات والنشر






موسوعة الفلسفة

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير ـ ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً: موكيالي ـ بيروت ـ ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٤



الجزء الثاني

من  إلى 

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة العربية للدراسات والنشر


ش



شارتر (مدرسة)

L'Ecole de Chartres

كانت مدينة شارتر (في جنوب غربي باريس، على ٩١ كم) مركزاً عقلياً ممتازاً في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وأول اسم مشهور في الفلسفة بين رجال مدارس شارتر هو برنار دي شارتر Bernard de Chartres (المتوفى بين سنة ١١٢٤، ١١٣٠) بيد أنه لم يصلنا شيء من كتاباته، وإنما نعرف طرفاً من نشاطه وآرائه عن طريق ما كتبه جان دي سالسبوري في كتابه Metalogicon. كان برنار مدرساً ممتازاً، وكان يشبه حال المحدثين تجاه القدماء بحال أقزام يقفون على أكتاف عمالقة، فتكون نظراتهم أوسع وأنفذ، لا بسبب طول قامتهم، وإنما لأنهم مرفوعون على كواهل عمالقة سبقوهم. ومن حيث المذهب، كان برنار يعدّ أعلى أنصار الأفلاطونية في عصره، لكننا لا ندري، بسبب افتقارنا إلى النصوص، أي نوع من الأفلاطونية كان يعتنق. بيد أننا نعلم أن أفلاطونيته استمدت من مصادر عديدة، بالإضافة إلى محاورات أفلاطون: مثل أوغسطين، وبوئثيوس وسنكا.

وأهم منه تلميذه: جلبير دي لا بوريه Gilbert de la Porrée (١٠٧٦ - ١١٥٤) الذي خلفه رئيساً لمدارس شارتر، ودرّس في باريس سنة ١١٤١، وتوفي وهو أسقف على بواتييه. ويعد، هو وابيلارد، اقوى عقليتين في القرن الثاني عشر، واذا كان أبيلارد يتفوق عليه في المنطق، فهو يتفوق على ابيلارد في علم ما بعد الطبيعة. وينسب اليه كتاب «في المبادىء الستة De sex principiis» وهو تفسير ميتافيزيقي لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد قسّم المقولات العشر إلى قسمين: في الأول جمع الجوهر والكم والكيف والإضافة، وفي الثاني جمع المقولات الست الباقية. وهو يسمى كل المقولات: صوراً لأنه أفلاطوني واقعي النزعة في مشكلة الكليات. ويعد القسم الأول من المقولات «صوراً محايثة» formae assisstentes ويعني بها المبادىء التي هي إما الجوهر نفسه، أو محايثة في الجوهر بما هو جوهر، بصرف النظر عن علاقاتها مع غيرها. فالكم كم لجوهر، والكيف كيف لجوهر.

لكن آراءه الميتافيزيقية إنما توجد في شروحه على بوئثيوس، خصوصاً في شرحه على رسالة «التثليث» De Trinitate وفيه يميّز بين الجواهر substances وبين القوائم subsistances: الأولى هي التي تحلّ فيها أعراض، أما الثانية فلا تحمل أعراضاً ولا تحتاج إلى أعراض لكي تبقى. فالأفراد جواهر، أما الأنواع والأجناس فهي قوائم.

ويميز بين الصور، بالمعنى الأفلاطوني، والصور بالمعنى الأرسطي: الأولى ليست في أجسام، بينما الثانية هي في أجسام، الأولى محضة سرمدية، والثانية مرتبطة بأجسام. إن الثانية نسخ وأشباح من الأولى.

وقد خلفه على رئاسة مدارس شارتر: تييري دي شارتر Thierry de Chartres وهو الأخ الأصغر لبرنار دي شارتر. وقد خلف لنا كتاباً عنوانه «الفنون السبعة» Heptateuchon وكان الأساس في تدريسه. ولا يعرف تاريخ وفاته بالدقة، لكنه توفي قبل سنة ١١٥٥.

وقد حاول تييري تفسير علية الخلق في «الأيام الستة» التي خلق فيها الله السماء والأرض وما بينهما فقال إن الله خلق المادة في اللحظة الأولى، واتخذ كل عنصر مكانه المناسب لطبيعته، وترتيب العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار على شكل كرات متداخلة بعضها في بعض. والنار، وهي أخفها، تحيط بسائرها، وهي لا تستطيع التحرك إلى الأمام، ولهذا تدور

حول نفسها. وحركتها الدائرية الأولى الكاملة كونت اليوم الأول، الذي فيه بدأت النار في إضاءة الهواء، ومن خلال الهواء، أضاءت الماء والتراب. هكذا حدث في اليوم الأول للخلق. ويستمر تييري في بيان ما تم في الأيام الخمسة الأخرى، محاولاً التوفيق بين تعاليم العلم الطبيعي (الفيزياء) وبين ما ورد في مطلع سفر «التكوين» من الكتاب المقدس معتمداً في فيزيائه على شرح خلقديوس Chalcidius على محاورة «طيماوس» لأفلاطون ويتجلى في تأويله لعملية الخلق تفسير ذو نزعة ميكانيكية جديرة بالتنويه.

ومن الشارتريين أيضاً جيوم دى كونش Guillaume de Conches (١٠٨٠ ـ ١١٤٥). وله كتاب بعنوان: «فلسفة العالم» philosophia mundi وهو دائرة معارف فلسفية وعلمية، وله حواش على «طيماوس» لأفلاطون وعلى «التعزية بالفلسفة» لبوئثيوس.

لكن ربما كان أجدر هؤلاء الشارتريين بالذكر هو جان دى سالسبوري Jean de Salisbury (حوالي ١١١٠ ـ ١١٨٠) وهو انجليزي لكنه تعلّم في فرنسا، وتدرج في المناصب اللاهوتية فيها حتى صار أسقفاً لشارتر. وتوفي وهو في هذا المنصب. وله كتابان رئيسيان هما: Polycraticus وMetalogicon، وفيهما كشف عن ثقافة ممتازة عامرة بأوفى حب للوضوح الذهني، وكراهية للأسلوب الخطابي والتفخيم اللفظي.

ونراه لا ينساق وراء طنطنات عصره: فهو في مشكلة الكليات يتوقف عن الحكم ويراها غير قابلة لأي حل.

مراجع

المصدر الرئيسي هو كتابات جان دى سالسبوري، وهي منشورة في مجموعة مِني اللاتينية Migne: «الآباء اللاتين» Patrologia Latina جـ ١٩٩. كذلك نشر C. G. Webb كتابيه نشرة نقدية:

a) Polycraticus, 2 vols. Oxford, 1909.

b) Metalogicon, Oxford, 1909.

أما عن مجموع حركة شارتر، فراجع:

- A. Clerval: Les Ecoles de Chartres au moyen âge, du Vᵉ au XVIᵉ siècle. Paris, 1895.
- R.L.Poole: «The Masters of the Schools of Paris and Chartres in John of Salisburg's time» in Engl. Histor. Review, t. XXX (1920), pp. 321- 342.

. وعن سائر مفكري شارتر، راجع:

- Berthaud: Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
- J.M. Parent: La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Paris et Ottawa, 1938.
- H. Flatten: Die philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz, 1929.
- R. Demimind: Jean de Salisbury. Paris, 1873.

شبنجلر

Oswald Spengler

فيلسوف حضارة الماني، احدث تأثيراً هائلاً بكتابه «انحلال الغرب».

ولد في بلاكنبورج (اقليم الهَرْتس Harz في وسط المانيا)، في ٢٩ مايو سنة ١٨٨٠، وتوفي في ٨ مايو سنة ١٩٣٦ في منشن.

وكان ابوه يدعى برنهرد، اما امه فمن اسرة جرنتسوف Grantzow وكلاهما كان مسيحياً بروتستنتيا. وامضى اوزفلد دراسته الثانوية في مدينة هلّه Halle. ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم الطبيعية وبعد ذلك دخل جامعة منشن (ميونخ). ثم عاد الى برلين ثم الى هلّه مرة اخرى. وكان الاساتذة الذين حضر دروسهم اساتذة ممتازين، نذكر منهم: برنشتين، ودورن، وارهرد، وهايم، والويس ريل، وتيودور لِپس Lipps، وهانز فاينجر.

وامضى حياته بعد ذلك في مدينة منشن وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعا للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه «انحلال الغرب» مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.

وتوفي شبنجلر في مدينة منشن في ٨ مايو سنة ١٩٣٦.

فلسفة التاريخ

تمثل اشبنجلر التطور الهائل في النظر الى فلسفة التاريخ، الذي احدثه فلهلم دلتاي، وتأثر بفلسفة الحياة التي سادت المانيا في اوائل هذا القرن. فرأى ان يحدث في فلسفة التاريخ ثورة

كوبرنيكية، وذلك باطراح النظرة التقليدية الى التاريخ كتيار مستمر متواصل من العصر القديم فالعصور الوسطى فالعصر الحديث، وان ينظر الى التاريخ بدلا من ذلك على اساس انه مؤلف من دوائر حضارة مقفلة. يقول اشبنجلر: «لم يبق اذن إلا القيام مرة ثانية بما قام به كوبر نيكوس من قبل، حين حرر النظر باسم المكان اللامتناهي. ان الروح الغربية قد قامت بهذا التحرر منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم ان تركت نظام الكون كما تصوره بطلميوس الى نظام الكون كما نتصوره اليوم صحيحا وحده بالنسبة الينا. فلم نعد نرى في الوضع الذي يتصادف ويوجد فيه انعكاس على كوكب من الكواكب الأساس للصورة التي عليها يتصور الكون.

«إن التاريخ العام قادر، بل في حاجة الى التحرر من الوضع الذي تصادف ووجد المؤرخ نفسه فيه، وهو «العصر الحديث». فالقرن التاسع عشر يبدو لنا اغنى واهم بكثير جدا من قرن كالقرن التاسع عشر قبل الميلاد. ولكن القمر يبدو لنا ايضا اكبر من المشتري ومن زُحَل. وبينما نجد ان زمانا طويلا قد مضى منذ ان تخلّص الفيزيائي من فكرة الابتعاد النسبي، لا نزال نرى المؤرخ حيث كان: فريسة لهذه الفكرة السابقة المتسلطة على وهمه».

الا فليتحرر المؤرخ من هذا الوهم، بأن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لان تجعله ينظر الى هذا التاريخ باعتباره «شيئا بعيداً كل البعد، غريباً كل الغرابة، وباعتباره مدة من الزمان ليس لها وزن أكبر مما لغيرها من مدد الزمان، دون ان يخضع لقاعدة من قواعد هذا المثل الاعلى او ذاك مما يشوهه ويزوّر في طبيعته، ودون ان يرجعه الى نفسه ويدخل فيه رغباته وهمومه وعواطفه الشخصية التي تمليها عليه حياته العملية، مسافة اقرب ـ على حد تعبير نيتشه الذي لم يستطع مع ذلك ان يحققها تمام التحقيق ـ تسمح بادراك الواقع الانساني من بُعد شاسع جداً، بالقاء نظرة عِبْر الحضارات كلها بما فيها الحضارة التي ينتسب اليها، وكأنه ينظر فيما وراء سلسلة من قمم الجبال تمتد في الافق البعيد».

ويبدأ اشبنجلر ثورته الجديدة هذه بوضع تمييز بين «التاريخ» وبين «الطبيعة». ويلخص اشبنجلر الفارق بين التاريخ وبين الطبيعة تلخيصاً عاماً فيقول: «إن التاريخ مطبوع بطابع الحدوث مرة ما، اما الطبيعة فمطبوعة بطابع الامكان باستمرار. فطالما كنت انظر صورة الكون المحيط بي كي اعرف تبعا لاية قوانين يجب ان تتحقق هذه الصورة، دون ان اسائل نفسي عما اذا كان هذا التحقيق يتم بالفعل او يمكن فقط ان يتم، فموقفي سيكون موقف العالم الطبيعي الذي يشتغل بالعلم البحت، ويتساوى دائما بالنسبة الى الضرورة في العلية الطبيعية ـ ولا توجد عِلّية غيرها ـ ان تظهر هذه الضرورة غالبا او ان لا تظهر على الاطلاق، اي ان هذه الضرورة مستقلة عن المصير. فان هناك آلافاً وآلافاً من التركيبات الكيميائية التي لا تتم بالفعل ولن تتحقق بالفعل يوما ما، ولكنه قد بُرْهِن على انها ممكنة الوجود، وبالتالي توجد ـ بالنسبة الى نظام الطبيعة الثابت، لا الى سيماء الكون المتغير. وكل مذهب في الطبيعة مكون من مجموعة حقائق، اما التاريخ فيقوم على وقائع والوقائع تتوالى، بينما الحقائق يستنبط بعضها من بعض. وهكذا يختلف «متى» عن «كيف» ابرقت السماء: تلك واقعة يمكن ان يشار اليها بالبنان دون ما حاجة الى الكلام... اذا ابرقت ارعدت: تلك حقيقة تحتاج في التعبير عنها الى قضية. وهكذا يمكن التجربة الحية أن تستغني عن الألفاظ، بينما المعرفة العقلية المنظمة مستحيلة بدون اللفظ. وفي هذا المعنى قال نيتشه: إن «القابل للتعريف هو وحده الذي لا تاريخ له». وبينما التاريخ حادثة حاضرة ذات اتجاه نحو المستقبل ونظرة الى الماضي، نرى الطبيعة من وراء كل زمان مطبوعة بطابع الامتداد دون الاتجاه، وفيها تسود الضرورة الرياضية، بينما، في التاريخ، تسود الضرورة الاسيانة».

ثم يميز اشبنجلر ثانياً بين التاريخ والتأريخ أي كتابة التاريخ. فالتاريخ غير التأريخ بل إن الواحد لا يكاد يقوم الا على اساس انكار الآخر. وذلك لان التاريخ صيرورة خالصة، بينما التأريخ لا يمكن ان يقوم الا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة الى ثبات. وكلما كان الجزء المتحول من التاريخ اكبر، كانت عملية التأريخ ايسر.

واكد اشبنجلر التعارض بين فكرة الصيرورة وبين مبدأ العلّية والحّ في هذا التوكيد، واخذ على السابقين انهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافا قوياً واضحا بكل ما يحتويه من ضرورة عميقة.

ذلك ان الحياة ـ في نظر اشبنجلر ـ هي الصورة التي عليها يتم تحقيق الممكن. واذا كانت الحياة كذلك، فيجب ان تعتبر كأنها كائن مُوَجَّه غير قابل للنقص في اية لمحة من ملامحه، وانه مُثْقَل بالمصير.

ان العلية هي المعقول والقانون وما يمكن التعبير عنه، وهي علامة وجودنا الواعي العقلي كله. اما المصير فاسم لهذا

اليقين الباطن الذي يجب على الانسان ان لا يصفه وان لا يعبر عنه.

فلسفة الحضارة

وقد وصف اشبنجلر الصورة التي يتجلى عليها التاريخ العالمي بعبارات جميلة فقال: «فيض لا نهائي من الصور اللانهائية التي تظهر ثم تختفي، وترتفع ثم من جديد تغوص، وخليط هائل فيه ترقّ آلاف الالوان والاضواء يبدو فريسة لاشد انواع الاتفاق والصدفة نزاء وسورة. تلك هي الصورة الاولى للتاريخ العالمي كما تتراءى منتشرة على شكل كل واحد امام اعيننا الباطنة. ولكن العين المرهفة النفاذة الى اعمق اعماق الاشياء لا تلبث ان تميز في هذه الفوضى المطلقة صوراً ظاهرة ران عليها غشاء ثقيل لا تريد التخلص منه الا بعناء، صوراً يفيض من ينبوعها كل صيرورة وكل تطور انساني».

وهذه الصور هي الظواهر الاولية لتاريخ الانسانية.

وقد اخذ اشبنجلر فكرة الصورة الاولية (او الظاهرة الاولية) هذه عن جيته.

وقد تجلّت الصورة الأولية للرجل الأوروبي أول ما تجلّت على شكل «كتلة هائلة لا يحصرها المدى من الكائنات الحية الانسانية، وسيل جارف ينبع من هاوية الماضي السحيق حيث يفقد شعورنا بالزمان كل قدرة على التنظيم، وحيث قذف بنا الخيال الجامح - او الجزع - في شيء يشبه السحر، إلى صور العصور الجيولوجية الارضية كي يخفى من ورائها سراً لا يمكن النفوذ اليه، وتيار زاخر يضل في بيداء مستقبل مظلم كهذا الاظلام ليس فيه ثمّة مجال للزمان، - وامواج من الاجيال العديدة راتبة الحركة تهدر صاخبة على السطح الهائل، ونصال براقة تمر منتشرة في الفضاء المحيط، واضواء خاطفة تترجح وترقص من فوقها، محدثة تشويشا واضطرابا في المرآة الصافية، تتحول وتستحيل، وتبرق ثم تختفي. ثم حاول ان ينظمها فتصورها منقسمة الى ثلاثة اقسام سماها: العصور القديمة، والعصور الوسطى، والعصور الحديثة. فأخذ من حضارته محوراً ثابتا من حوله يدور التاريخ. ولِمَ لا، وحضارته هي المركز الذي منه ينظر، والافق الذي يحد، في الواقع، بصره، والشمس المركزية التي منها ينتشر الضوء على كل الوجود! أي أن الذي يتحدث هنا هو الغرور الذي تملّك الرجل الاوروبي، فلم يردعه شك ولا تواضع، بل اندفع يلوك في عقله هذا الشبح، شبح «التاريخ العام» - واي «تاريخ عام»! إنّه ذلك التاريخ الذي يوهمنا بان تاريخا بعيدا حافلا بالأحداث ممتداً الى عدة آلاف من السنين، كتاريخ مصر أو الصين، يركّز ويضغط. في بضعة حوادث عارضة مشتتة، بينما تاريخ قريب تافه الأحداث لا يكاد يمتد إلى عشرات قليلة من السنين، كتاريخ عصر نابليون، ينتفخ ويتضخم كما تتضخم الأشباح فيبدو أحفل من التاريخ الأول بمرات ومرات! وبينما لم نعد نتوهم أن السحابة البعيدة تسير بسرعة أقل من السحابة القريبة، وأن القطار يزحف بطيئاً وهو يخترق منطقة بعيدة، لا زلنا مع ذلك نتخيل بل ونؤمن بأن سرعة التاريخ القديم: من هندي وبابلي ومصري - أقل في الواقع من سرعة ماضينا القريب»

هذا هو الوهم الاول الذي كشف عنه اشبنجلر لدى المؤرخين الاوروبيين المحدثين.

ووهم ثان لا يقل أثراً في تشويه صورة التاريخ عن الوهم الاول، وهو ذلك الوهم الذي يُخيِّل الينا ان التاريخ العام يسير على خط افقي ممتد يمثل «انسانية» واحدة تتقدم باستمرار. وفي تيار هذا الوهم انساق نفر من المفكرين والفلاسفة والمصلحين الذين رأوا فيه تحقيقا وتأييدا ومعيناً على تصور ما يحلمون به من مثل عليا.

فعلينا ان نتخلص من هذين الوهمين. هنالك سنرى ان التاريخ يتكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الانسان او الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات.

وعلينا ان نعين سياق الحضارات، لندرك كيف تنبثق فجأة، وتمتد في خطوط رائعة، وتنصقل، واخيرا تختفي وتغوص من جديد في الوحدة والنوم.

وهاك بيان كيف تولد حضارة من الحضارات:

يقول اشبنجلر: «تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الاولية للطفولة الانسانية الابدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والفناء من اللامحدود والبقاء. وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها. وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم. ومن ثم تعود الى الحال الروحية الاولية».

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الادوار التي يمرّ بها هذا الكائن الحي ابان تطوره: فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، او ان شئت فمثل ادوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ ان لكل حضارة: ربيعها، وصيفها، وخريفها، وشتاءها.

ولكل دور من هذه الادوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، او ما لأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات. فحضارة كالحضارة الغربية (او الاوروبية الاميركية) تبدو لاول مرة على الاضواء الخافتة الاولى في فجر العصر الروماني القوطي حوالي سنة ٩٠٠ ميلادية، تبدو طفلة لم تشعر بعد بقواها. فتقدمت الى النور في خوف واستحياء. ولكن كانت تشع من نظراتها تعبيرات عن قوى كامنة زاخرة في باطنها، مؤذنة بنمو فذ سريع، وسرعان ما اهتزت تربة بيئتها وهي تشمل اقليما يمتد من بروفانس التروبادور حتى كاتدرائية الاسقف ونفرد في هِلْدِسْهَيْم Hildesheim فزكت وترعرعت وبدت الخضرة في كل مكان وهكذا رفّت روح الربيع على هذه البيئة، فأشاعت فيها قشعريرة الخلق والحياة المليئة، فأصبح كل شيء يؤذن بميلاد روح جديدة، روح استيقظ حينئذ شعورها، في شيء من الغموض والقلق والاستحياء والجزع، فبدأت «تنازل كل العناصر الشيطانية المظلمة التي فيها وفي الطبيعة الخارجية، وكأنها تنازل خطيئة، كي تسعى قليلاً قليلاً في نضوج مستمر الى التعبير الواضح المضيء عن وجود استطاعت اخيرا ان تظفر به وان تدركه». وكلما نمت واقتربت شيئاً فشيئاً من صيفها تحددت ملامحها واستقرت اللغة التي تعبر بها عن نفسها، وتمايز الطابع الخاص بها في الاوضاع التي تحققها، واصبحت كل لمحة من لمحاتها مختارة دقيقة، فيها خفة وفيها وضوح، كما نراه واضحاً في الآثار الفنية التي تعبّر عن هذه الفترة من تطور الحضارة، مثل رأس امنيمحعت الثالث (في التمثال المنسوب الى الهكسوس بتانيس) في الحضارة المصرية، وكاتدرائية ايا صوفيا في الحضارة العربية، ولوحات تتسيانو في الحضارة الغربية.

فإذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحققت كل ما فيها من امكانيات واستنفدت قواها الخالقة، بدأت شيخوختها وانتقلت من حالة الحضارة بمعناها الدقيق الى حالة المدنية، فينطفىء النور الذي كان متوهجاً بها من قبل، شيئاً فشيئاً، ولا يرسل الا شعاعاً فيه من القوة الحقيقية اقل مما يدل عليه المظهر، يحاول ان يخلق اثراً عظيما ـ كما هي الحال في النزعة الكلاسيكية في اواخر القرن الثامن عشر بأوروبا. وتشعر الروح حينئذ بالحنين، في شيء من الحزن، الى طفولتها الاولى ـ كما هو واضح في النزعة الرومنتيكية».

واخيرا، وبعد ان اصبحت منهوكة القوى، خالية من العصارة، قد نضب منها دم الحياة، تفقد الحضارة الرغبة في الوجود فتطمح، كما هي الحال في ايام الرومان بالنسبة الى الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) ـ الى النور الباهر الذي غمرها منذ ميلادها حتى ذلك الحين، الى حيث تجد ملاذاً لها في الظلمة التي تكشف حياة الارواح الاولية وفي بطن امها الاولى التي فيها نشأت، في القبر. فهي روح اوشكت على الفناء، فلا تحنّ الا لما هو تعبير عن الموت والفناء، الى الظلال الحزينة الشاحبة، والى الليل المظلم المشرف على الهاوية، والى الاحلام التي تمليها الكهوف المعتمة الفاترة، فتستهويها حينئذ نزعة دينية صوفية غامضة، شابها شيء من الجزع العقيم والقشعريرة الجوفاء ـ كما كانت حال الروح القديمة (اليونانية ـ الرومانية) في اواخر ايامها حينما استهوتها ديانات مترا وايزيس والشمس، فاندفعت تنشد السلوى والراحة في ظلالها الزرقاء، وتشعر بالنشوة تغمرها من فيض الحانها الخافتة خفوت الموت.

ولكل حضارة اسلوبها المتمايز من اسلوب غيرها تمام التمايز، اسلوب نستطيع ان نتلمسّه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا فيه كل الوضوح: من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب اجتماعي.

ويستعمل شبنجلر منهج التماثل، المستخدم في علم الحياة، ليبين ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية «متعاصرة» بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، ـ وان التركيب الباطن لاية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات، بل ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً في غيرها من الحضارات

ولهذا الأمر نتيجتان على جانب كبير من الأهمية: الأولى انه سيصبح في وسعنا ان نتجاوز حدود الحاضر وان نتنبأ تنبؤا دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد، من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها، ومعناها، ونتائجها، كما يستطيع الكيميائي ان يحدد سابقا بالدقة ما سيحدث لمركب من المركبات لو اجريت عليه كذا وكذا من العمليات، او كما يعرف الفيزيائي ما سيجري للاجسام ابتداءاً من نقطة معلومة.

هي الحضارة الصينية على نهر هونجهو الأوسط حوالي سنة ١٤٠٠ ق. م. ؛ والثالثة هي الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) على بحر ايجيه حوالي سنة ١١٠٠ ق. م.

ولكن الاكتشاف الخطير الذي قام به اشبنجلر في ميدان الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة موزّعة بعض التوزع ، حدّها الشمالي مدينة الرُّها، والجنوبي سوريا وفلسطين وهما موطنا «(العهد الجديد» (من «الكتاب المقدس») وكتاب «المشنا» عند اليهود، وتقوم لها الاسكندرية بمثابة الطليعة. وتحد من الشرق بتلك المنطقة التي سيطرت عليها الديانة المزدكية بعد يقظتها، تلك اليقظة التي تشهد عليها بقايا الآثار الأفستية (الابستاقية)، والتي ولدت فيها الديانة المانوية، وفيها كُتِب «التلمود». وفي أقصى الجنوب توجد المنطقة التي ستكون مهد الاسلام في المستقبل والتي مرّت بعصر فروسية بلغ أوجه من النضوج. ولا نزال نجد حتى اليوم في هذه البيئة أطلال القصور والحصون التي فيها حدثت حروب ومعارك حاسمة بين دولة «أكسوم المسيحية على الشاطىء الافريقي، ودولة الحميريين اليهودية على الساحل العربي المقابل، وهي حروب زاد أوارها السلاح السياسي الذي استخدمته كل من روما وفارس. وأخيراً نجد في اقصى الشمال مدينة بيزنطة التي كانت خليطاً عجيباً من الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) المتأخرة، والفروسية القديمة التي لا نجد لها غير صورة غامضة في النظام الحربي البيزنطي.

هذا العالم المختلط المشتت المتشعّب الأطراف لم يستطع أن يشعر بوحدة إلّا على يد الاسلام. وهذا هو سرّ نجاحه الهائل السريع، فإن العلة في هذا النجاح هي ان الاسلام هو وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، وهي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في ذلك الزمان.

وعن الاسلام، نشأت الحضارة العربية التي بلغت أوجَ نضوجها الروحي حينما أغار المتبربرون الأوروبيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس: فالمدنية الاسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة، التي سمّاها اشبنجلر باسم «الحضارة العربية». ولعل السبب في تسميته إياها بهذا الاسم الذي لا ينطبق إلا على جزء منها أن العرب هم الذين استطاعوا، على يد الاسلام، أن يجعلوا منها وحدة شعورية تامة، وأن يكوّنوا منها امبراطورية محددة، وأن يبلغوا بها اعلى درجة قدّر لها الوصول إليها.

وثمت حضارة اخرى، توسطت في الزمن بين الحضارة العربية والحضارة الغربية، وتلك هي الحضارة المكسيكية، وهي حضارة سيئة الحظ، قد عانت موتاً مبكراً قاسياً على يد الحضارة الغربية، فلم يقدّر لها أن تكشف عن كل إمكانياتها.

واخيراً جاءت الحضارة الغربية، أو الأوروبية الأميركية، ابتداءً من عهد أوتو Otto الأكبر. فحوالى سنة ١٠٠٠ بعد الميلاد شعرت الشعوب الأوروبية بجنسيتها: هذا ألماني، وذاك إيطالي، وآخر فرنسي الخ. بعد ان كانت هذه الشعوب لا تشعر بجنسيتها باعتبارها فرنجة أو لبارديين أو قوطاً.

أما الرموز الأولية لهذه الحضارات العليا فهي كما يلي بالنسبة إلى أربع منها:

١- الحضارة الأوروبية الاميركية رمزها: المكان اللامتناهي الخالص؛

٢- الحضارة العربية رمزها: الكهف أو السرداب أو التجويف الداخلي؛

٣ - الحضارة المصرية رمزها: الطريق.

٤ - الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) ورمزها: الجسم المتكتّل.

ويتابع اشبنجلر في تحليل أوفى على الغاية من العمق والبراعة - تجلّيَ هذا الرمز الأوّلي في مختلف مظاهر كل حضارة من هذه الحضارات الأربع.

مؤلفاته

١٩٠٤: «هيرقليطس. دراسة في الأفكار الرئيسية الديناميكية في فلسفته» Heraklit. Eine Studie uber den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. وقد طبع أولاً في هلّه على الزالة عند الناشر كيمرر C. A. Kaemmerer. ثم طبع مرة اخرى في مجموع خطبه ومقالاته التي ظهرت سنة ١٩٣٧ عند الناشر بك C. H. Beck

والنتيجة الثانية هي انه سيكون في مقدورنا ان نكوّن من جديد عصوراً بأكملها قد مضت منذ امَد بعيد ولم نَعُد نعلم عنها شيئا، بل وان نعرف احوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق.

دوائر الحضارة

الحضارات اذن كائنات عضوية. وتبعاً لذلك فانها تمتاز بتلك الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي. فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات. ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائنا عضوياً ووجوداً حقيقيا، تكوِّن وحدة مقفلة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، او بين تشابه في اسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، انما هو وهمٌ فحسب. انه تشابه في الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر، لان كل حضارة تعبير عن روح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الاخرى تمام الاختلاف في جوهرها واسلوبها وممكنات وجودها.

ولهذا لا يوجد اتصال بين الحضارات بعضها وبعض، ولا تأثير وتأثر من بعضها في البعض الاخر. واذا تتبعنا الحضارات المتوالية، وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير اشياء ضئيلة جدا، ولم ترتبط واياها الا بطائفة لا تذكر من الروابط.

لكن قد يحدث بين حضارة وحضارة تالية ما يسميه اشبنجلر بظاهرة «التشكل الكاذب» وذلك حين تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تولد فيها حضارة جديدة انتشارا قويا يحول بين الحضارة الجديدة وبين التنفس والنمو الطبيعي، فلا تستطيع الحضارة الجديدة ان تنمي صور تعبيرها الخالصة، بل يُحال بينها وبين نضوج شعورها بذاتها. فان «كل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن ينصبّ في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحياة الاجنبية عنها. وانواع الشعور الشابة الزاهرة تتحجر في الاثار الهرمة الفانية، وبدلاً عن ان تصّاعد بفضل مالها من قدرة ذاتية على النموّ بنفسها، لا ينمو فيها غير الحقد الهائل الذي تحمله ضد القوة الاجنبية».

ويضرب اشبنجلر لهذه الظاهرة في تكوين الحضارات مثلين: الحضارة العربية، والحضارة الروسية.

الحضارة العربية قد نشأت في بيئة لها ماض موغل في القدم هي بيئة الحضارة البابلية القديمة، التي أصبحت منذ ألف سنة مسرحاً لكثير من الغزاة حتى سادها الشعب الفارسي، وهو شعب فطري، فلما جاءت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد بدأت في هذه البقعة يقظة هائلة لدى الشعوب الشابة، التي تقطن فيما بين سينا وجبال ايران، وتتكلم باللغة الآرامية، حينئذٍ قامت صلة جديدة بين الله والانسان وشعور كوني جديد نحو كل الأديان القائمة، أديان أهرمن ويزدان، وبعل، واليهودية، ودفع إلى الخلق والتجديد. لكن حدث في هذه اللحظة أن ظهر المقدونيون، وهم طائفة من المغامرين، فغزوا هذه المنطقة؛ وتكونت حينئذٍ طبقة رقيقة من الحضارة القديمة على سطح هذه البقعة كلها حتى الهند والتركستان. وهنا حدث التشكل الكاذب: فقد جاءت موقعة اكتيوم بين انطونيو واوكتافيوس، وكان الواجب أن ينتصر انطونيو، لا اكتافيوس. وعلى كل حالٍ فإن هذه المعركة كانت في الواقع معركة «بين الروح الأبلونية (اليونانية الرومانية) وبين الروح العربية (أو السحرية كما يسميها شبنجلر)، بين الآلهة المتعددة وبين الله الواحد، بين الإمارة وبين الخلافة».

ولكل حضارةٍ رمز أوّلي يطبع بكامله جميع مظاهر هذه الحضارة. ولنذكر الآن الرموز الأوّلية لأشهر الحضارات.

وهنا يتحدث اشبنجلر عن اشهر الحضارات التي ظهرت في التاريخ ومتى ظهرت، وفي أية بيئة ولدت.

وشبنجلر في تأمله للتاريخ العام قد اكتشف وجود ثماني حضارات عليا رئيسية هي:

(١) الحضارة المصرية، (٢) الحضارة البابلية، (٣) الحضارة الهندية، (٤) الحضارة الصينية، (٥) الحضارة القديمة (اليونانية ـ الرومانية) (٦) الحضارة العربية، (٧) الحضارة المكسيكية، (٨) الحضارة الغربية (الأوروبية الأميركية).

فحوالى سنة ٣٠٠٠ ق. م. قامت على شاطىء نهرين في بقعة صغيرة حضارتان: إحداهما على شاطىء النيل هي الحضارة المصرية، والأخرى على شاطىء الفرات هي الحضارة البابلية.

وحوالى سنة ١٥٠٠ ق. م. ولدت ثلاث حضارات جديدة: أولاها الحضارة الهندية في بنجاب العليا، والثانية

في منشن بعنوان: «خطب ومقالات لأوزفلد شبنجلر» Oswald Spengler: Reden und Aufsätze من ص ١ ـ ص ٤٧.

١٩١٠: «الظافر». صورة إجمالية Der Sieger. Eine Skizze، وهي قصة صغيرة، والوحيدة الكاملة بين المشروعات القصصية والأدبية التي فكر فيها اشبنجلر.

١٩٢٠: «انحلال الغرب: صورة اجمالية لهيئة تاريخ العالم». Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٠ عند الناشر بك C. H. Beck في منشن في ٦١٥ + يه صفحة. وهذا هو كتابه الرئيسي الضخم الذي أودع فيه كل فلسفته.

١٩٢٢: وظهر الجزء الثاني منه في ٦٣٥ + ز صفحة عند نفس الناشر.

١٩٢٠: «أفكار حول الشعر الغنائي» Gedanden zur lyrischen Dichtung. وقد كتب هذه المقالة كمقدمة لديوان شعر ارنست دريم Ernst Droem بعنوان «أغاني» Gesangen؛ وظهرت عند نفس الناشر، ثم طبعت عند نفس الناشر، ثم طبعت مرة أخرى في مجموع «خطبه ومقالاته» الذي أشرنا إليه آنفاً من ص ٥٤ـ ص ٦٣.

١٩٢١: «تشاؤم؟» Pessimismus. وقد نشرت هذه المقالة في «الحوليات البروسية» Preussische Jahrbücher سنة ١٩٢١ جـ ١٨٤ الكراسة رقم ١، ثم في «سلسلة كتب الحوليات البروسية»، رقم ٤، عند الناشر جيورج اشتلكه Georg Stilke في برلين. ثم أعيد نشرها في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٦٣ ـ ص ٧٩، وقد قصد منها إلى الدفاع عن الجزء الأول من «انحلال الغرب» ضد سوء التأويل السياسي الذي عاناه هذا الكتاب.

١٩٢٢: «البروسية والإشتراكية» Preussentum und Sozialismus في د + ٩٩ صفحة، ويحتوي على: مقدمة؛ ثورة سنة ١٩١٨؛ الاشتراكية كصورة للحياة؛ الإنجليز والبروسيون؛ ماركس؛ الدولية الاشتراكية. وظهر عند نفس الناشر بك Beck.

١٩٢٤: «البناء الجديد للريش الألماني» Neubau des deutschen Reich عند نفس الناشر بك في ١٠٤ صفحة، ويتضمن: الفوضى: خدمة الدولة والشخصية؛ الحق كنتيجة للواجبات؛ التربية ـ نظام أم تعليم؟ ؛ البقاء الألماني؛ ضد بلشفية الضرائب؛ العمل والملكية؛ الموقف العالمي.

«الاقتصاد» Die Wirtschaft عند نفس الناشر في د + ٤٩ صفحة. ويحتوي على: (١) النقد: الزراعة والتجارة؛ الطبقة الاجتماعية والطبقة الاقتصادية؛ وتعبئة الأموال بواسطة النقد؛ النقد والعمل؛ الرأسمالية؛ التنظيم الاقتصادي. (٢) الآلة: روح الصناعة الفنية؛ الصناعة الفنية في الحضارة القديمة؛ الصناعة الفنية الفاوستية؛ الإنسان كعبد للآلة؛ صاحب العمل والعامل والمهندس؛ الصراع بين النقد والصناعة؛ الكفاح النهائي بين النقد والسياسة؛

«واجبات الشباب الألماني السياسية» Politische Pflichten der deutschen Jugend. وهي محاضرة القيت في ١٩٢٤/٢/٢٦ في جماعة المدارس العليا للفن الألماني في فرتسبرج، عند نفس الناشر في ٣٢ صفحة.

«فرنسا وأوروبا» Frankreich und Europa، مقالة ظهرت في «مجلة كيلن (كولونيا)» Kölnische Zeitung في ٢٦ / ١/ سنة ١٩٢٤. ثم ظهرت في مجموع «خطبه ومقالاته» من ص ٨٠ ـ ص ٨٨.

«واجبات النبالة» Aufgaben des Adels، محاضرة القيت في ١٩٢٤/٥/١٦ في يوم النبالة الألماني في برسلاو، وظهرت في «مجلة النبالة الألمانية» Deutsche Adelsblatt ، السنة الثانية والأربعين، رقم ١٣. ونشر ثانياً في « خطبه ومقالاته» ص ٨٩ ـ ص ٩٥.

«مشروع أطلس قديم » Plan eines neuen Atlas antiquus محاضرة ألقيت في ١٩٢٤/١٠/٣ في يوم المستشرقين في منشن.

ونشرت في مجلة «العالم كتاريخ» Die Welle Als Geschichte ، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤، الناشر: ف. كولهمّر، W. Kohlhammer. في اشتوتجرت. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته» ، ص ٩٤ - ١٠٤.

«آسيا القديمة»، من مؤلفاته المتروكة، نشرت في مجلة «العالم كتاريخ»، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤. ونشرت ثانية في «خطبه ومقالاته» ، ص ١٠٥ - ص ١٠٩.

«نيتشه وقرنه» Nietzsche und sein Jahrhundert، محاضرة القيت في ١٩٢٤/١٠/١٥ ، بمناسبة مرور ثمانين سنة على ميلاد نيتشه، في دار محفوظات نيتشه في فيمار. ونشر لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١١٠ - ص ١٢٤.

١٩٢٦: «في تاريخ تطور الصحافة الألمانية» Zur Entwick-lungsge schichte der deutschen Presse، مقالة في «نشرة الصحف» سنة ١٩٢٦ رقم ٢٥. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ، ص ١٢٥ - ص ١٢٨.

١٩٢٧: «مشروع لإجراء مسابقة بين رجال القضاء»، نشرت لأول مرة في «خطبه ومقالاته» ، ص ١٢٩ - ١٣٠.

«طبيعة الشعب الألماني» Vom deutschen Volkscharakter مقال في المجلة السنوية الموسومة باسم: «المانيا» Deutschland

«مقدمة لمقالة رتشرد كورهر عن تناقص السكان» Einfuhrung zu einen Aufsatz Richard Korherrs uber den Geburtenruckgang، ظهر في «الكراسات الشهرية لجنوب المانيا» Suddeutsche Monatsheften، ، السنة ٢٥ رقم ٣، ديسمبر سنة ١٩٢٧. وأعيد نشره في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٥ - ص ١٣٧.

١٩٣١: «الإنسانُ والصناعة الفنية. مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة» Der Mensch und die Technik، في ز + ٧٩ صفحة عند الناشر بك في منشن، وتحتوي: الصناعة الفنية كأسلوب للعمل (تكتيك) في الحياة؛ آكلوا النبات والحيوانات المفترسة؛ نشأة الإنسان؛ اليد والآلة. الدور الثاني: الكلام والنهوض بالأعمال. النهاية: علو الحضارة الآلية وانحدارها.

١٩٣٣: «السنوات الحاسمة. المانيا وتطور التاريخ العالمي» Jahre der Entscheidung، في يد + ١٦٥ صفحة. وفيه يعرض آراءه التطبيقية في السياسة، ويحلل ثورة الشعوب الملونة، ومصير الشعوب البيضاء.

«عمر الحضارات الأميركية» Das Alter der Amerikanischen Kulturen. وقد نشرت هذه المقالة في Festnummer des Ibero - amerikanischen Archivs ، جـ ٧، عدد ٢، سنة ١٩٣٣، عند الناشر فردنند دملر Dümmler في برلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٨ - ص ١٤٧.

١٩٣٤: «عربة القتال ومدلولها بالنسبة الى سير تاريخ العالم» Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte محاضرة القيت في ١٩٣٤/٢/٦ في جماعة أصدقاء الفن الآسيوي والحضارة في منشن، ونشرت في «أبحاث جماعة فن شرقي آسيا» السنة التاسعة رقم ١/ ٢. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٤٨ - ص ١٥٢.

١٩٣٥: «قصيدة ورسالة» Gedicht und Brief، لذكرى فلّي اشميد، كلمة ملحقة بكتاب «سمفونية لم تتم» لفلي اشميد Willy Schmid، عند الناشر أولدنبورج في منشن وبرلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ، ص ١٦٣- ص ١٥٧.

«في التاريخ العالمي للألف سنة الثاني قبل الميلاد» Zur Weltgeschichte des zweiten vor-christlichen Jahrtausends نشر في مجلة «العالم كتاريخ» السنة الأولى سنة ١٩٣٥، الكراسة ١ - ٥ ، الناشر كولهمر، في اشتوتجرت. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ، ص ١٥٨ - ص ٢٩١.

١٩٣٦ : «هل السلم العالمي ممكن؟» Ist Weltfriede Möglich? رد بالتلغراف على سؤال اميركي. نشر بالانكليزية في Hearst's International Cosmopolitain؛ يناير سنة ١٩٣٦ ونشر بالألمانية لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «اشپنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١.

— R.G. Collingwood: «Oswald Spengler and the theory of historical cycles». in Antiquity, sept. 1927.

— A. Fauconnet: Un philosophe allemand contemporain Oswald Spengler (Le prophète du declin de l'Occident). Paris. 1925.

— Lucien Febvre: «De Spengler àToynbee, quelques philosophes opportunistes de l'histoire.» RMM. oct. 1935.

— H.S. Hughes: Oswald Spengler. a critical estimate. New York. London, 1952.

— E Meyer: Spenglers Untergang des Abendandes Berlin 1925.

— M. Schroter: Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturelle Studie über Oswald Spengler. München, 1949.

— P. A. Sorokin: Social philosophy of an age of crisis. Boston. 1950.

— Spenglerstudien. Festgabe fur Manfred Schröter München, 1966.

الشك والشكاك

Scepticisme et Sceptiques

كلمة «شكّاك» σχεπτιχὸς في اليونانية تطلق على «من ينظر بإمعان، من يفحص باهتمام» قبل ان يصدر حكماً على شيء أو قبل أن يتخذ أي قرار.

ولهذا نجد سكستوس أمپريكوس يضع «الشكاك» σχεπτιχοι بين الفرق الفلسفية بوصفهم «الذين يواصلون البحث والتحرّي»، في مقابل «الدوجماتيقيين» الذين هم مثل أرسطو والابيقوريين والرواقيين يعتقدون أنهم اكتشفوا الحقيقة، وفي مقابل رجال الاكاديمية الافلاطونية في عصرها الأوسط الذين يقررون أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.

وأول مذهب فلسفي بني على الشك التام في امكان المعرفة الانسانية هومذهب فورون (٣٦٥ -٢٧٥ ق. م) Pyrrhon d'Elée وتلاميذه: نوسيفان Nausiphane استاذ أبيقور، وتيمون الفليونتي Timon de Philionte، ومينقلس Menecles - وان كان من غير المعلوم بيقين ما ادلى به هؤلاء من حجج ضد امكان المعرفة، ولا نستطيع ان ننسب اليهم ما سنراه فيما بعد عند انسيداموس، وسكستوس من حجج.

وخير وسيلة لعرض آراء الشكاك اليونانيين دون تحديد تاريخي دقيق لنصيب كل منهم في صياغتها - ان نعرض هذه الحجج بحسب ما ذكره سكستوس امبريكوس في كتابيه:

(١) «الجمل الفّورونية» Hypotyposes

(٢) «ضد المعلمين» Contra Mathematicos

لم يختلف الشكاك في شيء، فيما يتصل بالغاية، عن الرواقيين والأبيقوريين، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الانسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الرواقيين والأبيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها ، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأبيقوريون سواء بسواء؛ وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها: فالرواقيون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالايمان اليقيني ببعض المبادىء الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقده المرء مما تؤكده له معرفته، بينما نجد الشكاك يقولون: إنه لكي يصل الانسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها. ولهذا نجد الشكاك ينتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقيون والأبيقوريون، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة، واتجهوا إتجاهاً واحداً، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية. بل وليس الشكاك في مذهبهم غير تطوّر منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو. فإنا نجد أولا أن المدرسة الميغارية قد عنيت

بالجدل ويرفض تكوين التصورات على النحو السقراطي، وحللت وبحثت كثيراً لدرجة تؤدي إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فعلا. والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك، لأن المشاكل التي اثارتها هذه الفلسفة لم تجد حلا شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة، لا تدعو إلى الثقة واليقين. ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس، مع أن الحس قد رفض عند أفلاطون وارسطو على أساس أنه لا يؤدّي إلى العلم اليقيني، فكأن نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون، مزوّداً بالمشاكل التي أثارها أفلاطون خصوصاً في «تيتاتوس» وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة. ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين: موقف الأبيقوريين، وموقف الرواقيين. فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبيّن أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق: فكيف نوفق بين النظرة الذرية والنظرية الكلية الكونية؛ وكيف نوفق بين العلو وبين وحدة الوجود، وكيف نوفق بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقيين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة، وبالتالي يجب على الانسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك، فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك: الأولى مدرسة فورون، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة.

مدرسة فورون: فورون من مدينة إيليس، وقد رحل مع الاسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند، وأعجب بالفقراء الهنود. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية: أولا لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضي أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكيّة عند الهنود. ولما عاد إلى بلاد اليونان، كون مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلا ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد، هو تيمون.

لم يكتب فورون شيئاً، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية، قبل عده مفكراً بمعنى الكلمة. فهو في طريقة أخذه للحياة قد مثّل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك، وعلى كل حال فيا ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون، ولن نستطيع أن نفرق بين ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون. يقول تيمون في عرضه لآراء المدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تدور حول مسائل ثلاث: المسألة الأولى: مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بآزاء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة: الموقف العملي الذي يستخلصه الانسان من هذا الموقف الفكري.

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها، فإنا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إيصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء. فسواء النظر العقلي والادراك الحسي لا يستطيع احدهما إلا أن يخدعنا دائما، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما «يبدو» لنا، وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها. وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحسّ فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر، وكلما تعدّدت الواسطة، بعد الانسان عن الأصل، فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي. ولم يفصّل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبيّن استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية ولاستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الانسان، وإنما الحجج المشهورة، وخصوصا الحجج العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيداموس. ولهذا، وعلى الرغم من آثاراً من هذه الحجج العشر لعلّه أن يكون قد قال بها فورون ومدرسته، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا.

وعلى أساس النتيجة التي انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية؛ لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة، لم يكن أمامنا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق، الظن

الذاتي، لأن كل شيء سينحل بعد ذلك إلى أن يقول الانسان: «هكذا يبدو لي شيء من الأشياء». وهذا القول يدل أولا على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية. فكأن اليقين ـ إن كان ثمت مجال للتحدث عن اليقين ـ إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا ـ وبهذا، ولكي يكون الانسان آمنا من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقا في النفس ـ والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس ـ لا يمكن إذن إلا أن يرجع الانسان على نفسه وينحصر في داخلها، وإذا طُلب إليه أن يحكم، أو إذا طَلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا ما يسمى باسم «تعليق الحكم» أو التوقف ἐποχή لأن الانسان إذا ما حكم على شيء، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولا، وإذا كان لكل رأي ما يعارضه، وبنفس الدرجة من الاحتمال، فلكي يخرج الانسان من هذا التناقض المستمر الذي لا بد أن يجد فيه نفسه، إذا ما رأى أنه مضطر إلى الحكم أو حينما يحكم أياً ما كان هذا الحكم، لم يكن أمام الحكيم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم، وهذا هو تعليق الحكم. وتعليق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن ينصرف الانسان عن أي كلام هو حكم من حيث أنه معبر عنه في الخارج، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الانسان هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت مطلق، مما يسميه الشكاك ἀφασία فما النتيجة العملية التي يستخلصها الانسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري؟ كل ما على المرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الانسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأترکسيا . ولكن، هل يستطيع الانسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل؟ هنا نجد أن فورون واتباع مدرسته يميلون إلى نوع من «الفعلية» (برجماتزم) مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس. فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية، بل يستطيع أن يكتفي، من أجل الحاجة العملية، بالأقوال المحتملة والظنيات، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات، مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل.

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته. فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكري.

الأكاديمية الجديدة: وإنما قام الشك على أسس فلسفية، ونما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذي أخذته الأكاديمية ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد. فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه إتجاهاً علمياً، وأصبحت ابعد ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسبوسيبوس وإكسينوقراط، كما أن الطابع العلمي قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لاكسينوقراط، فأصبحوا لا يفترقون في شيء، من حيث الهدف الأصلي الذي ترمي إليه الفلسفة، عن الأبيقورية والرواقية. هذا إلى إنهم وإن عنوا عناية كبيرة بالناحية العلمية، فإنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن، وإنما اتجهوا بها إتجاهاً أميل إلى الشك، فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الانسانية. وزاد هذا الاتجاه وتوطّد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغاية التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يحاربوا كل التيارات اليقينية، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين، أم كانت ممثلة في شخصية معاصرين، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الأخيرين، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى الى معارضة الرواقية، على الأخص في نظرية المعرفة. أما فيما يتصل بالناحية العلمية أو الأخلاق، فلا فارق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف، ولهذا، نستطيع ان نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم في نشأة هذا التيار الجديد، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر، فمهما قيل اذن فيما يتصل بالاتصال المباشر بين زينون الرواقي وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد، حتى لنرى ان ما بقي لنا من عرض لمذهب ارسيزيلاس يكاد ينحل في النهاية الى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أي عند الرواقيين). ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية ـ كما سيظهر فيما بعد ـ في الطور الثالث للأكاديمية أي في الأكاديمية الثالثة، وهو الطور الذي يتزعمه كرنيادس، حتى إن كرنيادس يقول: إنه لولا كريسيفوس لما كان كرنيادس.

بدأ أرسيزيلاس بأن بيّن أن كل المذاهب السابقة إنما

اتجهت دائماً إلى عدم التيقن، بعكس الرواقية. وهو هنا يهيب ببرمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، فضلا عن كثير من الطبيعيين الأقدمين، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم ميّالين إلى عدم التيقن من شيء، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأية مسألة من المسائل الرئيسية، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة. ويعنى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقيين، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقيين يفرقون أولا بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظن. أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم، أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل. وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الادراك الحسي أو التصور، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل، فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال: إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة الظن، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالادراك الحسي أو التصور؟ فإما أن يكون الادراك الحسي علماً فيضاف إلى الحكيم، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن، هذا إلى أن تعريف الرواقيين للادراك الحسي تعريف غير صحيح أو متناقض، لأنهم يقولون عن الادراك الحسي إنه الاقتناع بتصور ما، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال، أعني أن الادراك الحسي سيرجع في النهاية إذن إلى الأقوال، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء، فعلى هذا لا يستطيع الرواقي إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الادراك الحسي ممكن بحسبانه مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة. ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسي تمام الانكار كما ينكر التصور الذي ينشأ عن الادراك الحسي، أي الصورة التي تنطبع في الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية. وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التي نجدها ستستمر في نقد الادراك الحسي والصور الحسية، حتى «التأملات الأولى» لديكارت، وهي حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين، وتقوم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، كما يحدث في الأشباح التي تتراءى أمام الانسان في الظلام ولا وجود لها في الواقع. وكذلك ما يراه الانسان في الأحلام والالهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة. فكل هذا يدل على أن الحس خدّاع وأن الادراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج، تبين طابع الديالكتيك الذي كان واضحاً جداً في الأكاديمية في هذا الدور. والحجج، التي تذكر لنا عنه- وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات، لأنه لم يكتب شيئاً- تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك في نقده للرواقيين أو للتوكيديين بوجه عام. وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف في المنطق باسم «القياس المركب مفصول النتائج»- مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم «كومة القمح» أو «تعريف الأصلع» -. ففي هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون. وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد. هل يقصد أرسيزيلاس من ورائه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للادراك الحسي أن يكون ذلك في الآن نفسه نقداً لكل معرفة؟ الواقع أن النصوص تدل، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الامر الأول، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الادراك الحسي الذي قال به الرواقيون، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلي، فإذا كان النظر العقلي يقوم على الادراك الحسي، فما يصيب الاساس يصيب البناء. وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للادراك الحسي أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الادراك الحسي، وهو النظر العقلي، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة، سواء الحسية منها والعقلية. ولما كان قد رأى استحالة المعرفة الحسية، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للعلم أو المعرفة النظرية.

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة، بل يقول إن على الانسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل. وأن يتبع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو متبع. ثم يقيم هذا الرأي على أساس فلسفي فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائمًا أن المعرفة متصلة بالعمل، وأنه لا عمل، أو لا إرادة، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم. أما أرسيزيلاس فينكر عليهم هذا القول، ويقول بل لعل العكس أن يكون دائمًا الصحيح، فنحن نعمل أولا، ثم نبحث بعد فيما يبرر هذا العمل. والفعل الخير هو هذا الذي يفعله الانسان أولا، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول، فالفكرة بنت الحركة، والعلم ابن العمل؛ فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً.

كرنيادس: ولا بد لنا أن نعبر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسي للشك في داخل الأكاديمية، وهذا الممثل يعدّ أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم، ونعني به كرنيادس الذي ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد. وفي هذا القرن وفي القرن السابق عليه مباشرة، أي في الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنياس، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً في الحياة اليونانية عموماً، وأثرت كذلك في تطور الفلسفة وانطباعها بطابع خاص، لأن السيادة الرومانية قد بدأت في القرن الثاني، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ق. م، وقد صادفت الأكاديمية في هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيادس، الذي لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩. إلا أن كرنيادس لم يكتب شيئاً! وكل ما نعرفه عن مذهبه، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتوماخوس الذي رأس الأكاديمية بعده، وكذلك لم يبق لنا كلام كليتوماخوس نفسه، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتوماخوس لمذهب استاذه كرنيادس، وذلك في كلام سكستوس أمبريكوس، وفي كلام شيشرون خصوصاً في كتابه المسمى «الأكاديميات: الأولى والثانية». بل إن العرض الكامل الذي وضعه شيشرون في الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيادس، قد فُقد هو الآخر، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص في خلال كتاب شيشرون هذا. وعلى كل حال فإن كرنيادس يعد بحق المؤسس الفلسفي الحقيقي للشك في الأكاديمية.

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً في طريقة عرض مذهب كرنيادس الشكي: فالبعض من الأقدمين، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتوماخوس، يذكرون أن كرنيادس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم، وإنما هو توسع فقط في شرح هذه النظرية، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً في المبدأ الأصلي، وهو تعليق الحكم، ولكنا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيادس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة، ولهذا عني عناية كبيرة بنظرية «الاحتمال» وبدرجات المعرفة، لكي لا يرفض نهائياً أن يحكم على شيء. وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثاني لم يكن الاتجاه الصحيح الذي اتخذه كرنيادس، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيادس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم، ويسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكيدي عند الرواقيين. فلم يكن غريباً إذن، وهم يعرضون مذهب كرنيادس، أن يقربوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد، أي أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقي عند كرنيادس. فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس.

وأيّاً ما كان الأمر فإن أبحاث كرنيادس في المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين في المعرفة: ذلك أن كرنيادس ينكر أولا الادراك الحسي، كما ينكر النظر العقلي، ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس، فما يجري على الحواس يجري بالتالي على المعرفة التقليدية. وهكذا نرى أنه في هذا كله لم يأت كرنيادس بشيء جديد، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الايجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابي فيقول: إن المشكلة الحقيقية في الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتثال وبين الموضوع الخارجي، وإنما هي مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة. ذلك لأننا لو بحثنا في التصورات من حيث صلتها

بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف، أعني أن الامتثال بوصفه إمتثالاً ليس في طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجي، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفي المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجي في ذاته، ومن هنا لا نستطيع أن نقول أهنالك اتفاق أم اختلاف، أي صحة أو بطلان، فيما يتصل بتعبير الامتثال عن الموضوع الخارجي. وإنما نستطيع أن نتبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة، فلدينا الطرفان هنا حاضران، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتي إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الانسان مقدار الصواب في الشيء الخارجي. فكأن المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض. ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون ـ قبل أن تعلم شيئاً ـ جاهلة بهذا الشيء والانسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكماً ما، فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه ـ لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم، أو الحكم كما قلنا من قبل، هو التيقن ـ نقول إن التيقن سيقوم على الجهل، أي أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة، ليس فقط بحقيقة الأشياء، بل بما تبدو عليه بالنسبة إلينا في الخارج، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة.

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذي وضعه أرسيزيلاس والشكاك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف، إذ يفرِّق كرنيادس بين درجات مختلفة من اليقين، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة، هما اليقين المطلق والجهل المطلق. فالمهم إذن فيما أتى به كرنيادس في مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها، أعني أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب.

ثم نراه يستخدم، من أجل هذا، تلك الحجج التقليدية التي استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين الكومة أو حجة الكذاب، وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عائمة، وبالتالي لا وجه في الواقع للوصول إلى اليقين المطلق، وإنما كل ما يجب على الانسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكي يستخدمها من بعد في العمل. ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيادس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس. والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس في التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة، ولكن يعنينا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعيات نقد كرنيادس للنظريات الرئيسية للرواقيين في الطبيعيات خصوصا فيما يتصل باللاهوت، ولذا سنعنى بأن نذكر نقد كرنيادس لفكرة الله عند الرواقيين.

يقول الرواقيون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة، فيقول كرنيادس اعتماداً على مبادىء الرواقيين أنفسهم إن هذا يؤدي إلى تناقض. لنبحث في هذا التعريف لله، فنجد أولا أن الله يتصف بالحياة، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعا بالاحساس، لأن كل حي حساس، ويكون لله من الاحساسات ما للانسان على الأقل، اعني أن لله مثلا حس الذوق فهو يشعر تبعا لهذا بالمر والعذب، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يُحْدِث الألم. فمن هذا يتبين أن الله، ما دام متصفاً بالحياة، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس. هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث في الذات الحاسة، أي أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً، فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأصلي وهو أنه أزلي أبدي. والنتيجة عينها نصل اليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة ـ وتبعاً لمبدأ الرواقيين الذي سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل ـ نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلا على جميع الفضائل، ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أي مقاومة الشر، ولا يمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الانسان خاضعاً للتأثر بالشر، ولا يكون الشيء قابلا لهذا

إلا إذا كان قابلا للتغير أي للتكيف بأحوال مختلفة من خير وشر، أعني أن الله سيكون إذن قابلا للتغير وإذا كان قابلا للتغير فلن يكون حينئذ أزلياً أبدياً، وهذا يتنافى مع جوهر الله. وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي ننسبها إلى الله، فمثلا لا يمكن أن ننسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي، فلا يمكن أن يكون لا متناهياً، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح، وإذا كان متناهياً فسيكون هناك شيء يحتويه أكبر منه يخضع له، أي لن يكون إلها. كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمي، كما لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي. إذ لا يمكن أن يكون لا جسمياً، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادىء الرواقيين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقيين هو الذي لا يفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل)، فهو إذن لن يفعل، وهذا يتنافى مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل. كما أنه لا يمكن أن يكون جسما لأن الجسم فانٍ، والله غير قابل للفناء كما لا يمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام: فلا يمكن أن تضاف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعا بالوحي، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعي استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة، أعني أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد كرنيادس قد عني ببيان التناقض الذي يقع فيه الانسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر، فكأنه كان مبشراً إذن، عن طريق هذا النقد، بمنهج اللاهوت السلبي الذي سيأتي فيما بعد سواء في المسيحية وفي الاسلام، وهو منهج إضافة صفات كلها سلوب، إلى الله.

وكذلك نجد كرنيادس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصا مذهبهم في العرافة، وقد كان للعرافة أثر كبير جداً عند الرواقيين، وكانوا يؤمنون بها أشد الايمان. فنجد كرنيادس يرد عليهم فيقول: إن الحادث المستقبل إما أن يكون اتفاقيا فلا يمكن تحديده ومعرفته ابتداءاً، وإما أن يكون ضروريا فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى العرافة والمفاءلة.. الخ.

ثم ينقدهم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير والحرية أو الجبر والحرية، فإن كريسيفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمت تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر، فقال كرنيادس بأنه إذا كان ثمت قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية. كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية، فإن الرواقيين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق، فإنا إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلا دقيقا عليًا كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئا من الاتفاق. ولكن كرنيادس يقول لهم: قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتي من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب. أي أنه، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء عليًّا.

وهذا كل ما يعنينا من مذهب كرنيادس. ومنه نرى أن كرنيادس كان دافعاً إلى تحديد صفات الله تحديداً دقيقا، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم، كالعلية، على النحو الصحيح!. أما تلميذه كليتوماخوس، فلم يفعل شيئا أكثر من أنه عرض أقوال استاذه؛ ولم يأت بشيء جديد مطلقا، فلا داعي إلى الكلام عنه.

الشكاك المحدثون: أخذ الشك عند اليونان في القرن الثاني بعد الميلاد وجها جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذي كان عليه الشك القديم. فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التي يقوم عليها موقفهم هذا في نظرية المعرفة. وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسيداموس، ولحسن الحظ بقي لنا كتاب «الأقوال الفورونية». فقد أبقاه لنا فوتيوس البيزنطي في مجموعة كتبه، تحت رقم ٢١٢. وفي هذا الكتاب يحاول أنسيداموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذي يؤدي إلى الحياة المطمئنة السعيدة التي ينشدها كل إنسان. والحجج المشهورة التي قيلت ضد إمكان المعرفة، تكاد ترجع إلى الحجج التي صاغها أنسيداموس. ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التي قدمها في هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية

المعرفة عموما. ففيما يتصل بفكرة العلة، نراه يوجه نقده في هذه الناحية خصوصا إلى الأبيقوريين، وهو يقول من أجل هذا، أولا: هل يمكن أن تتصور العلة بوصفها خفية؟ إذ كان الأمر على هذا النحو، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلا على علل خفية؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة، فالعلامة الواحدة قد تدل، أو يفهم منها الانسان أنواعا من الفهم عدة. فالأطباء مثلا، الذين يجسُّون نبض إنسان ما يؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصار على مصادرات يُسلم بأنها هي العلل لشيء ما، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بعلل لا يستخلصون منها كل ما تقتضيه، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد. ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة.

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام، وهي الحجج العشر المعروفة باسم «المواقف الشكية». فالحجة الأولى تقول أولا بأن الانسان يختلف عن الحيوان، فما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس الانساني، وبالتالي يختلف الاحساس بالنسبة إلى كل من الانسان والحيوان. وهنا تجد أن سكستوس أمبريكوس في عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاما من الانسان!

والحجة الثانية هي أن الاحساسات تختلف باختلاف الأفراد، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن. والحجة الثالثة أن الاحساسات في ادراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر. والحجة الرابعة، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الاحساسات التي من نوع واحد، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس. والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الاحساس صحيحا في الواقع من حيث الاختلاف في الادراك الحسي بالنسبة إلى البعد، أو صلة شيء بشيء، أو مقداره... الخ. ففي هذه الأشياء يلاحظ دائما أن هناك اختلافا بين الحواس بحسب هذه الاضافات أو النسب. والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية، التي يأخذها الخلف عن السلف

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة، لا عند أنسيداموس بل عند أجريا وكل من أنسيداموس وأجريا قد عاشا معا تقريبا في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد. فقد صاغ أجريا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان المعرفة فقال: الحجة الأولى: إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولا آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وهذا ما يسمى باسم التعارض، أو التناقض. والحجة الثانية: أننا لو قلنا إن المبادىء يمكن أن تعرف، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادرات، أعني أن كل قول يتصف بصفة «الافتراضية». والحجة الثالثة أنه لكي يبرهن على قول، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، فكأننا سننتهي إلى تسلسل غير منقطع. والحجة الرابعة: أنه لكي يبرهن على شيء، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء، وهذا ما يسمى باسم «الدور». والحجة الخامسة والأخيرة، هي المعروفة باسم «حجة الدائرة المقفلة»، ومعناها أن كل إثبات لامكان المعرفة، ينطوي قطعاً على دور وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن استطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل، فكأنني اثبت الشيء بنفسه، وهذا تحصيل حاصل.

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة، وما أتى بعد هذا من شكاك في القرون التالية، خصوصا في القرن الثاني بعد الميلاد، لم يضيفوا شيئاً جديداً، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون. ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس امبريكوس. ففي كتابه «ضد التوكيديين»، وكتابه «ضد المعلّمين» نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض. وقد اصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض، من أهم الحجج التي يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور. ولهذا فإن أهمية سكستوس أمبريكوس ليست في أنه أتى بشيء جديد، وإنما فيما خلفه لنا من عَرْض، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم.

شلر، الفيلسوف البرجماتي

Ferdinand Canning Scott Schiller

فيلسوف برجماتي انجليزي. ولد في شلزفج هولشتين (شمالي ألمانيا) سنة ١٨٦٤. وتعلم في رجبي (انجلترا) وفي كلية باليول بجامعة اكسفورد (انجلترا). ثم قام بتدريس اللغة الألمانية في مدرسة ايتون Eton. وفي سنة ١٨٩٣، عين مدرساً في جامعة كورنل. ثم عاد إلى كلية جسد المسيح في جامعة اكسفورد حيث تقلب في مناصب هيئة التدريس، وفي أثناء ذلك حصل على دكتوراه في العلوم D. Sc. من نفس الجامعة في سنة ١٩٠٦. وصار زميلاً في الأكاديمية البريطانية سنة ١٩٢٦. وابتداء من هذه السنة صار يتردد أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا الجنوبية، وابتداء من سنة ١٩٣٥ صار فيها أستاذاً دائماً. وتوفي سنة ١٩٣٧.

نعت شلر اتجاهه الفلسفي بأنه نزعة إرادية إنسانية humanistic voluntarism: إرادية لأنها تغلّب جانب الإرادة على جانب العقل النظري في الإنسان، وإنسانية لأنها جعلت من عبارة بروتاجوراس المشهورة («الإنسان مقياس كل شيء») المبدأ الأساسي. إن هذه النزعة «تفضل أن تأخذ العقل» بحسب ما هو في التجربة الواقعية، وأن تدرسه في الحياة الفعّالة الحرة، لا كما هو «محفوظ في قارورة» ومخزون في أرواح. وبالمثل لا تعني بـ «الإرادة» أي معنى ميتافيزيقي (على نحو ما فعل شوبنهور) ولا تلزم نفسها بأي توهم لوجود «ملكة مستقلة» (هي ملكة الإرادة) وإنما تستخدم اللفظ «إرادة» Will للدلالة على سمة سائدة جوهرية في الحياة الإنسانية، وأعني بها الجانب الفعّال الموجود في طبيعتنا، والذي أغفل ظلماً وعلى نحو مخرّب للأسباب التي ذكرناها (في البنود من ٢ إلى ٦). وتعتقد (هذه النزعة) أن في الاعتراف «بالإرادة» نتائج مفيدة وموضحة في كثير من المشاكل الفلسفية التي تحدّت الحلّ حتى الآن. («لماذا النزعة الإنسانية؟» في كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» ص ٣٩٦. لندن سنة ١٩٦٥).

ذلك أن شلر كان يعتقد أن كل الأفعال والأفكار هي من نتاج الإنسان وتتعلق جوهرياً بالإنسان وحاجاته. وكل ما يسمى «بديهيات» أو «حقائق» أو «قوانين» إنما هي فروض لتيسير فعل الإنسان. وينتهي شلر إلى رفض فكرة «الحقيقة المطلقة» لأنه يرى فيها مجرد وهم وسراب. وبدلاً منها، ينبغي على الإنسان أن ينظر إلى الحقيقة والبطلان على أنها وجهان لشيء واحد: واحدهما إيجابي والآخر سلبي. ولكن ليس لنا أن نقر بصحة شيء إلا إذا ثبتت لنا صحته بالفحص النقدي. ومعيار هذا الفحص هو النتائج العملية. ولهذا فإن «الحق يتوقف على النتائج» (الكتاب نفسه، ص ٤٠١). وهكذا تفضي نزعته الإنسانية إلى نزعة برجماتية. والخطأ إذن هو الاخفاق، أعني اخفاق النظرية أو المبدأ والحكم في أن يحقق عملياً النتائج المقصودة منه.

ويرى شلر أن نظرته هذه ذات فوائد عديدة: (١) أولها أنها تتمشى مع منهج العلم الوضعي، والثانية أنها تفسّر الخطأ كما تفسر الصواب وتضعهما على نفس المستوى العقلي: «فالخطأ ينظر إليه على أنه موضوع حكمي تقويمي يُمثِّل اخفاقاً (نسبياً) لمجهود في المعرفة، وأنه قبول لقيمة دنيا في الوقت الذي يتيسر فيه الحصول على قيمة عليا. وهكذا يصبح «الصواب» و«الخطأ» كلاهما أمرين عارضين في نمو للمعرفة متقدم ولم يعودا بعد متقابلين في عداوة مستحكمة. ولربما صار «الخطأ» بهذا هو أفضل تال لما هو حق، وخطوة نحو بلوغ الحق.

لكن - هكذا يدافع شلر عن نفسه - لا يقصد من قوله إن الحق هو النافع truth must be useful أن الحقيقة ترد إلى النفع usefulness. بل يجب فهم كلمة «النافع» useful فهماً جيداً، وذلك بتفسيرها في نطاق مقولة «الوسائل والغايات»: «فكل وسيلة لغاية تكون مفيدة لتلك الغاية. فما هو مفيد هو أولاً مسألة واقعة نفسية. إنه يتوقف على الغاية المنشودة والوسائل المختارة. لكن لما كان يوجد دائماً الكثير من النقد الاجتماعي والمراقبة على نشاط الفرد وذوقه فإن غاياته ووسائله لا تلقى دائماً استحساناً. ولهذا فإن ما يراه الفرد جديراً بالفعل من أجل غاية منشودة يمكن أن يدان اجتماعياً بوصفه غير مفيد، بل ومضر. ولهذا ينبغي، حين مناقشة معنى «النفع»، الانتباه إلى هذا الاشتراك والغموض وإيضاح ليس فقط من أجل ماذا، بل وأيضاً من أجل من تطلب هذه الصفة، صفة النفع» (الكتاب نفسه، ص ٤٠٥).

وكان من نتائج هذه الفكرة الأساسية في اتجاه شلر الفلسفي أن نظر إلى المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة على أنها تعبيرات أخلاقية - بل وجمالية - عن أمزجة شخصية لدى الذين أبدعوها.

كذلك نجده في كتابه «المنطق المفيد» Logic for use يميز بين سبعة أنواع من دعاوى اليقين، هي:

١ ـ المصادرة قول مرغوب فيه إن كان صحيحاً، ونحن نحاول إثبات صحته.

٢ ـ والمصادرة التي تتحقق تماماً على أساس الوقائع تعد بديهية.

٣ ـ الفرض المنهجي (مثل فرض الحتمية في العلوم الفزيائية) هو المبدأ المرشد لنا والمفيد في تفسير مجرى الظواهر والأحداث.

٤ ـ الفرض المحدود الفائدة، مثل الهندسة الإقليدية فيما يتعلق برسم الخرائط، هو فرض وهمي fiction.

٥ ـ دعاوى الحقيقة اما أن تكون أوهاماً اصطلاحية fictions

٦ ـ أو أنواعاً من المزاح jokes.

٧ ـ أو أكاذيب. والأكاذيب قد تفيد، كما هي الحال في الدعاوة propaganda

وينقد شلر المنطق الصوري على أساس أنه كان تلاعباً بالألفاظ ولأنه ارتبط بالميتافيزيقيا بدلاً من الارتباط بالعلوم الفزيائية وبعلم النفس. إذ إنه كان يرى، كما يرى جون ديوي، أن للمنطق أساساً بيولوجياً، بمعنى أنه مرتبط بالحياة، بالأغراض، بالفائدة، بالحاجيات الإنسانية.

وفي الدين نظر إلى العقائد الدينية على أنها مجرد مصادرات postulates. والله ـ في نظره ـ هو مبدأ الخير السائد، وهو متناه.

مؤلفاته

- Riddles of the Sphinx. Revised edition, 1910, London
- Axioms as Postulates in Personal Idealism, 1902.
- Humanism, 2nd edition, 1912, London.
- Studies in Humanism, 2nd ed. 1912, London.
- Formal Logic, 1912, London.
- Problems of Belief, 1924, London.
- Must philosophers disagree? 1934, London.
- Our human truths. New York, 1939.
- Logic for use. London, 1929.

مراجع

- Reuben Abel: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York, 1955.

شلنج

Friedrich Wilhelm Schelling

فيلسوف مثالي ألماني.

ولد في ليونبرج بمقاطعة فورتمبرج بجنوب غربي ألمانيا في ٢٧ يناير سنة ١٧٧٥. وكان أبوه شماساً وعلى علم باللاهوت ويعرف بعض اللغات الشرقية وآدابها، وصار أستاذاً في بيبنهاوزن بالقرب من توبنجن. فالحق ابنه فريدرش بمعهد ديراني لإعداد الطلاب للالتحاق بجامعة توبنجن لدراسة اللاهوت. وظهر نبوغه المبكر في الدراسة. وفي اكتوبر سنة ١٧٩٠ التحق فريدرش بجامعة توبنجن، فأمضى خمس سنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٥: القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الأخير في دراسة اللاهوت. هنا في توبنجن تعرف إلى شخصين سيكون لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا وهما: الشاعر هيلدرلن، والفيلسوف هيجل وكانا يكبرانه بخمس سنوات. وبتأثير أبيه ولع بدراسة اللغات الشرقية، وخصوصاً السامية والعبرية على وجه الخصوص.

وفي سبتمبر سنة ١٧٩٢ حصل على درجة ماجستر Magister في الفلسفة، وفي يوليو سنة ١٧٩٥ حصل على نفس الدرجة في اللاهوت.

وبعد أن أتم دراسته في جامعة توبنجن، أمضى صيف سنة ١٧٩٥ في بيت أهله. لكنه طمح إلى التنقل، وهو أمر لا يتهيأ لمثله إلا بأن يكون معلماً ومرافقاً لأبناء النبلاء الذين يسافرون إلى الخارج كجزء من تثقيفهم. وسنحت له الفرصة في نوفمبر سنة ١٧٩٥، أن صار مرافقاً لولدين لأحد النبلاء لكن للظروف السياسية، اقتصرت الرحلة على مختلف بلاطات ألمانيا. فسافر إلى ليبتسك في مارس سنة ١٧٩٦ وبقي فيها حتى أغسطس سنة ١٧٩٨. وكان لهذه الإقامة أثر كبير في تطوره الروحي، إذ تحول من نظرية العلم عند فشته إلى نظرية الطبيعة، وبهذا بدأ طريقه الخاص.

فبدأ يتطلع إلى منصب أكاديمي، أي أن يكون أستاذاً في إحدى الجامعات وسنحت الفرصة بأن عيّن في جامعة يينا، وكانت يينا آنذاك مركز الفلسفة في ألمانيا كلها. فارتحل إليها شلنج في شهر أغسطس سنة ١٧٩٨، وبلغها في اكتوبر وأمضى فيها تسعة فصول دراسية، وبقي في يينا أربع سنوات. وفي جو يينا وڤيمار الروحي، استطاع شلنج أن يلتقي بجيته وخصوصاً

بأقطاب الحركة الرومنتيكية: الأخوين اشليجل، وكارولينا التي تزوجها فيما بعد. كما استطاع في هذا الجو الروحي العظيم أن يضع أساس مذهبه الفلسفي، يضعه من خلال محاضراته في جامعة يينا.

وانتهت فترة تعيينه أستاذاً في جامعة يينا في ربيع سنة ١٨٠٣. فدعته حكومة بايرن ليكون أستاذاً في جامعة فورتسبورج، فعين فيها وبدأ محاضراته في الفصل الشتوي سنة ١٨٠٣، واستمر فيها حتى أبريل سنة ١٨٠٦، حيث عيّن في منصب مزدوج: كان عضواً في أكاديمية العلوم، وأميناً عاماً لأكاديمية الفنون التشكيلية. وبعد ذلك بعشر سنوات عين أميناً لقسم الدراسات الفلسفية في أكاديمية العلوم، ومنح لقب فارس، وصار من طبقة النبلاء. وعاش هنا هادئاً في مركز مرموق، ولم يشغل نفسه بالقاء المحاضرات.

لكنه ما لبث أن اشتاق إلى التدريس والعودة إلى كرسي الأستاذية. فدعته جامعة ايرلنجن في أواخر خريف سنة ١٨٢٠ فأقام في ايرلنجن سبع سنوات محوطاًبالتقدير.

وحدث أن تولى عرش بافاريا ملك مستنير جديد هو لودفج، وكان محباً للعلوم والآداب والفنون، وكان ذلك في ١٣ اكتوبر سنة ١٨٢٥. فأراد أن يجعل منشن (ميونخ) كعبة العلوم والآداب والفنون، فأنشأ جامعة منشن التي افتتحت في خريف سنة ١٨٢٦ وكان طبيعياً أن يفكر في شلنج خصوصاً وأن هذا كان لا يزال موظفاً في حكومة بافاريا، ولم يكن في ايرلنجن إلا على سبيل الإعارة. فعيّنه الملك الجديد في ١١ مايو سنة ١٩٢٧ محافظاً عاماً لمجموعة الدولة العلمية، واختارته أكاديمية بافاريا رئيساً لها، إلى جانب تعيينه أستاذاً في الجامعة الجديدة، جامعة منشن. وكان نشاطه الرئيسي في الجامعة، فكان يلقي المحاضرات في بيان مذهبه، خصوصاً في فلسفة الأساطير وفلسفة الوحي ولاقت محاضراته نجاحاً منقطع النظير على الرغم من عمقها وصعوبتها. وقد توزعت موضوعات ثلاثة تاريخ الفلسفة الحديثة، والتجريبية الفلسفية، وفلسفته هو في الأساطير والوحي.

وحدث ان توفي هيجل في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١، فتطلعت أنظار كبار القوم في برلين الى دعوة شلنج ليملأ الفراغ الذي تركه هيجل. وعين شلنج في جامعة برلين، وبدأ محاضراته في ١٥ نوفمبر سنة ١٨٤١، بعد ان ذللت العراقيل التي حالت دون تعيينه طوال هذه السنوات العشر. وكان الموضوع الأساسي في محاضراته في جامعة برلين يدور حول فلسفة الأساطير والوحي. ولقي نجاحاً عظيماً، كان هو السبب فيما لقيه من هجوم وعنت من حسّاده ومنافسيه، كما هو الشأن دائماً! فاضطر الى ترك عمله، وألقى آخر محاضراته شتاء سنة ١٨٤٥/١٨٤٦.

وبعد سنة ١٨٤٦ عاد شلنج إلى حياة العزلة، وكانت قد تجمعت حوله في برلين دائرة حميمة من الأصدقاء.

وأمضى سنوات عمره الأخيرة في برلين مع زوجته الثانية، ثم توفي في رجتس Ragaz في سويسرة في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٥٤.

فلسفته

١ - مهمة الفلسفة:

يقول شلنج في تحديده لموضوع الفلسفة ومهمتها: «ليس للفلسفة أساساً موضوع مختلف عن موضوعات سائر العلوم. كل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أعلى، وتنظر إلى الموضوعات الجزئية للعلوم، مثلاً النظام الكوني، عالم النبات والحيوان، الدولة، تاريخ العالم، الفن - على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد أحد يرتفع من هاوية الطبيعة - التي يمتد فيها بجذوره - إلى عالم الأرواح» («مؤلفات شلنج» جـ ٩ ص ٢٦١).

ومن هنا كان على الفلسفة أن تطلع على آخر وأحدث اكتشافات علوم الطبيعة، وعلوم الروح، وأن تنظر في علاقاتها العليا، وتصعد إلى المبادىء الأولى ولكن ليس معنى هذا أن الفلسفة تتلقى موضوعها من العلوم الأخرى، كلا. انها تعطي لنفسها موضوعها، وتؤسسه، لأنها لا تستطيع أن تستمده من التجربة مثل سائر العلوم، ولا من أي علم آخر أعلى منها.

والفلسفة كلها من عمل الحرية. ولهذا فإنها في أصلها إرادة. «ولهذا فإن البرهان هو فقط برهان من أجل أصحاب الإرادة السائرين قدماً المواصلين التفكير». «والفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة حقاً». والإرادة هي أصل الفلسفة. فالإنسان خلق للفعل وللتأمل.

ويرى شلنج أن الفلسفة السابقة عليه كانت كلها فلسفة سلبية. ولا يرى بذوراً للفلسفة الإيجابية إلا عند أفلاطون في محاورة «طيماوس»، وفي الأفلاطونية المحدثة، وعند الثيوصوفيين ولدى اسبينوزا.

ما هي الفلسفة الإيجابية في نظر شلنج؟ إنها تنطوي على عدة أمور، هي: إرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، وذلك ما قام به هو ضد فشته بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة، ثم فلسفة الفن، حتى وصل إلى فلسفة الأساطير والوحي، ثم فلسفة التاريخ، كذلك تنطوي الفلسفة الإيجابية على إرادة الحرية، وعلى إرادة إيجاد دين جديد حق، دين فلسفي.

إن الفلسفة السلبية هي فلسفة ماهية، أما الفلسفة الإيجابية فهي فلسفة وجود. الفلسفة السلبية تتطلع إلى المثل الأعلى ـ أما الإيجابية فتتطلع إلى الواقع. الفلسفة الإيجابية تعنى بالحرية، أما السلبية فتعنى بالضرورة.

والمبدأ الأول عند شلنج هو الهوية Identität المطلقة. والوجود الأول هو العقل، أي السوّية التامة بين الذاتي والموضوعي وكل ما هو موجود هو في العقل. ولا شيء خارج العقل .ان العقل هو المطلق.

٢ ـ فلسفة الطبيعة:

والطبيعة هي إذن من نتاج العقل، وهي أول ما يتأمله. والطبيعة هي سلسلة تطورية ضرورية في تاريخ الشعور بالذات. ولهذا ينبغي أن تكون فلسفة الطبيعة جزءاً ضرورياً من المثالية المتعالية.

ومهمة فلسفة الطبيعة، في نظر شلنج، هي أن نستنبط من مبادىء إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسسة على التجربة.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عنده هي القول بوحدة الطبيعة والعقل وقد اعتمد في ذلك على كنت وليبنتس معاً. كنت من حيث فكرة الغائية، وليبنتس من حيث فكرة التدرج في الأشياء والتطور في نظام العالم.

وهذه الفكرة بدورها تقوم على ثلاثة معان رئيسية: ١) الغائية الباطنة في الطبيعة، أوالتنظيم،٢) حياةالطبيعة، أو التطور،٣) إمكان معرفة الطبيعة.

والغائية الباطنة في الطبيعة تستند إلى وحدة الطبيعة والروح، والمادة والعقل. إذ لو فصلنا بينهما، فلا يمكن تصّور غاية الطبيعة إلا على نحوين: اما بواسطة الانسجام بين عالمين مستقلين: عالم الطبيعة وعالم الروح، أو أن ننقل إلى الطبيعة تصّورنا للغائية. لكن الانسجام بين الطبيعة والروح ليس إلا تعبيراً آخر عن غائية الطبيعة. فهذا الانسجام إذن لا يفسّر في شيء، بل هو الأمر الذي يحتاج إلى تفسير. ونقلنا تصورنا للغائية إلى الطبيعة يرغم الطبيعة على الوقوع تحت سلطان فكرة غريبة عنها، وبالتالي يرفع الطبيعة نفسها. ولهذا فإن السبب الوحيد للغائية هو وحدة الطبيعة والروح. إن الطبيعة والروح ليستا جوهرين مختلفين، بل هما جوهر واحد.

ووحدة الطبيعة والروح (العقل) معناها هو مبدأ التطور المستمر للأشياء، ووحدة الطبيعة والعالم الشاملة.

والتعارض الأساسي في الطبيعة هو بين العضوي واللاعضوي. وشلنج في دراسته للطبيعة اللاعضوية، اهتم خصوصاً ببيان وحدة القوى الفيزيائية،ووحدة القوة بوجه عام. ورأى في هذا البحث الغائية التي يجب أن تسعى الفيزياء إلى بلوغها.

أما في الطبيعة العضوية فنجد التقابل بين النبات والحيوان، بين أنواع النبات بعضها وبعض، بين أنواع الحيوان بعضها وبعض. وحلّ هذه المتقابلات يقتضي القول بالتطور التدريجي المتواصل، ونشأة الأشكال العضوية من شكل أولي بطريقة طبيعية تدريجية. وكان شلنج ممن أكدوا ـ وبكل وضوح ولأسباب فلسفية ـ مبدأ التطور العضوي الذي أصبح فيما بعد أساساً للدارونية.

إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضي رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة، واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية كلتيهما من مبدأ واحد. ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوي أي النظرية القائلة بقوة الحياة، ويريد أن يفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً. ويؤكد أن السلسة المتدرجة لكل الكائنات العضوية قد تكوّنت تدريجياً خلال تطور نظام عضوي واحد.

ومذهب شلنج في فلسفة الطبيعة موّزع بين مجموعة من الكتب والأبحاث التي ألّفها في السنوات من ١٧٩٧ إلى ١٨٠٦. لكنها لا تؤلف كلا متدرجاً أو متصلاً، بل ويكرر بعضها بعضاً أحياناً، وتتغاير أوجه النظر أحياناً أخرى، بحيث لا تؤلف نظاماً مشيداً محكم البناء.

وكان عام ١٨٠١ فاصلاً بين عهدين في فلسفة الطبيعة عند شلنج.

ويختلف كلا العهدين من حيث الروح العامة في مذهب فلسفة الطبيعة. فالعهد الأول يغلب فيه على فلسفة الطبيعة النزعة «الطبيعية»، والعهد الثاني تغلب عليه النزعة «الدينية»

لكن كليهما معاً يتسم بنزعة وحدة الوجود.

والسبب في هذا الاختلاف بين العهدين يرجع إلى الفارق في طريق التأسيس: ففي العهد الأول وحّد بين الطبيعة وبين الحياة الإلهية، وفي الثاني ساد تجلّي عالم الصور الإلهي. في الأول كان الله بمثابة الطبيعة الطابعة (الفاطرة)، وفي الثاني الله هو المطلق، وهو إرادة تجلّي ذاته بذاته. في العهد الأول كانت الطبيعة بمثابة حياة الله وتطوره، وفي العهد الثاني عدل عن هذا التصور، لأنه يرى أن الله كائن وليس صائراً، ولهذا نظر إلى الطبيعة على أنها تجلّي الله، وصيرورة معرفة الله، وعيان الله، الذي تتحد فيه كل العلوم، وتجتمع فيه الفلسفة مع الدين والفن، وتكتمل فيه حياة العالم الروحي. ولما كان نظام العالم صورة من عالم الصور، فلا بد أن يكون عالم الصور.

والفلسفة الطبيعية الحقة، التي تجمع بين العلم والدين والفن، وحدة ورابطة بين الأرواح والصورة الصادقة لوحدة العالم الروحية. وصار شلنج ينظر إلى التطور على أنه تطور مراد منذ الأزل، وأن وحدته وانسجامه هما منذ الأزل، وأن ثمت انسجاماً أزلياً.

٣ ـ الفلسفة المتعالية:

«الطبيعة» هي مجموع ما هو «موضوعي» في معارفنا. و«الأنا» أو «العقل» هو مجموع ما هو «ذاتي» فيها. وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. فالعقل ينظر إليه على أنه هو ما يَمْتِثِل، والطبيعة على أنها ما يُمْتَثَل. والأول ينظر إليه على أنه الوعي، والثاني على أنها ما لا وعي له. ولكن كل معرفة تقتضي تداخلاً بين الوعي واللاوعي. وكل معرفة تقوم على اتفاق بين الذاتي والموضوعي، لأننا لا نعرف غير الحق، والحق يقوم على الاتفاق بين الامتثالات وبين موضوعاتها.

ونحن في المعرفة بين أمرين: (أ) فإما أن نعطي الأولوية للموضوعي على الذاتي ـ وهذا ما تفعله فلسفة الطبيعة، (ب) أو نعطي الأولوية للذاتي على الموضوعي، وهذا ما تفعله الفلسفة المتعالية Transcendentalphilosophie. وهما متعارضان من حيث المبادىء والاتجاهات، ولكنهما مع ذلك يسعيان للتلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي وترى فيه الأساس الوحيد لكل حقيقة واقعية، والمبدأ الوحيد لتفسير الكل، فإنها ينبغي أن تبدأ بالشك العام في حقيقة ما هو موضوعي.

وكما أن فلسفة الطبيعة تسعى بكل وسيلة لمنع تدخل الذاتي في معارفها، كذلك الفلسفة المتعالية لا تخشى شيئاً قدر خشيتها من نفوذ الموضوعي في المبدأ الذاتي الخالص الخاص بمعارفها هي. والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق ليس فقط فيما يتعلق بالأحكام السابقة الشائعة بين الناس الذين لا يمضون إلى أعماق الأشياء، بل وأيضاً الشك في الحكم السابق الأساسي الذي يسند سائر الأحكام السابقة Vorurteile والذي يجرّ القضاء عليه إلى القضاء على سائرها.

والحكم السابق الأساسي الذي تستند إليه سائر الأحكام السابقة هو الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجاً عنا. وهو حكم سابق لا يستند إلى أي سبب أو برهان، إذ لا يوجد دليل عليه لا يقبل التفنيد. ولكنه أيضاً لا يفند ببرهان مضاد.

والفلسفة المتعالية تختلف عن المعرفة العادية في نقطتين:

الأولى: المعرفة المتعالية ترى أن اليقين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية هو مجرد حكم سابق بسيط تحاول هي أن تتجاوزه للكشف عن أسبابه. فالفيلسوف المتعالي سعى، لا إلى البرهنة على وجود الأشياء، بل فقط إلى بيان أنه بفضل حكم سابق طبيعي وضروري نحن نعلم بواقعية الأمور الخارجية.

الثانية: المعرفة المتعالية تفصل بين القضيتين التاليتين وهما: «أنا موجود»، «ثم أشياء خارجاً عنا»، اللتين تختلطان في الشعور المعتاد. وذلك من أجل بيان هويتهما ورابطتهما المباشرتين اللتين لا توجدان في الشعور المعتاد إلا على هيئة عاطفة. وهذا الفصل، حين يكون كاملاً، يؤلف شروط طريقة النظر المتعالية التي ليست أبداً طبيعية، بل صناعية فقط.

ولما كان الذاتي هو وحده الذي له حقيقة مباشرة عند الفيلسوف المتعالي فإن الذاتي هو الذي سيكون الموضوع المباشر لمعرفته. أما الموضوعي فلن يجعل منه إلا موضوعاً غير مباشر. وبينما في المعرفة العادية يختفي فعل المعرفة أمام الموضوع، فإنه في المعرفة المتعالية الموضوع، بما هو موضوع يختفي أمام فعل المعرفة. إن المعرفة المتعالية ليست إذن معرفة المعرفة، بقدر ما هي ذاتية خالصة.

وتتلخص مميزات الفلسفة المتعالية فيما يلي:

١ ـ ان موضوعها هو الذاتي وحده.

٢ ـ المعرفة المتعالية هي «علم العلم» والفكر المتعالي هو «تصور التصور».

٣ ـ ان الذات تفعل وتدرك نفسها في هذا الفعل.

٤ ـ الفلسفة المتعالية ينبغي عليها ألا تدع الفعل يختفي في الموضوع، بل عليها أن تجعل فعلها نفسه موضوعاً.

٥ ـ ونظراً إلى هذا الازدواج المستمر بين العمل والفكر، فإن تطور الفلسفة المتعالية هو تاريخ مستمر للوعي الذاتي.

٦ ـ وهذا التطور يتم على ثلاث مراحل: والمرحلتان الأولى والثانية تتحددان باليقين النظري والعملي. ولما كان اليقين النظري يتحقق باتفاق الامتثالات مع الموضوعات، ويمكن بذلك تأسيس «إمكان التجربة» فإن اليقين العملي يقتضي «إمكان كل فعل حر».

ولهذا ينبغي حل هذا النزاع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية في مرحلة ثالثة، وبهذا تتحدد المهمة العليا للفلسفة المتعالية.

ومهمة المثالية المتعالية هي أن تبيّن كيف أن العقل يبلغ الموضوعات التي يتوافق وإياها. وهذا التوافق مزدوج لأن صلة الامتثالات بالموضوعات (الأشياء) اما أن تكون صلة النسخ بالأصل، أو صلة الأصل بالنسخ. وفي الحالة الأولى تكون الامتثالات وفقاً للأشياء، وفي الحالة الثانية يكون الأمر بالعكس.

ومهمة الفلسفة المتعالية أن تفسّر هذين النوعين من التوافق.

ولهذا تنقسم إلى نوعين: فلسفة نظرية، وفلسفة عملية.

والمشكلة الرئيسية في الفلسفة النظرية هي تفسير «مثالية الإطارات» التي في العقل.

والمهمة العليا للفلسفة العلمية هي الوصول إلى تصور التاريخ. فكما أن فلسفة الطبيعة تتأمل تطور الطبيعة، كذلك الفلسفة العملية تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية. وكما تسلك الفلسفة النظرية مع الطبيعة، كذلك تسلك الفلسفة العملية مع التاريخ.

٤ ـ فلسفة التاريخ:

ويرى شلنج أن التاريخ ليس موضوعاً نظرياً، ولا يوجد ـ بالمعنى المحدود الدقيق ـ نظرية في التاريخ، لأن النظرية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة إلى موضوعات يمكن خضوعها لقانون، بحيث يمكن مقدماً ووفقاً لهذا القانون، أن تتنبأ بمجرى الأحداث، كما تتنبأ بالظواهر الفلكية من كسوف وخسوف. ولكن مثل هذه القانونية مفقودة في التاريخ. ودعوى وجود قانون بمقتضاه يسير التاريخ هي دعوى يدحضها أدنى تأمل في مجرى التاريخ. والسبب في هذا أن الحرية، لا الضرورة، هي التي تسود في التاريخ. ولهذا يقول شلنج ان «الهوى هو رب التاريخ». ولكن التاريخ موضوعاً للفلسفة لا بد له ألا يكون ألعوبة في يد الهوى، بل لا بد أن تجمع بين القانونية والهوى. فهل هذا الجمع موجود، وبالتالي هل يمكن إيجاد فلسفة للتاريخ؟

إن التطور في التاريخ يختلف عن التطور في الطبيعة من حيث أن الأول ليست له مراحل ثابتة، ولا يصل إلى هدف نهائي، بل هو يمضي إلى غير نهاية. إنه في تقدم متواصل. الأفراد والأجيال تمضي وتتغير، ولكن النوع الإنساني باق، وهو الذي يتقدم ويتخذ من كل مرحلة تكأة للارتفاع إلى مرحلة أعلى. فالنوع هو الذي يتقدم قدماً في تواصل الأجيال، واللاحق يقوم على السابق، ويتسلم نتائج أفعاله ويجعل منها سنّة وتقاليد. فالتاريخ يتميز بالتقدم، ويكون النوع هو الذي يقوم على استمرار هذا التقدم.

لكن هذا التقدم لا يعني استمرار اكتمال الإنسان إلى غير نهاية ـ فهذا أمر لا نستطيع أن نقرره.

ويرى شلنج أن المميز للتقدم في التاريخ هو الاقتراب شيئاً فشيئاً من دستور واحد ونظام قانوني واحد للعالم بأسره. يقول: «إن النشوء التدريجي لدستور عالمي هو الأساس الأوحد للتاريخ، والموضوع الحق الوحيد للتاريخ» («مذهب المثالية المتعالية» ص ٥٩).

وموضوع التاريخ هو الحرية التي تريد أن تكون مؤمّنة عن طريق النظام بحيث يظل راسخاً رسوخ الطبيعة. وبدون هذا التأمين تكون الحرية مزعزعة. ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام.

وكلما تقدم التطور، اتضح التوفيق بين القانونية والحرية، وصارت الحرية أكثر سيراً بمقتضى القانون، وصار عالم الإنسان أكثر نظاماً وقلت الانحرافات والاضطرابات الناشئة عن الأهواء الفردية.

والوعي الانساني يقف من تجلي القوة الإلٓهية في العالم ثلاثة مواقف. فهو اما أن يؤكد هذه القوة في الطبيعة والعالم الموضوعي ويجعل الإلٓهي مساوياً للقدر ـ وهذا موقف الجبرية ـ

أو ينكر هذه القوة العليا، على أساس شعوره بحريته الذاتية وأهوائه، فلا يرى غير الصدفة والبخت ـ وهذا موقف الإلحاد. ولكن كلا الموقفين ـ في نظر شلنج ـ فاسد، وكلاهما ناشىء عن تفكير واحد محدود. والموقف الصحيح في نظره هو الموقف الثالث الجامع بين الأضداد والذي يرى في الإلهي الهوية بين الضرورة والحرية، ويعترف بوجود قوة تكشف عن تطور منظم وفق خطة لهذا العالم. فالمطلق عندها ليس هو القدر أو المصير، بل هو العناية. وهذا موقف الدين. وفي التاريخ، بوصفه التجلي التدريجي للذات الإلهية يمكن أن يميّز ثلاثة عصور: في الأول يسود القدر، وفي الثاني يسود القانون، وفي الثالث تسود العناية. وسيادة القدر أسيانة، وسيادة القانون آلية، وسيادة العناية دينية. وينتسب إلى العصر الأسياني عالم الحضارة القديمة، وانهيار تلك الامبراطوريات العظيمة التي بقيت آثارها وأطلالها. وعصر سيادة القانون الآلية يبدأ باتساع الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث ستتضح العناية كقوة سائدة. متى يبدأ هذا العصر الثالث؟ هذا أمر لا نعلمه. ولكن حين يأتي هذا العصر، يكون ثمّ الله أيضاً.

٥ ـ مذهب الهوية المطلق:

يرى شلنج أن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد. وهذا الواحد الكل هو المعرفة. وهذه هي الفكرة الأساسية في مذهب شلنج. فان سميّت وحدة الأشياء هوية، فإن المذهب الفلسفي سيكون «مذهب الهوية المطلق»، وان سمّي القول بأن كل الأشياء تصدر عن المعرفة: مثالية، فقد تقررت المثالية المطلقة.

ولكن الواحد يقوم في المعرفة، وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف. ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو والهوية المطلقة والمطلق شيء واحد وان العقل ينظم كل شيء، وهو الكل الدائم، أو الكون. والمعرفة الذاتية هي تعبيره الضروري وصورته. والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته، بل هي صورته وقانونه. إن المطلق واحد أحد، ماهية واحدة هي هي عينها. ولهذا ينعته أحياناً بقوله إنه هوية الهوية Identität der Identität.

والأشياء تكوّن سلسلة من القوى، أساسها الثابت هو الهوية المطلقة في وقت معاً وفي مجموعها. وكل شيء يعّبر عن الشمول Totalität. وهذا هو ما ينعته شلنج باسم «الكلية النسبية» في مقابل «الكلية المطلقة» التي تؤلف مجموع القوى.

والخلاصة هي أن الكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم ذاتي، وهو من حيث الصورة علم ذاتي حيّ، وتطور ذاتي للعقل. وأساس العالم هو العقل.

وشلنج ينظر إلى العالم على أنه عمل فني إلهي، وكان في هذا متأثراً بجوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠). وقد ألف شلنج محاورة بعنوان «برونو» تدور حول وحدة العالم. وخلاصة الحوار الجاري فيها هي أن المعرفة الحقة هي المعرفة المستقلة عن الزمان، أي تلك التي تكون موضوعاتها أزلية أبدية، ثابتة، مساوية لنفسها، غير خاضعة لتغير زماني ولا لقانون الآلية. وهذه صفات لا تنطبق إلّا على التصورات الأزلية الأبدية، أي المثل Ideen، بالمعنى الأفلاطوني. فهي الموجودات حقا، الفعّالة حقا، وما عداها ظواهر. أن الصور هي النماذج السرمدية، وما الظواهر إلا نسخ عنها وهذه النماذج هي موضوعات المعرفة الحقة. ولهذا فإن الحق والجمال شيء واحد بالضرورة، لأن الجمال منشؤه التطابق بين الأشياء المحاكية وبين النماذج (الصور) التي تحاكيها هذه الأشياء.

مؤلفاته

— Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795.
— Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1,1797.
— Von der Weltseele, 1798.
— Erster Entwurf eines Systems der Natur philosophie, 1797.
— System des tranzendentalen Idealismus, 1800.
— Bruno. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802.
— Philosophie und Religion, 1804.
— Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen F reiheit, 1809.
— Einleitung in die Mythologie,

وقد نشر ابنه مجموع مؤلفاته في اشتوتجرت وأوجسبرج بين سنة ١٨٥٦ وسنة ١٨٦١ في قسمين الأول في عشرة مجلدات، والثاني في أربعة مجلدات. والأول يشمل ما نشر إبان حياة أبيه.

مراجع

— Rosenkranz: Schelling, 1843.
—Ed. von Hartmann: Schellings philosophisches System, 1897.

— Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl. 1928.

— Nicolai Hartmann: Die philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1923.

— J. Gibelin: Esthétique de Schelling d'apres la philosophie de l'art. Paris 1934.

— V. Jankelevitch: L'Odyssée de la conscience dans la derniere philosophie de Schelling, Paris, 1933.

— Susanna de Bocca: La filosofia di Schelling, Firenze, 1848.

— Karl Jaspers: Schelling: Grosse und Verhängniss. München, 1955.

شوبنهور

Arthur Schopenhauer

فيلسوف ألماني متشائم.

ولد في ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨ بمدينة دانتسج Dantzig، من والد كبير الثراء، كان صاحب مصرف في هذه المدينة. ووالدته هي حنه شوبنهور، بنت المستشار تروزينر Trosiener وقد عرفت كاتبة مشهورة، ألفت قصصا وأوصاف رحلات.

وبعد أن فقدت دانتسج حريتها في سنة ١٧٩٣، لم تشأ الأسرة البقاء في المدينة فغادرتها إلى همبورج في تلك السنة.

وفي سنة ١٧٩٧ انتقل به والده إلى مدينة الهافر طوال سنتين عند أحد أصدقائه التجار في المدينة. ثم عاد إلى همبورج في سنة ١٧٩٩ وبقي بها حتى سنة ١٨٠٣.

وفي عامي ١٨٠٢ و١٨٠٤ قام برحلة إلى سويسرة وفرنسا وبلجيكا وانجلتره، وبقي في لندن ستة أشهر، عرف فيها من طباع الانجليز ما بغضهم إليه.

وفي سنة ١٨٠٤ عاد إلى همبورج فوضعه أبوه في عمل تجاري يملكه ينش Jenisch . لكنه لم يظهر أي ميل إلى الأعمال التجارية، بل صرف كل همّه إلى الدراسة النظرية.

وفي أبريل سنة ١٨٩٥ توفي والده فغادرت الأسرة همبورج إلى ڤيمار. وهنا استأنفت والدته ناديها الأدبي الذي كان يضم في همبورج نخبة من الأدباء والفنانين الممتازين مثل الشاعر العظيم كلوپستوك أبي الشعر الألماني الحديث، والرسام تشبين Tishbein، وريمارس. وازدان هذا النادي في ڤيمار بفضل جيته وأعلام الفكر والأدب الذين كانوا في ڤيمار.

ولم يشأ شوبنهور الاستمرار في الأعمال التجارية. وبعد كثير من التشكي ترك التجارة ودخل المدرسة الثانوية في جوتا Gotha.

وفي سنة ١٨٠٩ دخل جامعة جيتنجن Göttingen، فعني بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يدي الفيلسوف الشاك جوتلوب ارنست شولتسه Schulze الذي وجهه إلى دراسة أفلاطون وكنت وحدهما، ونصحه بعدم قراءة أي فيلسوف غيرهما، خصوصا أرسطو واسبينوزا، قبل اتقان دراسة أفلاطون وكنت، وهي نصيحة لم يندم شوبنهور على العمل بها.

وفي سنة ١٨١٠ ذهب إلى جامعة برلين، وقد جذبته إليها شهرة الفيلسوف فشته Fichte لكنه سرعان ما تبرّم بمحاضراته وتبدّل الاعجاب به إلى سخرية واحتقار.

وفي سنة ١٨١٣ حاول تحضير الدكتوراه في جامعة برلين، لكن الحرب حالت دون ذلك. فارتحل إلى يينا Jena، وظفر بالدكتوراه الأولى من جامعتها برسالته الموسومة باسم: «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية».

وفي الشتاء التالي عاد إلى ڤيمار وتوثقت صلاته بجيته، وتأثر به في نظرية الألوان. وهنا أيضا عرف فريدرش ماير، المستشرق الذي أدخله في معبد الفكر الهندي. فعني بدراسة الفكر والدين عند الهنود.

وفيما بين سنة ١٨١٤ و١٨١٨ عاش في درسدن، وعكف على المتاحف والمكاتب ودور الفن لدراسة الآثار الفنية فيها.

وهنا كتب أولاً «نظرية الابصار والألوان» الذي أخذ فيه جانب جيته ضد نيوتن. كذلك كتب وهو في درسدن كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وامتثال» الذي نشره سنة ١٨١٩ غير أن الكتاب لم يلق نجاحاً يذكر.

وأمضى في إيطاليا عامين بين سنة ١٨١٨ و١٨٢٠ وتنقل في ربوعها، خصوصا في روما ونابلي والبندقية.

وفي سنة ١٨٢٠ عاد الى برلين، ونال من جامعتها دكتوراه التأهيل للتدريس. ثم صار مدرّسا، لكنه لم يلق أي

نجاح في التدريس، حتى ان عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة. ومع ذلك ظل - رسميا - يدرس في جامعة برلين حتى سنة ١٨٣٢.

وفي ربيع سنة ١٨٢٢ بعد تجربة التدريس المرّة هذه، عاد إلى إيطاليا وتوسّع في دراساته في الجمال والأخلاق وبقي بها ثلاث سنوات.

ولما عاد من إيطاليا في سنة ١٨٢٥ حاول استئناف التدريس بجامعة برلين، عساه أن ينجح هذه المرة، لكنه مني أيضا بخيبة الأمل والاخفاق، فكان اسمه مسجلا في برنامج المحاضرات، لكنه لم يقم بالقائها.

وعاش في مدينة برلين وحيدا لا يحفل به إنسان، فيما يرى حواليه ألوية الشهرة ومشاعل المجد تحوم على رؤوس من وصفهم بـ «الدجالين والمهرجين من المفكرين». فحمله هذا على التفكير في مغادرة هذه المدينة البغيضة إليه - برلين - فانتهز فرصة انتشار مرض الكوليرا فيها سنة ١٨٣١ وأوى إلى مدينة فرنكفورت على نهر المابن حيث أمضى البقية الباقية من حياته.

وفي سنة ١٨٣٩ بدأ اسم شوبنهور يشتهر بين الناس. فقد أعلنت الجمعية الملكية للعلوم في النرويج عن مسابقة في موضوع الحرية، فتقدم شوبنهور برسالة بعنوان «حرية الارادة» ففاز بالجائزة، وعين في أثر ذلك عضوا في هذه الأكاديمية.

وفي سنة ١٨٤٠ قدم رسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في الدانمارك، بعنوان: «أساس الأخلاق»، لكنها لم تحصل على جائزة، لأن الأكاديمية جزعت من عنف الهجمات التي صبها على فشته وهيجل. لكن نجم شوبنهور بدأ في التألق.

وفي سنة ١٨٤٨ كانت الثورات تعم أوروبا كلها، ومدينة فرانكفورت نفسها. فلما كان شوبنهور محبا للنظام، لا يريد أن يعكّر عليه صفو حياته الهادئة شيء، فقد أيّد إخماد هذه الاضطرابات بكل قوة وعنف، حتى أنه أوصى بثروته لصندوق مساعدة الذين دافعوا عن النظام في سنة ١٨٤٨ و١٨٤٩، لهم ولأبنائهم اليتامى، وهو الصندوق الذي أسس في برلين.

ومن سنة ١٨٥٣ بدأت شهرة شوبنهور في الاستفاضة في أوروبا كلها، فنشرت «مجلة وستمنستر» مقالة عنه ترجمها لندنر Lindner إلى الألمانية ونشرها في مجلة فوس Voss.

وفي سنة ١٨٥٤ نشر فراونشتيت عرضا كاملا لمذهبه.

وفي سنة ١٨٥٥ وضعت جامعة ليبتسك مسابقة حول فلسفته.

وذاعت شهرته في كل أصقاع أوروبا، وصار له العديد من المتحمسين والمعجبين به والأتباع.

وفي ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠ توفي شوبنهور محاطاً بأكاليل الشهرة بعد إنكار طويل، توفي إثر سكتة رئوية، وهو في سنّ الثانية والسبعين.

فلسفته

١ - العالم امتثال:

تأثر شوبنهور في فلسفته بثلاثة مصادر: كنت، أفلاطون، وكتاب الأوبانيشاد الهندي.

وتقوم فلسفة شوبنهور كلها على قاعدتين: الأولى أن العالم امتثال، والثانية أن العالم إرادة.

وفيما يتصل بالقاعدة الأولى وهي أن «العالم من امتثالي» يقول شوبنهور أن كل وجود خارجي مردّه في الواقع إلى الذات. وتبعا لذلك أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات. ويتساءل شوبنهور هل العالم يسير على نظام؟ وجوابه عنه أن العالم يسير على قانون. ما هو هذا القانون؟ انه مبدأ «العلّة الكافية». فكل امتثالاتنا مرتبة فيما بينها وبين بعض على نحو من شأنه أن يجعل الواحد منها مرتبطا بالآخر، ولا شيء منها يقوم مستقلا بنفسه أو منفصلا عن غيره. وهذا الارتباط ارتباط منتظم نستطيع أن نعيّنه قبليا، أعني قبل التجربة بوصفه مركوزا في طبيعة الذات ومع ذلك فإن من الأيسر علينا أن نعين هذا القانون على وجه الدقة بطريقة بعدية، أي بواسطة النظر في مضمون التجربة، وتمييز أنواع ما فيها من موضوعات، وما يخضع له كل نوع من مبادىء. وبعد تصنيفنا لكل هذه الموضوعات، أو الامتثالات نرتفع بطريقة قبلية إلى أصول هذه المبادىء، أعني الملكات العقلية التي تخضع لها الموضوعات وتستمد منها المبادىء.

فإذا اتبعنا هذا المنهج، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات أو الموضوعات: التأثيرات الحسية، والتصورات، والعيانات المجردة (الزمان والمكان)، وأخيرا المشيئات. أما التأثيرات الحسية فيناظرها مبدأ «الصيرورة» أو المبدأ الفيزيائي، أي العلية بالمعنى العادي، والتصورات يناظرها «مبدأ المعرفة»

أو المبدأ المنطقي، أي القوانين المنطقية للذهن. والعيانات المجردة يناظرها مبدأ «الوجود»، أو المبدأ الرياضي، أي الزمانية والمكانية. والمشيئات يناظرها مبدأ «الفعل» أو المبدأ الأخلاقي، أي الباعث. وكل مبدأ من هذه المبادىء الأربعة مستمد من ملكة عقلية خاصة: فمبدأ الصيرورة له ملكة «الذهن»، ومبدأ المعرفة له ملكة «العقل»، ومبدأ الوجود له ملكة «الحساسية». ومبدأ الفعل له ملكة «الحس الباطن» أو «الوعي الذاتي».

لكن هذه المبادىء ليست مستقلة الواحد عن الآخر، بل هي أشكال مختلفة لمبدأ واحد هو مبدأ العلة الكافية. ولهذا لا يسميها شوبنهور باسم المبادىء الأربعة، بل يقول عنها: «الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية» وبهذا الاسم سمى رسالته للدكتوراه. فثم مبدأ ـ أو أصل واحد اذن، له أربعة فروع لكن أهم هذه المبادىء هو مبدأ الصيرورة (أو التغير). ولهذا كرّس له كثيرا من التدقيق والنظر، فقال ان الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا حتى ان كل شيء يتعين بشيء آخر، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها. فكل تغير يحيل إلى آخر سابق عليه، وهكذا إلى غير نهاية، سلسلة العلل متصلة. ومعنى هذا أنها بالضرورة أزلية أبدية، أي لا بدء لها ولا نهاية. لهذا يسخر شوبنهور من كل هذه التعبيرات التي استخدمها الفلاسفة المتألهون مثل: العلة الأولى، علة ذاته، المطلق، وما شابه ذلك من عبارات فيها إنكار للتسلسل العلّي المتصل.

وللعلية أنواع ثلاثة: علية لا عضوية، وعلية عضوية، وعلية حيوانية إنسانية. والأولى هي العلّية بالمعنى الأصيل، والثانية هي المنهج أو المؤثر، والثالثة هي الباعث. وتمتاز العلية التي من النوع الأول بالتناسب بين العلة والمعلول في الدرجة، أعني أن العلة في حالة الأشياء اللاعضوية: من آلية وفيزيائية وكيمائية، تنتج من الأثر بقدر ما فيها، فيحدث في العلة من التغير بقدر ما في المعلول مما تحدثه هي، ولذا يمكن قياس درجة التأثير بحسب درجة المؤثر، وبهذا تختلف العلية العضوية عن العلية اللاعضوية. إن مقدار العلّة وقوتها في حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته، ولا يمكن قياسه به، وإنما تؤدي قوة العلة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذي يمكن أن ينتج. ومن كلتا العلّيتين تتميّز العلّية الحيوانية الانسانية. ففي هذه الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين العلة والمعلول من أجل إنتاج الأثر.

ونظرة شوبنهور إلى المادة نظرة مثالية، إذ يجعل المادة من صنع العقل. والمادة من ناحية هي العلية، وبالتالي هي شكل من الشكول القبلية للعقل أو الشكل الوحيد القبلي له. ويقول عنها بصراحة أنها «بالنسبة إلى العقل فحسب، وبواسطة العقل وحده ولا وجود لها إلا في العقل».

بيد أنه من ناحية أخرى ينظر إليها بعين العالم الطبيعي أو الفيزيائي، فيصور لها وجودا مستقلا، وكأنها الشيء في ذاته.

ولهذا فإن في فكرة شوبنهور عن المادة تناقضا واضحا.

٢ ـ العالم إرادة:

ويتجلى هذا التناقض أوضح حين نرى شوبنهور يقوم بطفرة فينتقل مباشرة من «الذات» باعتبارها عقلا يفكر ويمثل تبعا لمبدأ العلّة الكافية، وبالتالي يصنع الوجود الخارجي بأكمله. نقول أنه ينتقل إلى «الموضوع» باعتباره «الارادة» التي هي ـ في نظره ـ الجوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود. وما الوجود في الواقع إلاّ التحقق الموضوعي للارادة.

ذلك أن الانسان ليس عقلا فحسب، بل هو فرد في هذا العالم يمتد بجذوره فيه على هيئة بدن (جسم).

والبدن هو «الارادة» منظورا إليه من باطن، و«الارادة» بدورها، البدن منظورا اليه من خارج. ولهذا فإن كل حركة للبدن هي حركة للارادة، والعكس بالعكس. إن الارادة والبدن سيّان، أو شيء واحد له مظهران: مظهر مباشر هو الارادة، ومظهر غير مباشر هو البدن. وفعل الارادة هو بعينه فعل الجسم، أي أن الارادة والفعل أمر واحد، وإنما النظر العقلي هو الذي يفصل بينهما. لأن فعل البدن (أو الجسم) ليس إلا فعل الارادة بعد أن تحقق موضوعا، أعني أصبح منظورا إليه من جانب الامتثال. وتبعاً لهذافإنه ليس بين البدن والارادة صلة العلية، لأن هذه الصلة لا تقوم إلا بين شيئين متمازين، وليست الحال ها هنا كذلك.

والارادة هي جوهر وجود الانسان. ففيها يجد الانسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقي للانسان، والذي لا يمكن أن يفنى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الانسان، وبالجملة، فإن الارادة هي «الشيء في ذاته». والارادة هي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الانسان، ومبدأ الحياة فيه.

والآن بأي معنى يفهم شوبنهور «الارادة»؟ إذ يبدو من وصفه لها أنها تختلف عما نفهمه عادة من معنى هذه الكلمة. فنحن نفهم من الارادة أنها قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في

أفعالها عن بواعث يمليها العقل بأحكامه. ولكن «الارادة» عند شوبنهور غير غافلة، أو ان شئت فقل أن العقل ثانوي بالنسبة إليها. فما عسى هذه الارادة العمياء إذن أن تكون؟.

هنا يجب أن نفرّق بين الارادة بالمعنى العام، وبين الارادة المحدودة بالبواعث والتي يسمونها «الاختيار» - فهذه الأخيرة هي وحدها العاقلة، أما الأولى فليست عاقلة، لأن الارادة المختارة تؤدي عملها تبعا لبواعث والبواعث امتثالات، والامتثالات مركزها المخ، والأجزاء التي تتلقى أعصابا من المخ هي وحدها إذن التي تخضع للبواعث. والحركة التي يقوم بها الانسان على أساس هذه البواعث هي وحدها المنتسبة إلى الارادة المختارة. أما الأفعال التي لا تصدر عن بواعث فتنتسب إلى الارادة بوجه عام. ولهذا فإننا نضيف الارادة، بهذا المعنى، إلى الكائنات التي لا امتثالات لها، أي إلى الجمادات، أعني أن في وسعنا التوسع في معنى الارادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود. فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتبلور المعدن، والتي توجه الابرة المغنطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام، أو تتنافر، أو تتجه إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي الارادة وقد تحققت في مظاهر متعددة.

ويؤكد شوبنهور أولوية الارادة على العقل لأسباب عديدة لا مجال هنا لحصرها (راجع كتابنا «شوبنهور» ص ١٩٤ - ٢٠٣) ويقول عن نفسه أنه أول من قال بالنزعة الارادية، أي تلك التي تجعل من الارادة، لا من العقل والمعرفة، الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية. وقبله كان ينظر إلى العقل على أنه هو الجوهر.

وبنزعته المتطرفة هذه في تغليب الارادة على العقل، بدأ شوبنهور تيارا جديدا قويا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو التيار الذي قضى على سيادة العقل، وجعل للارادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود كله بوجه عام. فلم يعد الوجود تطورا للفكرة المطلقة أو اللوغوس (العقل) كما هي الحال عند هيجل، الذي كان في تعارض حادٍّ مع شوبنهور - وفي هذا تفسير لكراهية هذا الاخير لهيجل كراهية متطرفة. ولم يعد النظر إلى الوجود على أنه يسير على قواعد منطقية عقلية محكمة، باعتبار أن العقل يحكمه ويسوده، كما كان الميل إلى هذا واضحا كل الوضوح عند العقليين ومن بينهم كنت الذي كان مع ذلك نقطة ابتداء اللامعقول حينما جعل «الشيء في ذاته» غير خاضع للعقل، وإن لم يستخلص المضمون النهائي لهذا القول، بل ظل على نظرة العقليين إلى العقل باعتبار أنه هو الواقع الموجود، وهو قال عن «الشيء في ذاته» أنه «فكرة» أي مسألة نظرية فحسب.

وثمة خاصية أخرى للارادة، إلى جانب اللامعقولية، هي الوحدة. وشوبنهور يمضي في توكيد وحدة الارادة في الوجود كله، إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والايليين واسبينوزا، ثم معاصريه من الألمان، خصوصا شلنج. وقد كانت مقدمات مذهب شوبنهور تفضي بالضرورة الى وحدة الوجود. ان الارادة - عند شوبنهور - وحدة، لكن لا بالمعنى العددي، ولكن بالمعنى الوجودي، والمعنى العددي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق، لا نسبيا، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام، وهي الحضور في كل مكان وبنسبةٍ واحدة في الشيء الضئيل كما في الشيء العظيم، إذ لا معنى لهذه التفرقة بالنسبة اليها، فإن هذه التفرقة لا تقوم إلا بالنسبة إلى الممتد في المكان، والارادة ليست ممتدة ولا متميزة فلا يمكن أن يقال إذن أن مقدارا صغيرا منها يوجد في الحجر، ومقدارا أكبر في الانسان. وإنما هي حاضرة في كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام.

فشوبنهور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الخالص، لا بالمعنى الديني، أعني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته، وإن تعددت المظاهر التي يتحقق عليها موضوعياً. وهذا المبدأ هو الإرادة، الإرادة العمياء المندفعة. ونراه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو الله الواحد وما الأشياء الحسية إلا مظاهر متعددة لوحدته المطلقة. ويسوق البراهين التالية: (الأول) أن «الله» غير المشخص ليس بإله، بل هذا تناقض في الحدود غير معقول ولا مفهوم. ولهذا فان وحدة الوجود بالمعنى الديني هي في نظر شوبنهور «تعبير مؤدب» ولفظ مهذب لكلمة: «الحاد». و(الثاني) لأن وحدة الوجود بالمعنى الديني تتنافى مع الكمال الواجب لله، وإلا فما هذا الاله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين التعسة المعذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟! و(الثالث) لأن الاخلاق لن يكون هناك مبرر لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود. فلم يكن في وسع شوبنهور، واتجاهه الأصيل أخلاقي، أن يقول بمثل هذا المذهب.

فهو إذن يقول بوحدة الوجود، ولكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص.

٣ ـ ارادة الحياة:

الارادة إذن اندفاع أعمى بلا غاية ولا هدف، لكن نحو ماذا؟

تأمل هذا العالم وما يجري فيه. فماذا ترى؟ ترى اندفاعا إلى الوجود، وتدافعا من أجل البقاء، وكائنات تتوثب في نشوة وحماسة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصائحة ملء فيها: الحياة، الحياة! إنها تعبّر إذن عن شعور واحد هو الشعور بالحياة، وتنساق في تيار واحد هو سياق الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع هو دافع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهي: إرادة الحياة، وان تعددت المظاهر التي تتخذها والشكول التي تعلن بها عن نفسها، واللغات التي تتحدث بها. وإلا، فعلام كل هذا الجزع ولماذا كل هذا العذاب والألم، والصراع والدفاع، والعطف والاشفاق ـ لماذا هذا كله يرتبط بحادث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فردية بأنها مهددة بالفناء؟ انه لسبب واحد هو إرادة الحياة. وإذا قلت ان هذا شعور ذاتي، فما الدليل على أنه شعور موضوعي عام في كل الوجود؟ والجواب هو أن أدعوك للتأمل ببصرك موضوعيا في الطبيعة بجميع درجاتها، فسترى حينئذ في الطبيعة كلها غاية واحدة هي حفظ النوع. فما نشاهده من إفراط شديد في إنتاج البذور، وعنف قلق في الغريزة الجنسية، ومهارة فائقة في تكييف هذه الغريزة مع جميع الاحوال والظروف والتجائها إلى أغرب الوسائل وسلوكها أوعر السبل من أجل مقاصدها، وما يبرز في حب الأمومة من إيثار يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفضيل الابن على الذات ـ كل هذا يدل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي حفظ النوع. أما الفرد فلا تكاد الطبيعة أن تحفل به في ذاته، وإنما كل قيمته عندها أنه وسيلة من أجل الاحتفاظ بالنوع، حتى إذا ما أصبح غير قادر على تحقيق ذلك، قذفت به إلى الفناء.

تلك هي العلة في وجود الفرد. فما العلة في وجود النوع؟ هذا سؤال لا تقدم لنا الطبيعة عنه أي جواب. فمن العبث أن ينشد المرء في هذا التدافع المستمر والاضطراب المتصل في حومة الحياة ـ غاية يمكن أن يوفض إليها شيء من هذا الصراع، لأن زمان الأفراد وموتهم ينفقان بأسرهما في الاحتفاظ بالبقاء، بقاء الفرد في نفسه، وفي ذريته من بعده، أي في الاحتفاظ بالنوع.

وإن شئت دليلا أوضح، فانظر إلى حياة كل نوع في الطبيعة تر أنها لو كانت لغاية معقولة لأسرع كل نوع في الخلاص منها بكل قواه. وإلا فأية غاية تلك التي ينشدها حيوان مثل الخلد، تلك الدابة العمياء التي تعيش تحت الأرض، ولا عمل لها طوال حياتها غير أن تحفر ـ بمشقة ـ الأرض بواسطة أقدامها الضخمة الفلطاحة، وتحيا في ليل مستمر، لأن عيونها الجنينية لا غاية منها إلا الفرار من الضوء، حتى أنها لتعدّ الحيوان الليلي الأول؟! انها لا هدف لها سوى الغذاء والجماع، أي ما يحفظ النوع فحسب.

فما مصدر هذا التعلق الشديد بالحياة؟

ليس مصدره العقل والتفكير. فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار. وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود، بل لعل العكس أن يكون هو الصحيح، كما يبدو لنا لو أمعنا النظر بعض الامعان. ولو استطعت أن تسعى إلى قبور الموتى وتقرع أبوابها سائلا إياهم: هل يريدون العودة إلى الحياة؟ إذن لرأيتهم ينغضون إليك رؤوسهم رافضين وإلا فعلام التعلق بهذه النزعة القصيرة التي يقضيها المرء في الوجود، والتي لا تبدو شيئا وسط تيار الزمان اللانهائي؟ «إنما هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة، وأن الحياة، تبعا لهذا، يجب أن تعدّ الخير الأسمى، مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الارادة في ذاتها وبطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة. أما المعرفة، فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة. ولهذا تفعل العكس: تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضآلة قيمة. وبهذا تحارب الخوف من الموت». وأصدق شاهد على ذلك أننا نمجّد من يقبلون على الموت في شجاعة وثبات، بعد أن أقنعهم العقل أن الحياة عبث لا يليق بالعاقل الاستمرار فيه، وننكر فعل من لا يتغلب العقل عنده على إرادة الحياة فيتعلق بها بأي ثمن، ويمتلىء جزعاً وخوراً واضطراباً حينما يتعرّض له، بَلْهَ لخطره.

ويتناول شوبنهور مشكلة الموت فيقرر أن الموت لا يصيب إرادة الحياة، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجدّدها باستمرار. أما إرادة الحياة فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية، وهذه الارادة هي الغريزة الجنسية. ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة لنفسها، لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار. وان في شدة هذه الغريزة وكونها أقوى الغرائز، ما يدل بجلاء على أن توكيد ارادة الحياة هو سر السر في الطبيعة. أجل، انها ليست الاساس في

الارادة ومصدرها، ولكنها العلّة المهيئة لظهورها وتحققها في الأعيان والموضوعات. ومن هنا كانت أهميتها الكبرى، وكان حرص الطبيعة على أن يُيَسِّر لها الاشباع بكل الطرق، حتى إذا حققت الكائنات غاية الطبيعة منها، وهي حفظ النوع، لم تكترث لوجودهم أو لفنائهم، لأن ما يعنيها هو النوع، لا الفرد.

ونتيجة لهذا فإن شوبنهور نظر إلى الحب نظرة جنسية خالصة لأنه يراه مرتبطا كل الارتباط بالغريزة الجنسية، وهذه بدورها ترتبط بارادة الحياة على هيئة حفظ النوع. وقد كرّس شوبنهور لموضوع الحب فصلا من أروع فصول كتابه الرئيسي: «العالم إرادة وامتثال» وأكد فيه أن الحب مهما تسامى وتلطف ينبع من الغريزة الجنسية أو هو الغريزة الجنسية نفسها واضحة مشخصة. والزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية، أعني حفظ النوع. وواهم كل الوهم من يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين.

٤ ـ الوجود خطيئة

شوبنهور هو فيلسوف التشاؤم الذي اكتشف أن الوجود في جوهره شرّ، وحاول أن يفسّر كل ما في الوجود من مظاهر تبعا لهذا الأصل.

ذلك أن الوجود، كما قلنا، إرادة، والارادة مصدر الخطيئة. قال شوبنهور: «لما انبثقت الارادة من عمائق اللاشعور كي تستيقظ على الحياة، وجدت نفسها، كفرد في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد هائل من الأفراد المجهدين المتألمين الضالين، ولما كانت منساقة خلال حلم رهيب فانها تهرع كي تدخل من جديد في لا شعورها الأصيل. وحتى تصل إلى هذه الغاية، كانت رغباتها غير متناهية ودعاواها لا تنقضي، وكل اشباع لشهوة يولّد شهوة جديدة، ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جوحها ونوازعها، أو القضاء نهائيا على مقتضياتها أو تملئة هاوية قلبها السحيقة».

فالانسان يسعى جهده طوال محياه، محتملا أشد صنوف العذاب والآلام، محفوفا بالمتاعب والعراقيل، باذلا كل ما في وسعه من طاقة ـ وكل ما يحصله بعد هذا العناء كله هو أن يحافظ على هذه الحياة البائسة التافهة، بينما الموت ماثل أمام عينيه في كل فعل وفي كل آن. ألا يؤذن هذا كله بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف به، وبأن الحياة بطبعها شر، وبأن جوهر هذا الوجود هو الشقاء؟ أجل، فإن السعادة النسبية التي قد يخيّل إلى البعض أنهم يشعرون بها إن هي الأخرى إلا وهم، فما هي إلا الإمكانية المعلقة التي تضعها الحياة أمامنا، على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يحثنا على الحرص عليها ويحدونا إلى التعلق بما فيها. إنها تعبث بنا عبثاً منكراً مروعاً، تعد ولا ترعى العهود، وتغري لكن تشعر بخيبة الأمل، وتلوح بالسعادة حياشة لنا إلى مهاوي الشقاء.

فإن كنت في شك من هذا، فتأمل أولا: الزمان أليس الزمان هو الذي ينشب أظفار الفناء في كل موجود؟ أو لا يجعل كل سرور وكل سعادة إلى عدم وفقدان؟ يقول شوبنهور: «ان الزمان هو الصورة التي تعطي لهذا العدم الماثل في الأشياء مظهر البقاء الزائل، وهو الذي يقضي على ما بين أيدينا من مسرّة واغتباط، بينما نحن نتساءل مذهولين: إلى أين ذهبا؟ ألا أن هذا العدم نفسه لهو العنصر الموضوعي الوحيد في الزمان، أعني ما يقابله في الجوهر الباطن للأشياء، وهو بهذا الجوهر الذي يعبّر هو عنه».

ولننظر ثانيا في طبيعة هذه السعادة التي يتحدثون عنها. فماذا نرى؟ «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبالهم، لا بالخلو من الهم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش. لكن ما تلبث الرغبة أن تشبع حتى تصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم، ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الاحساس حينما تبتلع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من الملاذ والمسرات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك: لا نحس به مباشرة حتى لو لم يعاودنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيرا إيجابيا، وبالتالي أن يكشفا عن ذاتيهما بنفسيهما. أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبيّ خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدّر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة، وهي: الصحة، والشباب، والحرية ـ طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها، لا بد لنا من فقدها أولا، لأنها هي الأخرى سلبية».

وكل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملال يشعر الانسان بالخلاء، وعدم الاكتراث، والضجر. ونضال الملال أشق من نضال الألم، لأنه مجهول الموضوع فلا يعرف

الانسان كيف يصدّه، ولأنه مثير للتراخي وعدم الاقبال على شيء، فلا يقوى الانسان على الخلاص منه. وان تخلّص منه فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولّد بدورها ألم الحرمان: فنحن ندور إذن في عجلة الألم باستمرار.

مؤلفاته

سنة ١٨١٣: «حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية».

Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

سنة ١٨١٦: «في الابصار والألوان»

Ueber das Sehen und die Farben.

سنة ١٨١٩: «العالم إرادة وامتثال»

Die Welt als Wille und Vorstellung.

سنة ١٨٣٦: «حول الارادة في الطبيعة»

Uber den Willen in der Natur.

سنة ١٨٤١: «المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق»

Die beiden Grundprobleme der Ethik.

سنة ١٨٥١: «الحواشي والبواقي»

Parerga und paralipomena.

وبعد وفاته نشرت له الأبحاث التالية، نشرها يوليوس فراونشتيت في ليبتسك سنة ١٨٦٤:

١ - «حول النساء» Ueber die Weber

٢ - «حكم في الحياة» Aphorismen zur Lebensweisheit.

٣ - «حول الموت» Ueber den Tod

٤ - «ميتافيزيقا الحب الجنسي» Metaphysik der Geschlechts liebe

٥ - «حول القراءة والكتب» Ueber Lesen und Bücher

٦ - «حول الكتابة والأسلوب» Ueber Schriftstellerei und Stil

٧ - «ترجمة كتاب جراتيان» Gracians Handorakel

وله مراسلات وأحاديث مع بكر وفراونشتيت وفون دورن وغيرهم.

أما مجموع مؤلفاته فالنشرة النقدية الجديدة لها هي التي نشرها دويسن Deussen في ١٤ مجلدا، وابتدأ نشرها في سنة ١٩١١ عند الناشر R. Piper في ميونيخ.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «شوبنهور» ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢، ط٤ الكويت وبيروت سنة ١٩٧٩.

شيشرون

Marcus Tullius Cicero

فيلسوف وسياسي وخطيب روماني

ولد بالقرب من أربينم Arpinum في ٣ يناير سنة ١٠٦ قبل الميلاد. واظهر هو وأخوه كونتس Quintus منذ نعومة اظفارهما ولعا شديدا بالمعرفة جعل أباهما ينتقل بهما إلى روما حيث درسا على يد كبار المعلمين فيها، ونذكر منهم أرخياس Archias الأنطاكي، الشاعر والنحوي اليوناني (ولد حوالي سنة ١٢٠ ق.م) وقد تولى شيشرون الدفاع عنه حين اتهم سنة ٦٢ ق.م بأنه ادعى كذبا أنه مواطن روماني. وبعد أن تلقى شيشرون، (صاحبنا هنا)، توجا الرجولة وهو الرداء الرسمي للمواطن الروماني وكان من الصوف الأبيض، درس على يدي اسقفولا Q. Mucius Scaevola، وبعد ذلك بسنوات، إبان الحرب الأهلية، درس على يد فدرس Phaedrus الابيقوري. وفيلون الذي من لارسّا Philo of Larissa رئيس الأكاديمية الرابعة، وديودوتس الرواقي وأبولونيوس مولون Molon. وبعد هذا التكوين الممتاز، ولدى انتهاء الحرب الأهلية بهزيمة حزب ماريوس، بدأ شيشرون في ممارسة مهنة الدفاع (المحاماة) في الفورم الروماني. وأول خطبة باقية لدينا ألقاها في سنة ٨١ ق.م دفاعا عن P. Quintus

وفي سنة ٧٩ ق.م سافر الى بلاد اليونان تحاشيا للقائد سولا Sulla وكان قد هاجمه، ثم لاتمام دراساته، وفي أثينا عقد أواصر الصداقة مع أتيكوس Pomponius Atticus، تلك الصداقة التي استمرت حتى وفاته. ثم عاد إلى روما في سنة ٧٧، أي بعد عـامين من إقامته في أثينا وبلاد اليونان. فاستأنف الخطابة في الفورم بنجاح.

وفي سنة ٦٦ صار بريتور Praetor وفي أثناء توليه هذا المنصب ألقى الكثير من خطبه الشهيرة، ومنها خطبة في الدفاع عن قانون مانليا الذي بمقتضاه عين بومبي قائدا للحرب المترداتية. ثم اختير قنصلا مع أنطونيوس C. Antonius في أول

يناير سنة ٦٣ ق.م، وهو أرفع منصب سياسي في روما. فترك الحزب الشعبي، وانضم إلى الحزب الارستقراطي. وفي أثناء قنصليته وقعت مؤامرة كاتلينا Catilina، وقد قضى عليها شيشرون بحزمه وحصافته. فلما انتهت مدة قنصليته، كان عليه أن يدافع عن نفسه ضد الحزب الشعبي وأصدقاء المتآمرين في مؤامرة كاتلينا. وتخلى عنه قيصر وبومبي وكراسوس. فاضطر إلى ترك روما قبل أن ينكل به، وذلك في سنة ٥٨. لكن أصدقاءه في روما سعوا إلى إعادته إلى روما، فعاد إليها في سنة ٥٧، لكنه عاش بعيدا عن اوار السياسة. وفي سنة ٥١ أرغم على الذهاب الى قيليقية Cilicia حاكما عليها، لكنه عاد إلى إيطاليا قرب نهاية سنة ٥٠ ووصل إلى نواحي روما في ٤ يناير سنة ٤٩، أي في الوقت الذي اشتعلت فيه الحرب المدنية بين قيصر وبومبي،وبعد تردّد، إنضم إلى جانب بومبي وعبر البحر إلى بلاد اليونان في يونيو سنة ٤٩. لكن قيصر هزم بومبي في فرسالوس في سنة ٤٨. غير أن قيصر عفا عن شيشرون، ولما عبر قيصر إلى إيطاليا عند برنديزي عامل شيشرون بمودة كبيرة، وسمح له بالذهاب إلى روما.

وهنا اعتزل شيشرون الحياة العامة تماما، وانصرف إلى التأليف في الفلسفة والخطابة طوال ثلاث أو أربع سنوات، كتب فيها معظم إنتاجه الفلسفي.

لكن لما اغتيل يوليوس قيصر في ١٥ مارس سنة ٤٤ ق.م، عاد شيشرون إلى الحياة العامة، فصار على رأس الحزب الجمهوري، وراح يلقي الخطب النارية ضد انطونيوس. فكانت السبب في هلاكه، فلما تولت السلطة حكومة ثلاثية مؤلفة من أوكتافيان، وأنطونيوس وليبدوس Lepidus في ٢٧ نوفمبر سنة ٤٣ ق.م، كان شيشرون على رأس قائمة المطلوبين. فحاول الفرار، لكن الجنود المرسلين في أثره لحقوا به في الطريق، وحاول عبيده الذين كانوا معه الدفاع عنه، لكنه طلب منهم الكف عن ذلك، وأسلم رقبته لهؤلاء الجنود فاحتزوا رأسه ويديه وبعثوا بها إلى روما، فأمر أنطونيوس بتعليقها في الميدان. وكان مصرع شيشرون في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م.

آراؤه الفلسفية

ليس لشيشرون آراء فلسفية أصيلة، ولا مذهب مبتكر. وإنما أهميته ترجع إلى قدرته على عرض الأفكار والمذاهب الفلسفية اليونانية للقارىء الروماني (اللاتيني) بأسلوب مشرق جميل واضح. وبعض آراء الفلاسفة أو المفكرين اليونانيين إنما وصلتنا عن طريق كتب شيشرون هذه.

كان شيشرون في اتجاهه الفلسفي أقرب إلى الشك، وكانت تلك نتيجة لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية اليونانية لكنه لما كان أخلاقي النزعة، عملي الاتجاه، شأنه شأن كل أو جل المفكرين الرومان، فقد أدرك ما في نزعة الشك من خطر على الأخلاق والحياة العملية. لهذا جنح إلى المذهب الرواقي في الأخلاق، وألم بطرف من المذهب المشائي (الأرسطي).

فأخذ عن الرواقية قولها أن الفضيلة تكفي لتحصيل السعادة. وأخذ من المشائية تقديرها للخيرات الخارجية (من ثروة وصداقة وجاه الخ). ووافق الرواقية على ما ذهبوا إليه من أن الرجل الحكيم يجب أن يكون هادىء النفس خاليا من الانفعال، كما اعتنق تعريف المشائية للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين. وقال مع الرواقية أن الفضيلة العليا هي العمل، وليس النظر والفكر كما قال أرسطو.

وفي أمور الدين، كان شيشرون يرى المحافظة على الدين الشعبي لما في ذلك من فائدة للعامة من الناس. لكنه في الوقت نفسه دعا إلى تطهير الدين من الخرافات الغليظة، خصوصا تلك التي تنسب إلى الآلهة (وشيشرون كان مشركا وثنيا) أفعالا قبيحة.

كذلك دعا إلى المحافظة على الايمان بالعناية الالهية، وبخلود النفس الانسانية.

مؤلفاته في الفلسفة والخطابة

إلى جانب خطب شيشرون ومراسلاته، يهمنا أن نذكر هنا كتبه في الفلسفة والخطابة:

١ - «في الحدود القصوى للخيرات والشرور» De Finibus bonorum et malorum له ترجمة فرنسية في مجموعة Les Belles Lettres في جزئين مع النص اللاتيني.

٢ - «التسكلانيات» Tuscnlanae Disputationes
له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة، في جزئين مع النص اللاتيني

٣ - «تقسيم الفن الخطابي»
له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة مع النص

٤ ـ «في الخطيب» De Orature

له ترجمة فرنسية مع النص في نفس المجموعة في ثلاثة أجزاء.

٥ ـ «الاكاديميات» Academica

٦ ـ «في طبيعة الآلهة» De Natura Deorum

٧ ـ «في القوانين» De legibus

٨ ـ «في القدر» De Fato

٩ ـ «في الصداقة» De Amicitia

١٠ ـ «في الشيخوخة» De Senectute

١١ ـ «في الكهانة والتنبؤ بالغيب» De Divinatione

١٢ ـ «في الفضائل» De Virtutibus

١٣ ـ «في الجمهورية» De Republica

١٤ ـ «في الواجبات» De Officiis

١٥ ـ «حلم شيپيون» Somnium Scipionis

وقد نشر مجموع مؤلفاته C.F. Müller من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩٦، كما نشرت في مجموعة Oxford Classical Textes

مراجع

— Cicéron et ses amis

— F.R. Cowell: Cicero and the Roman Republic1948.

— Pauly-Wissowa Real-Enzklopädie, Vol. VII A, Stuttgart, 1939.

— H.A.E. Hunt: The Humanism of Cicero. Melbourne, 1945.

شيلر

Max Scheler

فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم.

ولد في ٢٢ أغسطس سنة ١٨٧٤ في مدينة منشن (ميونيخ) عاصمة اقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا. وكان أبوه مسيحيا بروتستنتيا ينحدر من أسرة عريقة مقامها الأصلي في كوبرج (في بافاريا) برز فيها رجال دين بروتستنت ورجال قانون. أما أمه فكانت يهودية.

درس الفلسفة في جامعة يينا على يد الفيلسوف رودلف أويكن Rudolf Eucken. واثر تخرجه عين في سنة ١٩٠١ مدرسا حرا Privatdozent في تلك الجامعة.

وفي سنة ١٩٠٧ انتقل للتدريس في جامعة منشن. وهنا اتصل بفرانتس برنتانو وبكثير من تلاميذ هسرل، فبدأ يتأثر بمذهب الظاهريات، وظل متأثرا إلى حد كبير بهذا المذهب إلى أوائل العشرينات مع تضاؤ ل هذه التأثير في السنوات الأخيرة من حياته.

وفي سنة ١٩١٠ ترك مهنة التدريس في جامعة منشن، ليكون كاتبا حرا، وأقام في مدينة برلين. فشرع في كتابة العديد من أبحاثه ومنها: «في الذحل والحكم التقويمي الأخلاقي» (سنة ١٩١٢) وكتابه المشهور «في ظاهريات ونظرية مشاعر التعاطف وفي الحب والكراهية» (سنة ١٩١٣). كذلك أنجز في تلك الفترة، فترة برلين، كتابه الضخم: «الصورية في الأخلاق وأخلاق القيم الموضوعية» (في مجلدين سنة ١٩١٣ ـ ١٩١٦).

ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ أبدى حماسة قومية عارمة، وراح يمجد الحرب ويمجد ألمانيا وانتصاراتها، وفي سنة ١٩١٥ نشر كتابا بعنوان: «عبقرية الحرب والحرب الألمانية»، وقد ذاع الكتاب ذيوعا هائلا. وفي عام ١٩١٨ قام بمهمة دبلوماسية في جنيف، مكلّفا من وزارة الخارجية الألمانية، وبمهمة مماثلة في لاهاي (هولندة) في سنة ١٩١٨.

فلما هزمت ألمانيا، انتابت نفسه أزمة حادة دينية وسياسية. فتخلى عن البروتستنتية وتحوّل إلى الكاثوليكية، وبدأ يشعر بنفور شديد من الحرب وأهوالها. وقد برر هذا التحول الى الكاثوليكية في كتابه «في الخالد في الانسان» (سنة ١٩٢١).

وفي سنة ١٩١٩ عاد إلى التدريس في الجامعة، كما دعته جامعة كيلن Köln (كولونيا) ليكون أستاذا ذا كرسي فيها. وبدأ يتجه خصوصا إلى علم الاجتماع، وسوسيولوجيا المعرفة على وجه أخص. فأصدر كتابه «دراسات في علم الاجتماع وفي نظرية النظريات في العالم» (سنة ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤) وقد أصبح عنوانه في سنة ١٩٢٦: «أشكال المعرفة وعلم الاجتماع».

وفي سنة ١٩٢٤ حدث تحول ثالث في تطوره الروحي: إذ اطّرح الكاثوليكية، واطّرح مذهب المؤلهة، وجنح إلى مذهب وحدة الوجود. وقد عبر عن اتجاهه الجديد في كتابه: «مكانة الانسان في الكون» (سنة ١٩٢٨)، وفي كتابه الذي صدر بعد

وفاته بعنوان: «الانسان في عصر البشرية» (سنة ١٩٢٩).

ثم انتقل من كيلـن ليكون أستاذا في جامعة فرنكفورت في سنة ١٩٢٨. وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٩٢٨ وهو دون الرابعة والخمسين من عمره.

فلسفته

كان شيلر بطبعه قوى الانفعال، مرهف الاحساس، غنيّ العواطف. وهذه الطبيعة القوية الانفعالات جعلت أفكاره متقلبة كثيرة التحوّل، مع نظرة نفسانية نافذة في أعماق النفس البشرية. وكان للمنهج الفينومينولوجي تأثيره البالغ في تحليلاته النفسية العميقة. وفي نفس الوقت كانت فلسفة القيم تحتل مركز الصدارة، إلى جانب الفلسفة الحيوية، في الفكر الألماني. فخاض شيلر في تيارها وأسهم بنصيب وافر في تشييدها واتمامها.

ويمكن تقسيم تطور شيلر الروحي إلى ثلاث مراحل:

١ - المرحلة الظاهرياتية
٢ - المرحلة الكاثوليكية
٣ - المرحلة التي تسودها وحدة الوجود.

ونعرض فيما يلي المعاني الأساسية في فلسفة ماكس شيلر:

١ - الشخصية:

يدور الكثير من أفكار ماكس شيلر حول الشخصية الانسانية، باعتبار أن الفرد هو الذات الأصيلة الحقيقية الحافلة بالمعاني. لكنه سرعان ما يتبين الرابطة الوثيقة بين الشخصية الفردية وبين الله، لكن لا على أساس «أن يحب الله» Amare Deum، بل «أن يحب في الله» Amare in Deus ومن ثم يقع الفرد بين خطرين: الأول هو تأليه الانسان، والثاني انزال المطلق إلى مستوى المتناهي، والمتعالي إلى مستوى المحايث. وفي الكفاح بين، أو مع، هذين الخطرين تقوم مأساة الانسان.

وشيلر يؤكد في الانسان جانب الانفعال والعاطفة، ويريد أن يتجاوز به نطاق العقل المنطقي. وفي سبيل ذلك يحلل طائفة من الظواهر الروحية العاطفية مثل الاستشعار المتابع Nachfühlen والاستشعـار النافـذ Einfühlen، والحب والكراهية، والزهد والتوبة، والاهتمام، الخ. ومن ثم تنشأ مهمة وضع «ظاهريات للعواطف مرتبطة بالقيم Werte، وهي أخلاقية في المقام الأول.

وفي تصوره للشخصية يعارض شيلر تصور الشخصية كجوهر عند الاسكلائيين، كما يعارض فكرة الشخصية عند كنت، اذ يأخذ على كلا الموقفين أن تصورهما للشخصية تصور صوري (شكلي) محض. فكنت يتصورها نشاطا عقليا، والاسكلائيون يتصورونها جوهرا عاقلا. وبدلا من ذلك يرى شيلر أن نقطة الارتكاز في مفهوم الشخصية هي الفعل. والشخصية هي وحدة الأفعال المتنوعة التي يؤديها الانسان. وحيث لا تتنوع الأفعال لا توجد مشكلة للشخصية. ولهذا فإن إلـه أرسطو، وهـو الفعل المحض الـواحد، لا يـوصف بالشخصية.

٢ - فلسفة القيم:

وهذا يقودنا إلى فلسفة القيم عند ماكس شيلر.

إن القيم - في نظر شيلر - تعطى لنا في تجربة عاطفية قبلية. ففي التجربة المباشرة أدرك، بالوجدان، الجمال في لوحة فنية، أو السحر في شخص، أو حُسْن المذاق في فاكهة. ولا أحتاج إلى توسط لادراك أن سلوكا ما هو سلوك شجاع، أو أن موقفا ما يتسم بالنبل. لكن ينبغي أن نميّز هذا اللون من التجربة للقيم - من التجربة الحسية. فما أحسه في اللوحة الفنية من جمال ليس حصيلة الابصار فحسب، بل هو أكثر من مجرد إدراك ألوان وأضواء. وما أدركه في شجاعة المحارب ليس هو حركات يديه وجسمه، بل السّورة (الوثبة) التي ينطلق بها في القتال. وهذا لا يتنافى مع كون القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها: الشجاعة في الشجاع، الجمال في اللوحة، النبل في النفس، الخ. لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل هذه القيمة. فالأولى ليست تجربة حسّية، بينما الثانية تجربة حسّية. ولهذا ينبغي أن نقرر أن القيم في وجودها مستقلة عن حواملها. والدليل على ذلك أننا نستطيع أن ندرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من ذلك الشيء، دون أن نعرف كليهما بالدقة والتفصيل. وصفات القيم لا تتغير بتغيّر الأشياء. فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر، كذلك القيم ونظامها الترتيبي لا تتأثر إذا غيرت حواملها من قيمتها. فالغذاء يظل غذاء، والسّم سمّا، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر. وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبينّ أنه صديق زائف وأنه خانني» («الشكلية في الأخلاق» ص ١٤، ترجمة فرنسية ص ٤٣، باريس سنة ١٩٥٥).

ويرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم وبتحقيق كل واحد منها. فالفعل يكون خيّرا إذا حقق قيمة ايجابية، أو إذا حقق قيمة عليا، ويكون شريراً إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دنيا. كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع من تحقيق قيمة سلبية أو عليا، ويكون شريراً إذا اعترض تحقيق قيمة إيجابية أو عليا.

والقيمة توجد في ذاتها، حتى لو لم تتحقق في العالم المحسوس. وتحققها إذن لا يغيّر شيئا من وجودها الحق، بل يخلق قيمة جديدة هي الخير. فالعمل الفني يظل جميلا، سواء تحقق في المرمر أو الحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم من ناحية أو ظل مجرد فكرة في ضمير الفنان. ولا يقال أنه أجمل في الفكر منه في التحقيق، أو العكس. لكن الفنان يصير فاعلا أخلاقيا بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثلها في خاطره، إنه بهذا يحقق قيمة أخلاقية. ومعنى هذا أن الخير والشر لا يقالان إلا على فعل التحقيق. وبدون الفاعل ـ الذي هو العلّة الأولى للفعل الطيب أو الخبيث ـ لن تكون ثم قيمة أخلاقية.

كيف ندرك أن قيمة أعلى من أخرى؟ يجيب شيلر قائلا ان ذلك يتم في تجربة عاطفية. والعاطفة الممتازة التي فيها ندرك سمو قيمة على أخرى هي التفضيل. يقول شيلر: «ان مملكة القيم تخضع بأسرها لنظام خاص بها. وللقيم ترتيب تصاعدي hiérarchie بفضله تكون قيمة ما «اسمى» أو «أحط» من قيمة أخرى».

ويقدم شيلر ثبتا بمراتب القيم مصنّفا على النحو التالي:

أ) قيم الشخصية وقيم الأشياء: ويقصد بقيم الشخصية كل القيم التي تتعلق مباشرة بالشخصية نفسها. ويقصد بقيم الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة.

ب) قيم الذات وقيم الغير: وينبغي عدم الخلط بينه وبين التقسيم السابق، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون قيم شخصية وقيم أشياء.

جـ) قيم الفعل، وقيم الوظيفة، وقيم رد الفعل. ويلاحظ أن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة، وأن هذه وتلك هي أسمى من قيم رد الفعل والاستجابة المحض.

د) قيم حال النفس، وقيم السلوك، وقيم النجاح.

هـ) قيم القصد، وقيم الحال.

و) قيم الأساس، وقيم الشكل، وقيم العلاقة.

ز) القيم الفردية، والقيم الجماعية.

حـ) القيم بذاتها، والقيم بالتبعية.

ويتدرج شيلر في ترتيب القيم على النحو التالي:

١ ـ قيم الملائم أو اللذيذ.

٢ ـ قيم الحساسية الحيوية

٣ ـ القيم الروحية مثل القيم الجمالية، وقيم العدالة، وقيم المعرفة

٤ ـ قيم ما هو مقدس. والقيم المندرجة تحت هذه الكيفية ذات طابع خاص وهو أنها لا توجد إلا في الامور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة.

٣ ـ فلسفة الدين:

يميّز ماكس شيلر بين ثلاثة أنواع من العلم بالله وهي: المعرفة الميتافيزيقية العقلية بالله، المعرفة الطبيعية بالله، المعرفة الوضعية بالله.

وتقوم المعرفة الميتافيزيقية العقلية على التمييز بين الوجود النسبي والوجود المطلق أي الموجود بذاته ens a se والأول يجمع بين الوجود والعدم، وهو يتوقف على الوجود المطلق والوجود المطلق هو العلة الأولى، وعلة العالم، بينما الوجود النسبي وجود ممكن عارض Kontingent.

أما المعرفة بالله الطبيعية والوضعية فتقومان على الفعل الديني، وهو فعل نسيج وحده، لا يمكن ردّه إلى أية ظاهرة نفسية، ولا يستطيع المرء تعريفه إلا بواسطة سرد أنواع الموضوعات المعطاة في هذا الفعل، وهي موضوعات من نوع ما هو الهي، والالهي مطلق ومقدّس.

وفينومينولوجيا الدين تسعى لفهم الطبيعة النهائية لما هو الهي ومقدس. ودراسة تجليات الألوهية في الشؤون الانسّانية، وتحليل فعل الايمان. الانسان بطبعه يبحث عن الله، إنه باحث عن الله Gottesucher الشعائر الدينية مثل الصلاة والتضحية، تنبع من صميم الانسان. والله يقابل الانسان في منتصف الطريق إليه.

٤ ـ نظرية المعرفة وسوسيولوجيا المعرفة:

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فإن شيلر يقرر أنه لا توجد معرفة محضة وذلك أن المعرفة لا توجد لذاتها، أي لمجرد المعرفة والتأمل، بل هي تهدف دائما إلى الفعل، إلى بناء الوجود

الانساني. وليست المعرفة علاقة ثابتة بين الانسان والوجود، بل ينبغي أن تفسّر على أنها نوع من السلوك المتكيّف الاجتماعي والتاريخي، بل والبيولوجي.

وتبعا لذلك، يقسّم شيلر المعرفة إلى ثلاثة أنماط، وفقا لوظائفها:

١ ـ النمط الأول هو المعرفة العلمية، وهي تهدف إلى السيطرة على الطبيعة وضبطها واستغلالها تكنولوجيا. وهذه المعرفة تتناول الجزئيات.

٢ ـ والنمط الثاني يشبه ما يسميه أرسطو بـ «الفلسفة الأولى» أي معرفة الماهيات ومقولات الوجود التي هي أعمّ المفهومات. ولا تقوم هذه المعرفة بالضرورة على موضوعات واقعية، بل قد تتناول أيضا موضوعات خيالية: كما هي الحال في الرياضيات.

٣ ـ والنمط الثالث هو معرفة الموجود بما هو موجود، والنجاة والخلاص، وتبدأ هذه المعرفة بالسؤال عن طبيعة الانسان، وهي ليست ممكنة إلا بفضل النمطين الأول والثاني.

والانسان يتصور على خمسة أنحاء:

١ ـ الأول لا يقوم على العلم ولا على الفلسفة، بل على الدين.

٢ ـ والثاني هو تصور الانسان على أنه عاقل homo sapiens...

٣ ـ والثالث هو الانسان الصانع homo faber، وتلك هي نظرية الوضعيين والبرجماتيين.

٤ ـ والرابع النظرة إلى الانسان المستمدة من تشاؤم شوبنهور وتنظر إلى الانسان على أنه كائن مضمحل تخلى عن الحياة.

٥ ـ الخامس النظرة إلى الانسان على أساس «الانسان الأعلى» وهي نظرة مستمدة من نيتشه.

مؤلفاته

— Die Transzendale und die psychologische Methode Leipzig, 1900.

— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

— Vom Umsturz derWerte2Bde, Leipzig, 1919.

— Wesen und Formen der Sympathie, Halle, 1923.

— Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.

— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 Bde, Leipzig, 1924.

— Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926.

— Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928.

— Mensch und Geschichto, 1929.

— Nachgelassene Schriften, Bd. 1 Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin, 1933.

وقد أشرفت ماريا شيلر على طبع مجموع مؤلفاته بعنوان: Gesammelte Werke, 10 Bde. وقد ظهرت في برن Bern بسويسرة.

مراجع

— Erich Przyware: Religionsbegründung: Max Scheler, J.H. Newman. Freiburg in Breisgau, 1923.

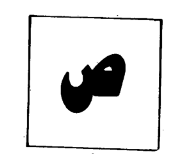
— J. Heber: Das problem der Erkenntnis in der Religions philosophie Max Schelers. Hamburg, 1931.

— G. Kraenzlin: Max Schelers phänomenologische systematik. Leipzig, 1934.

— T. Kransack: Max Scheler, Berlin, 1949.

— Maurice Dufour: La philosophie de Max Scheler. Paris. P.U.F.

— Maurice Dufour: La philosophie de la religion chez Max Scheler, Paris P.U.F.


ص



الصانع

Δημιουργος , Demiurge

اللفظ اليوناني معناه: صانع، صاحب مهنة؛ أو حرفة. أما أول من أدخله في الاصطلاح الفلسفي فهو أفلاطون في محاورة طيماوس حيث يتحدث عن «ضانع» ينظم ويرتب العالم وفقاً لخطة كاملة وهو الذي يحوّل الفساد والفوضى الأزلية إلى كون منظم محكم. وشأنه شأن أي صانع إنساني، نجده ينظم مادة موجودة من قبل، ولا يخلقها من العدم. وهو يشكل هذه المادة الأولى وفقاً لنموذج المصدر السرمدي المعقول. وأول ما يصنعه هو الآلهة الأخرى ونفس العالم والجزء الخالد في النفس الإنسانية. وهؤلاء الآلهة يتممون حينئذ سائر الأعمال المحتاج إليها لترتيب العالم، بما في ذلك صنع الأبدان الإنسانية.

الصانع في صنعه هذا يصادف صعوبات بسبب الضرورة *ἀναγκή*، تماماً مثلما يلقى الصانع الإنسان صعوبة من جانب المادة التي يستعملها في صناعته.

ويقول Paul Shory «إن الأداة الفنية الرئيسية في محاورة «طيماوس» هي الصانع. إنه ليس مبدأ ميتافيزيقاً مجرداً. بل هو في وقت واحد تجسيد لتصور أفلاطون الأخير عنده، وهو تصور غاية فنية في مقابل الصدفة الخالية من القانون أو الاتفاق الاصطلاحي التحكمي وتجسيد للنزعة المرجوة الخالصة التي ربطها الشعراء المتدينون الكبار في الجيل السابق بالإله زيوس. إنه الصانع العلمي في محاورة «قراطيلوس»، وهو تجسُّد مبدأ العلة في محاورة «فيلا بوس»... لكنه لم يعد ينظر إليه على أنه تجريد، بل على أنه الله الحقيقي الذي سحق القهر والظلم الذي كان يسود العالم. وهو ربّ السموات والأرض، والباقي في وحدة ثابتة لا تتغير، غير متأثر بتجديفات الشعراء المشبهة» («ماذا قال أفلاطون» ص ٣٤٩، جامعة شيكاغو سنة ١٩٣٣).

وقد استعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الصانع» للدلالة على الله، دون أن يكون هناك أي ارتباط في المعنى بين مفهومهم للصانع ومفهوم الصانع عند أفلاطون. ومن النصوص الدالة على استعمالهم هذا قول الغزالي في أول المسألة الثالثة من كتاب «التهافت»: «اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً، وأن الله تعالى هو صانع العالم، وأن العالم فعله وصنعه». («تهافت الفلاسفة» ص ١٣٤، القاهرة، طبعة دار المعارف).

وفي الفلسفة اليهودية نجد فيلون يستخدم لفظ «الصانع» *Δημιουργός* على نحو ما يستعمله أفلاطون، مع أن الترجمة السبعينية «للعهد القديم» من الكتاب المقدس تحاشت استعمال هذا اللفظ للدلالة على الله. ونجده يشبه صنع العالم ببناء البيت (راجع كتابه De Opificio mundi 5).

وفي كتب الغنوص يرد أن «النوس» (= العقل) بوصفه أقنوم تجلي الإله الأعلى - هو «الصانع».

ويميز نومنيوس الأفامي (القرن الثاني بعد الميلاد) بين الإله الأعلى، ويتلوه «الصانع»، ويتلوه العالم.

في الفلسفة اليونانية، وخصوصاً عند أفلاطون يطلق هذا اللفظ *Δημιουργός* على الله أو بالأحرى على المبدأ المنظم للكون. فهو الذي يشكل المادة، ويعطيها صورة. إنه لا يخلق

المادة، وإنما يشكلها فقط على نموذج الصور أو المثل («طيماوس» ٢٨ جـ).

وفي الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند ابن سينا، يستعمل لفظ «الصانع» للدلالة على الله الخالق المدبّر.

وقد انتقلت فكرة الصانع من أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى التيارات الغنوصية، وفي كلتيهما ينظر إلى الصانع على أنه ألوهية خاضعة لإله أعلى، وعلى أنه وسيط بين الإله الأعلى وبين العالم.

والغنوصيون، وعلى رأسهم فالنتان، يضعون الصانع في مرتبة أدنى من الأيونات الخيرة، ويزعمون أنه في أفعاله هو علة الشرور في العالم. ونومينوس Numenius يصفه بأنه إله ثانوي، وإله صانع (راجع شرح برقلس على «طيماوس» ٢: ٩٣، ويوسبيوس: «التمهيد إلى الانجيل» ١٤: ١٥).

لكن أفلوطين يهاجم تصور الغنوصية هذا لأنهم ينسبون إلى علة ايجابية، هي الصانع، وجود الشر -وهو سلبي- في العالم، ولأنهم يعدون الصانع أقنوماً، إلى جانب الواحد و«النوس» والنفس (راجع «التساعات»، التساع الثاني ٩: ٦، ٣: ١٨).

مراجع

راجع الكتب الرئيسية عن أفلاطون. وكدراسات خاصة راجع:

- K. F. Doherty: «The Demiurge and the Good in Plato», in N. Schol. 1961, pp. 510- 24.

- M. Legido Lopez. El Problema de Dios en Platon. La Téologia deldemiurgo. Salamanca,1963.

- K. Ambelain: La notion gnostique du Démiurge dans les Ecritures et les Traditions judéo- Chrétiennes. Paris, 1959.

الصدور = الفيض

Emanation (G. *ἀπόρροια*)

هو العلاقة بين الواحد وبين الموجودات المنبثقة عنه؛ وهو أيضاً العلاقة بين الموجودات العليا وبين الموجودات الدنيا في نظام ترتيبي للموجودات. وأفلوطين يشبه هذه العلاقة بتلك القائمة بين الشمس وما يصدر عنها من أشعة، لكن أفلوطين يوضح هذا المعنى بأن هذا الصدور عن الواحد لا يترتب عليه تغير ولا كثرة في الواحد. (راجع تحديدنا للصدور عند أفلوطين في كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» ص ١٣٢ ط٥ سنة ١٩٧٩).

وقد قال بالصدور الغنوصيون، كما نجد بذور مذهب الصدور عند أفلوطرخس وفيلون اليهودي وإن تجنبا استعمال كلمة *ἀπόρροια* على أن أفلوطين هو الآخر نادراً ما يستعمل التعبير *ἀπόρροια* أو *ἀπόρροη* (في التساع الثاني: ١، ٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨؛ التساع الثاني: ١، ٤، ٢، ٤، الثاني ٣، ٢، ٧، وكثيراً ما يستعمل التعبير (يفعل، يصنع) للدلالة على فعل «الواحد». ويحدد مبدأ الصدور بأنه لا يعاني أي نقص ولا زيادة في عملية الصدور بل هو تام منذ البداية وإلى الأبد. وهو في وحدة تامة وبساطة تامة.

وعن أفلوطين أخذ الفلاسفة الإسلاميون فكرة الصدور، ويسمونها أيضاً «الفيض». والفارابي يقول في الفصل السابع من «آراء أهل المدينة الفاضلة» وعنوانه: «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه»: «الأول هو الذي عنه وُجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هو عليه من الوجود الذي بعضه يشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... ولا... يحتاج في أن يفيض عن وجوده شيء آخر - إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه... ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً» («آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٥٥-٥٦، بيروت سنة ١٩٧٣).

وقد أخذ بمذهب الصدور هذا ابن سينا، وعارضه ابن رشد بشدة، (راجع خصوصاً «تهافت التهافت») أما ابن سينا فقد قال به على أساس المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد؛ وأما ابن رشد فيرى، على العكس، أن الواحد ما دامت لديه القدرة، فإنه تصدر عنه كثرة.

ومن ثم، وفي العصور الوسطى الأوروبية ، أصبح

التعارض حاداً بين نظرية الصدور ونظرية الخلق. وقد قال بالصدور من بين هؤلاء، يوحنا اسكوت اريوجنا (De di- vision e naturae III, 17). وفسر توما الأكويني الصدور على أساس فكرة المشاركة (راجع شرحه على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو VIII, L.II). ونفس التفسير نجده عند السيد أكهرت (Lateinische Werke, 3, 218, 13 f.).

والصدور يقال إذن في مقابل:

١ ـ الخلق، لأن المخلوق منفصل تماماً عن الخالق، ولأن الخلق يتم إما من العدم، أو من مادة سابقة موجودة منذ الأزل إلى جانب المبدأ الخالق.

٢ ـ والتطور، لأن التطور عملية تجري في زمان وتمضي من الأقل كمالاً إلى الأكمل، فالتطور يضاد تماما الصدور لأن الصدور يمضي من الأكمل إلى الأنقص، كما أنه في التطور يجري التغير على المبدأ، بينما في الصدور يظل المبدأ في كماله وتمامه.

وثم تشابه بين الصدور وبين الحلول Panthéisme، لكن بينهما فارقاً جلياً يقوم في كون المبدأ باطناً ومحايثاً هو نفسه في الكون عند أصحاب مذهب الحلول، بينما الأمر ليس كذلك في الصدور كما بينا من قبل، ولهذا فإن من الأفضل التمييز الواضح بين الصدور والحلول.

مراجع

- I. Ratzinger: «Emanation», in Reallexikon für Antike und Chritentum, Stuttgart , 1959, pp. 1219- 1228.
- H. Dörrie: art. «Emanation», in Religion in geschichte und Gegenwart, II (1958), p. 449 f.
- Colpe, art. «Inosis», in Rel. Gesch. Gegen; II (1958), p. 1648- 1661.
- T.P. Roeser: «Emanation and Creation», in New Scholasticism, 19 (1945), p. 85- 116.

صفات الله

Attributs de Dieu

صفات الله هي كل ما يمكن أن يوصف به الله.

وبالمعنى المحدود هي الكمالات التي تطلق على الله.

وقد اهتم المتكلمون المسلمون اهتماماً بالغاً بمسألة صفات الله ودار جدلهم حول نقطتين رئيسيتين هما: ١) ما هي هذه الصفات؟ ٢) وهل الصفات هي عين ذات الله، أو زائدة عليها؟

ففي ما يتعلق بالنقطة الثانية قالت المعتزلة إن «الله تعالى قديم، والقِدَم أخصّ وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحكمة، هي صفات قديمة ومعان قائمة لأنه لو شاركته الصفات في القِدَم ـ الذي هو أخص الوصف ـ لشاركته في الإلهية» (الشهرستاني: الملل والنحل» جـ١ص ٥٥، بهامش «الفِصَل» لابن حزم). وقال أبو الهذيل العلّاف ـ من كبار المعتزلة «إن صفات الله هي ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هو ذاته، وإن الله عالم بعلم هو هو.

وعلى عكس ذلك يرى الأشاعرة ـ أتباع أبي الحسن الأشعري ـ إذ يرون أن صفات الله قائمة بذاته، أي أنها ليست ذاته، ولا غير ذاته، إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، أو عالماً بغير علم، أو قادراً بغير قدرة، أو مريداً بغير إرادة. بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيّ بحياة. إن صفات الله قائمة بذاته، وأزلية. يقول الأشعري ـ كما أورده الشهرستاني (الكتاب نفسه جـ١ ص١٣٢) ـ إن صفات الله «أزلية قائمة بذاته. لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غير.»

ويقسّم أبو المعالي الجويني صفات الله إلى نوعين: نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي اللازمة لذات الشيء، أي الصفة الذاتية، المنبثقة عن الذات، وهي غير معللة بعلل قائمة بذات الموصوف. أما الصفة المعنوية فهي الحكم الثابت للموصوف بها، وهو معلّل بعلل قائمة بالموصوف. مثال الصفة النفسية: كون الجسم متحيزاً، أي يشغل حيزاً، فهذه الصفة غير معللة بعلة زائدة على الجوهر. ومثال الصفة المعنوية: كون العالم عالماً، فهذه الصفة معلّلة بالعلم القائم في العالم.

وكان المعتزلة يقسمون الصفات إلى: صفة ذات، مثل الحياة؛ وصفة فعل، مثل أن الله جواد، كريم، خالق، إلخ.

[راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «مذاهب

الإسلاميين»، جـ١، بيروت ط١، سنة ١٩٧١).

كذلك تناول مسألة «صفات الله» فلاسفة العصور الوسطى الأوربية. ونجتزىء ها هنا بذكر رأي القديس توما. يرى توما أن من المستحيل على العقل الإنساني أن يعرف ماهية الله، لأن الله معقول صرف. ولكن يمكن معرفة صفات الله بطريق سلبي، بأن ننفي عن الله كلَّ ما لا يليق بمقام الألوهية من صفات، فننفي عنه الحركة والتغير والانفعال والتركيب، وفي مقابل ذلك نصفه بأنه ثابت، وأنه فعل محض، بسيط، ويمكن معرفة صفات الله عن طريق آخر، هو قياس النظير Per analogiam ذلك أن كل علّة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها، لأن المعلول صادر عن العلة. لكن يجب أن نلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة، لكنه لا يساويها في درجة الشبه. كما أن كل صفة في المعلول ليس من الضروري أن توجد في العلة، لأن المعلول بحكم مرتبته في الوجود يتصف بصفات لا تليق بالعلة.

ومن هنا ينبغي - في نظر توما - أن ننظر في صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية. وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير، لكن بنسبة أكبر جداً مما يتحقق للمعلول، فننسب إلى الله صفات الكمال الموجودة في المخلوق، لكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر: «فوق»: فالله عالم بعلم فوق العلم، حيٌّ بحياة فوق الحياة، قادر بقدرة فوق القدرة، إلخ.

[راجع «الخلاصة اللاهوتية» لتوما Sum. Theolog. I q . 3- 26 -18 ,14]

مراجع

عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ١، بيروت سنة ١٩٧١.

عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ط١، القاهرة سنة ١٩٦٢

أبو حامد الغزالي: المقصد الاسمى في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

- Harry Wolfson «Avicenna, al-Gazzli and Averroes on divine attributes», in Homenaje a Millas Vallicrosa II, 1956, pp. 545- 571.

Et Gilson: Le Thomisme.

Et. Gilson: La Philosophie de St. Bonaventure.

صورة

forme (F), forma (L.) *εἶδος* **(G.)**

أ - في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

الصورة هي الشكل الباطن غير المرئي لشيء ما، أعني ماهيته، أي ما يجعل الشيء هو هو. وبهذا المعنى يستعمل أفلاطون لفظتي εἶδος و ἰδέα بيد أنه يرى أن الصورة ليست صادرة عن باطن الشيء، بل هي هابطة إليه من ملكوت الصور العالي على العالم السفلي. وما يكون هوية الشيء أو ماهيته هو مشاركته في الصور أو المثل. (عن نظرية الصور أو المثل راجع من محاورات أفلاطون: «فيدون»، فدرس»، «السياسة» (م٥ - م٧)، «طيماوس»). فأفلاطون يقول إذن ان الصور مفارقة.

وفي هذا يختلف مع أرسطو الذي يؤكد اقتران الصورة بالهيولى بحيث لا يفترقان. والصورة عند أرسطو هي إحدى العلل الأربع للشيء: الصورة، الهيولى (المادة)، الفاعل، الغاية. فالمنضدة: صورتها هي الشكل الذي يعطيه إياها النجار، ومادتها هي الخشب، وفاعلها هو النجار، والغاية منها إمكان وضع أشياء على سطح مرتفع.

وعند أرسطو أيضاً أن الصورة هي موضوع العلم. ثم إن التغير يقتضي القول بوجود الصورة، إذ التغير يفترض دائماً غاية يتجه إليها، وهذه الغاية هي الصورة، فالصورة هي غاية كل تغير أو الكمال لكل تغير.

وفي العصور الوسطى الأوروبية اهتم الاسكلائيون بالبحث التفصيلي في مختلف أصناف «الصور» formae، فميزوا:

١) الصور الصناعية، مثل صورة المنضدة أو التمثال،

٢) الصور الطبيعية، مثل النفس بوصفها صورة الجسم العضوي.

٣) الصور الجوهرية وهي تلك التي تقوم الجواهر المادية.

٤) الصور العَرَضية، وهي التي تضاف إلى الجواهر المادية لتميزها ظاهرياً، مثل الألوان.

٥) الصور المحضة أو المفارقة، وتتميز بأنها أفعال محضة.

ب) في المنطق:

يفرق المنطق في العصور الوسطى الأوربية بين «صورة الحكم» و«مادة الحكم». فمادة الحكم هي ما يتغير فيه، فمثلاً في الحكم: «سقراط هو حكيم» نجد أن«سقراط»و «حكيم» يتغيران ، بينما الرابطة «هو» تبقى في حكم حملي موجب، فهذا الذي يبقى يسمى «صورة الحكم». فالرابطة في الحكم الحملي وكذلك في الحكم الشرطي تنتسب إلى صورة الحكم.

وفي المنطق الرياضي تطلق «الصورة» على الجزء «الثابت» في القضية، و«المادة» على الجزء «المتغير» في القضية؛ وبعبارة أخرى: الصورة هي «الثوابت» والمادة هي «المتغيرات» في القضايا فمثلاً في القضية: «كل انسان هو فان». يقال عن «كل» و«هو» إنهما «ثابتان»؛ ويقال عن «إنسان» و«فان»إنهما «متغيران»، أو الأولان هما صورة القضية، والأخيران هما مادة القضية.

الصيرورة

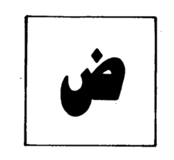
Devenir (F. E.), Werden,(G.), Becoming (E)

هو كون الموجود في حال تغيرٍ مستمر.

ومشكلة الصيرورة أثيرت في الفكر اليوناني قبل سقراط على هذا النحو: هل الوجود في حال ثبات، أو في حال صيرورة؟ قال بالرأي الأول الإيليون، وبالرأي الثاني هيرقليطس. وحاول الفيثاغوريون الجمع بين الرأيين فقالوا إن الموجودات في حال صيرورة، لكنها في صيرورتها تخضع لقوانين رياضية ثابتة.

والاتجاه العام عند أفلاطون هو النظر إلى المحسوسات على أنها في حال صيرورة، بوصفها نسخاً من الصور أو المثل. والوجود المضاد عنده ليس موجوداً بالمعنى الحقيقي؛ وإنما وجود الصور، وهو وجود ثابت، هو الحقيقي والأحق باسم الوجود.




ض





الضرب

في المنطق:

١ـ في القياس: الضرب هو الهيئة الحاصلة عن اجتماع الصغرى والكبرى في القياس باعتبار الأسوار، أي اعتبار الكم والكيف في المقدمات.

وعدد الأضرب المنتجة هي: أربعة في الشكل الأول، أربعة في الشكل الثاني، ستة في الشكل الثالث، وخمسة في الشكل الرابع.

٢ـ في المنطق الرياضي:

ضرب صنف في صنف آخر هو استخراج الصنف المشترك بينهما، فإذا ضربنا مثلاً الصنف «أساتذة» في الصنف «شعراء»، فإن الناتج هو الصنف الجامع بين الأستاذية وقول الشعر، أي صنف: «الشعراء الأساتذة» أو «الأساتذة الشعراء».

ويعرّف حاصل الضرب المنطقي هكذا:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف المتضمَّن في كلٍّ منهما، والمتضمِّن لكل صنفٍ متضمَّنٍ في كل منهما.

أو بعبارة أخرى:

حاصل الضرب المنطقي لصنفين هو الصنف الذي يكون جزءاً من كل واحدٍ منهما، ويعمُّ كلَّ صنف يكون جزءاً من كل واحد منهما.

[راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، ط٤، الكويت سنة ١٩٧٧].

الضرورة

Nécessité

أ ـ تطلق الضرورة أولاً على القوانين: فإن كان القانون مدنياً أو أخلاقياً سميت الضرورة إلزاماً **Obligation**. وإن كانت الضرورة فيزيائية كان القانون قانوناً طبيعياً، مثل قانون سقوط الأجسام، قانون الجاذبية، إلخ. فالقانون الطبيعي (أو العلمي) يفرض نفسه بدقة ويحكم الظواهر التي تتعلق به، فلا يمكنها الإفلات منه.

بـ ـ وتقال الضرورة في اللاهوت على واجب الموجود. ذلك أن الموجود إما واقعي أو ممكن، أو ضروري. والضروري هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن. والله هو وحده الموجود الذي يتصف بهذه الصفة. يقول ابن سينا: «كل وجود للشيء فإما واجب، وإما غير واجب. فالواجب هو الذي يكون له دائمًا، وكل ذلك إما بذاته، وإما لهبغيره. كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل أن يكون وجوده يجب بغيره. وينعكس: كل ما يجب وجوده لا عن ذاته، فإذا أعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها، وإلا لكان لذاته واجب الوجود؛ ولم يمتنع وجودها، وإلا لكان ممتنع الوجود لذاته فلم يوجد إلا عن غيره. فإذن وجوده لذاته ممكن.» («عيون الحكمة» ص٥٥ بنشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٣).

ويقال عن شيء أو عن موقف إنه ضروري بشرط إذا

كان من الضروري وجوده أو حدوثه متى ما تحقق شرط. فمثلاً في القياس: متى ما وضعنا مقدمتين لزم عنهما قول لا محالة؛ فهذا اللازم ضروري بشرط وضع المقدمات على النحو الذي تقتضيه قواعد القياس. مثال آخر: غليان الماء في درجة مائة عند مستوى سطح البحر ضروري بشرط الدرجات المائة المئوية.

وقد عارض فكرة ضرورة قوانين الطبيعة اميل بوترو في رسالته المشهورة وعنوانها: «في عدم ضرورة قوانين الطبيعة» (سنة ١٨٧٤).

الضروري

Nécessaire

ينقسم الضروري إلى: ضروري عقلاً، وضروري طبعاً.

أما الضروري عقلاً أو الضرورة المنطقية فهو النتيجة المستخلصة من مقدمات، والضروري طبعاً أو فزيائياً هو الضروري بالغير، أي المشروط بشيء خارج عنه، وينشأ عن طريق العلية، وسبب وجوده ليس من ذاته، بل من غيره، ولهذا فإن ضرورة نسبته إلى هذا الغير.

والضروري يفترض مقدماً: الامكان والواقع.

والضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

ويقول كنت إن «كل شيء ضروري اما مطلقاً واما بشرط» (تعليق رقم ٥١٩٦). ويقول أيضاً «إن كل ضرورة هي إما منطقية، أو واقعية. فالأولى عقلية، والثانية تجريبية» (تعليق رقم ٣٧٦٧). «والضرورة إما ضرورة الأحكام، وإما ضرورة الأشياء» (رقم ٤٠٣٥) «والضرورة هي في كل النواحي شرط لإمكان الأشياء» و«الضرورة المطلقة تصور حَدْسِيّ، إذ بدونها لا يمكن حدوث أي تمام في سلسلة العرضيات» (رقم ٣٣ ٤٠).

والضروري يقال في مقابل الممكن، ويقال في مقابل المستحيل.

وتقال الضرورة أحياناً على الحتمية.

وفيما يتصل بالله ينعت بأنه واجب الوجود. ذلك أن الموجودات كلها ممكنة، أما الله فهو وحده واجب (=ضروري) الوجود، لأنه لو كان وجودها ضرورياً من ذاتها، لما كانت في حاجة إلى الله كي توجد. والقديس توما يعرّف وجوب وجود الله على أساس الهوية بين ماهيته ووجوده. أما ديكارت واسبينوزا فيتصورون أن الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أن ماهيته هي بحيث تقتضي وجوده بالضرورة. ويؤكد ديكارت أن وجود الله لا يتميز من ماهيته.

وعلى أساس التفرقة بين الواجب والممكن أقام الفارابي برهاناً على وجود الله، صاغه ابن سينا في كتاب «النجاة» هكذا: «لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فإما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود» («النجاة» ص ٢٣٥، القاهرة سنة ١٩٣٨).

راجع تفصيل ذلك في مادة: ابن سينا

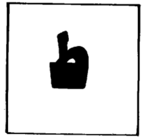
مراجع

- Platon: Lois, liv. X.
- Aristote: **Physique**, l. VIII, e. 1- 6.

  Aristote: **Métaphysique,** l. IX, c. 8; l. XII, e. 6- 7.
- St. Thomas d'aquin : **Summa Theologica,** Partie I, Q2; Q8,A1; Q19, A5, resp. 3; Q44, A1; Q65; Q104, AA, 1- 2.
- Descartes: Discours, partie IV

  Descartes: **Méditations**

  Descartes: Objectons et réponses
- Spinoza: Ethique, partie I, déf. 1, 3, 78; prop. 5- 11; 19- 20, 34.





ط

الطاقة

Energie

تطلق في الفيزياء على قدرة الجسم؛ أو نظام فزيائي، على إنجاز شغل أو التغلب على عائق.

وكان أرسطو يطلق كلمة *ἐνεργία* على الحالة الفعلية التي ينتقل إليها الموجود من حيث كان بالقوة- أي على سبيل الإمكان- في هذه الحالة. («الطبيعة» ص ١٩١ب س٢٨، ص ٢٥٥ أ س ٣٥؛ «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٤٨ أس٢٥، ص ١٠٤٩ بس٥). وهذا التقابل هو بين «ما يقال بالقوة، وما يقال بالفعل».

أما الاستعمال الحديث لكلمة énergie فيرجع إلى G. Bernoulli الذي استخدمها بمناسبة الكلام عن توازن القوى الممكنة فقال: «في كل توازن قوى فإن مجموع الطاقات الموجبة énergies affirmatives سيكون مساوياً لمجموع القوى السالبة» ومن ثم صارت من المفهومات الشائعة في الميكانيكا.

ولم تأخذ فكرة الطاقة مكانتها الهامة إلا خلال القرن التاسع عشر، حينما اكتشف مبدأ حفظ الطاقة.

وأسهم في تعميق مفهوم الطاقة أربعة عوامل:

١ ـ البحث في حقيقة الحرارة،
٢ ـ دراسة تبادل (تغير) المادة في الكائنات العضوية الحية؛
٣ ـ التوسع في البحث الفيزيائي إلى ميادين غير فزيائية.
٤ ـ فلسفة الطبيعة عند شلنج واستيفنز Steffens وأوكن Oken.

طبيعة

Nature (F., E.), natura (I.), natur (G.)

هذا اللفظ مشترك المعاني غامض جداً، مما دعا بعض علماء الطبيعة في القرن السابع عشر إلى تجنب استعماله.

لقد استعمله علماء الطبيعة بمعنى «كل ما هو مشاهد».

واستعمله السوفسطائيون في مقابل القانون، فوضعوا التقابل *Φύσις-νόμος* للتعبير عن القهر (القانون) في مقابل الطبع (الطبيعة)، وقالوا إن كل قانون يقهر ما هو طبيعي أو بالطبع.

وجاء أرسطو فقال إن «الإنسان مدني بالطبع» أي أنه موجود يحقق طبيعته في المدينة (المجتمع)، وذلك لأن الإنسان موجود ناطق بالطبع، أي أنه مقدر عليه أن يتفاهم مع أشباهه من الكائنات. لكن أرسطو يضع أحياناً تقابلاً بين الانسان والطبيعة، على أساس أن الطبيعة هي ما لم يصنعه الانسان. كذلك يضع تقابلاً بين. الطبيعة والنفس، فيتحدث عن حركات طبيعية وحركات قسرية: فالأولى مثل تحرك الحجر الساقط نحو مركز الأرض، والثانية مثل رفع هذا الحجر إلى أعلى بواسطة اليد أو بواسطة أية آلة.

وشيشرون، وبعض فلاسفة العصور الوسطى يضعون الطبيعة في مقابل الإرادة voluntas. ولكن توماس الأكويني يميز في الارادة نفسها بين «الميل الطبيعي» naturalis inclinatio وبين الميل الحرّ فيها، ويقول: «لا بد أن ما هو للموجود بالطبيعة وعلى نحو لا يتغير هو الأساس والمبدأ لسائر الأمور»

لأن طبيعة الشيء هي الأول فيه، وكل حركة تنشأ عن شيء لا يقبل التحرك» («الخلاصة اللاهوتية I, qu. 82, a. 1). ومعنى هذا أن توما يقول بوجود أصل ثابت في ارادة الانسان عنه تصدر أفعاله الحرة؛ أي ان الأفعال الارادية مزيج من أفعال الطبيعة الثابتة والارادة الحرة.

لكن أرسطو كان يرى أن للطبيعة نزوعاً أو ميلاً. فجاء فلاسفة العصر الحديث فأنكروا ذلك وكان وراء انكارهم اهتمامهم بالسيطرة على الطبيعة. وأسقطوا التفرقة بين الحركة الطبيعية، والحركة القسرية. كذلك أسقطوا التقابل بين الطبيعي والصناعي. وفي هذا يقول فولتير ساخراً في «حوار بين الفيلسوف والطبيعة»: تقول الطبيعة: «لقد أعطوني اسمًا لا يناسبني: سموني طبيعة، وأنا فن حقاً» (فولتير: «المعجم الفلسفي»). ومن قبله قال بسكال: «العادة طبيعة ثانية. أو ليس الأولى أن يقال إن الطبيعة ما هي إلا عادة ثانية؟» («الأفكار»، مجموع مؤلفاته، طبعة لافون، ص ٥١٤).

وابتداءً من القرن السادس عشر احتل تقابل آخر مكان الصدارة: هو التقابل بين الطبيعة وبين اللطف gratia، بين ما هو طبيعي وبين ما هو فوق الطبيعي Supernaturale. والتفرقة بين الطبيعة واللطف الإلهي هي محاولة لرد التقابل: الطبيعة- العمل، إلى تقابل بين مذهب القديس بولس ومذهب القديس يوحنا كما وردا في العهد الجديد من الكتاب المقدس، ومفاده أن الإنسان من حيث الواقع هو جسد، أي أنه لا يستطيع أن يصبح بنفسه ما يجب أن يكون مصيره. إنه يستطيع أن يريد، لكن تحقيق ما يريد ليس في استطاعته. وترك الإنسان لإرادته يسلم لها نفسه يؤدي إلى الشر. فلكي يكون الإنسان خيّراً يحتاج إلى تدخلٍ إلهي خاص يتمّ بتوسط يسوع؛ وهذا التدخل هو اللطف الإلهي.

وعند اسبينوزا تصبح الطبيعة هي الله؛ لكنه يميز بين الطبيعة الطابعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata. وسلوك الإنسان عنده ينبغي أن يفسَّر على نحو طبيعي: فحرية الفعل لا تقوم في التحرر من الجبرية، التي تسود الطبيعة، بل في إدراك الإنسان لعبوديته وقبوله لما يجري.

وفي القرن الثامن عشر ساد التقابل بين الطبيعة وبين الوضع القائم. فكتب هولباك Holbach كتابه: «نظام الطبيعة» وصاغ مورلي Morelli «قانون الطبيعة». وأخذت فكرة «القانون الطبيعي» في مقابل «القانون الوضعي»، و«الدين الطبيعي» في مقابل «الدين الوضعي» تسود الفكر القانوني واللاهوتي في ذلك القرن وفي القرن التالي له. وبنفس الروح دعا روسو إلى العودة إلى الطبيعة في مقابل المدنية. وهكذا نظر إلى الطبيعة على أنها الخيرة، وأن الحضارة والأوضاع المتوارثة هي الشر.

ولكن كان في مقابل هذا التيار تيار آخر بدأه هوبز حين جعل الخروج عن حال الطبيعة شرطاً أولياً للتحرر ومتطلباً أساسياً للعقل. وفي نفس الاتجاه قال كنت إن على الإنسان أن يخرج من حال الطبيعة الأخلاقي ابتغاء أن يصير عضواً في الهيئة الأخلاقية (كنت: «الدين في حدود العقل المحض»، نشرة كاسيرر، جـ٦ ص ٢٤١). ويؤكد في الوقت نفسه أن ايجاد هذه الحالة الاخلاقية هو «غرض الطبيعة نفسها» («أفكار من أجل تاريخ عام بالمعنى العالمي»، مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، جـ٨ ص ٢٧). والشاعر شلر يسير في نفس الأتجاه حين يرى أن الطريق إلى دولة القانون الذاتية هو انتقال من «دولة الطبيعة»، إلى «دولة العقل». (شلر: «رسائل عن التربية الجمالية للإنسان»، الرسالة رقم ٣).


ظ





الظاهريات

Phänomenologie (D), Phénomenologie (F)

كان J.H.Lambert هو أول من استعمل هذا اللفظ Phänomenologie وذلك في سنة ١٧٦٤، وتلاه أمانويل كنت ثم هيجل في عنوان كتابه الرئيسي Phän. des Geistes (سنة ١٨٠٧).

لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على مذهب في الفلسفة أسّسه هُسِرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وكان من أنصاره ماكس شيلر في المانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية بعامة.

والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها» zu den Sachen selbst، أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثر بالأحكام السابقة المتعلقة بها.

وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي، خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية، بحجة أن هذا المذهب التجريبي يخضع الوقائع إلى مقولات فقيرة وغير ملائمة.

كما يعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية لأنه يجرّد عالم الحياة ويضعه في صيغ شكلية جافة.

ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤية للواقع.

ويعارض القطعية ذات الصبغة الأفلاطونية لأنها تجعل من المعاني حقائق خارجة عمّا هو عيني.

ولكن مذهب الظاهريات كان منهجاً أكثر منه مذهباً. وهذا المنهج يقوم على «رؤية الماهية» Wesenschau في الشعور. في سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما، ابتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها.

وقد استهدف هذا المذهب تحقيق الأغراض التالية:

١) استعادة الفلسفة بوصفها علمًا دقيقاً Strenge Wissenschaft وذلك بالتقرير الدقيق لمصادراتها المنطقية النقدية، ابتغاء انقاذ الفلسفة من الأزمة التي أوقعتها فيها النزعة الانسانية الاوربية.

٢) والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معياريتين، إحداهما سلبية، والأخرى ايجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة Voraussetzungslosigkeit، وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأساكيم، وعادات علمية أو عملية- من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية. - وتقوم الخطوة الثانية في الالتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفائه المحض. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهرياني أن يواجه المعطيات وأن يتأمله بتمييز ووضوح ونزاهة ومتابعته بمرونة، وتحديد معالمه ومفاصله وأحواله.

٣) القصدية Intentionalität: والشعور يقوم في القصدية، أعني في التبادل ما بين الذات والموضوع. فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائمًا إلى مضمون واقعي موضوعي.

وبهذا يتم التوفيق بين المحايثة النفسانية والعلو المنطقي.

٤) الوضع بين أقواس أو تعليق الحكم epoché: وينطوي المنهج الظاهرياتي على تعليق الحكم بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المقولات، والمعاني، والماهيات والقيم والموضوعات الفردية، إلخ.

٥) وينتهي المنهج الظاهرياتي إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة تجاه المعطيات، وينبغي عليها ردّ هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور.

راجع المزيد في مادة: هسرل.

مراجع

- F. Kreis: Phänomenologie und Kritizismus, Tübingen, 1930.
- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn, 1931.
- E. Fink: Studien Zur Phänomenologie (1930- 1939). Den Haag, 1966.
- L. Landgrebe: Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949.
- A. Reinach: Was ist Phänomenologie ? München, 1951.
- J. F. Lyotard: La phénomenologie. Paris, 1954.
- H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement, 2 vols. Den Haag, 1960; 2 nd ed. 1966.
- P. Valori: Il metodo fenomenologico e la fandazione della filosofia. Roma, 1959.
- F. Costa: Cosa è la fenomenologia. Milano, 1962.
- E. W. Strauss: Phenomenology: Pure and Applied. Louvain, 1964.
- L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gutersloh, 1964.
- C. Sini: Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano, 1965.

ظن

opinion (F. E.), Opinio (L.)

كلمة «دوكسا» $\delta\acute{o}\xi\alpha$ اليونانية مشتقة من الفعل $\delta o\kappa\acute{\epsilon}\omega$ = يبدو، يلوح، يشبه أن يكون...

وفي الفلسفة تدل على الرأي الذاتي القائم على الإدراك الحسي؛ وتدل على ظلال المعاني للإدراك ابتداءً من الوهم حتى الرأي المشترك بين عامة الناس..

وميّز أفلاطون بين الـ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (= الظن) وبين المعرفة اليقينية، $\nu o\eta\sigma\iota\varsigma$ على أساس أن «الظن» يتعلق بعالم المحسوسات وهو محتمل وغير يقيني بينما الـ تتعلق بالمعقولات أو الصور، وهي معرفة يقينية. (راجع «السياسة» م٧ ص ٥٣٣ هـ، م٦ ص ٥١١د).

واستعملها أرسطو بمعنى الوهم في مقابل ما هو «حق» (راجع ما بعد الطبيعة) ص ١٠٧٤ ب ٣٥، «التحليلات» ٤٦ أ٨).

و«المظنونات»، هي أمورٌ يقع التصديق بها، لا على الثبات، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل، كقولنا: «إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة» - فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبني عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه» (الغزالي: «معيار العلم» ص ١٩٨، القاهرة، مطبعة المعارف).

الظاهر، الظاهرة

Erscheinen, Erscheinung (G.); le paraître, le phénomène (F.)

الظاهر هو ما يبدو لي. وقد تناول أفلاطون مشكلة الظاهر في محاورة «ثأيتاتوس» (١٥٢ أ). فلم يجعل منه مشكلة في المعرفة فحسب، بل وأيضاً مشكلة في الوجود. ومن ثم صارت مشكلة العلاقة بين الوجود والظاهر (أو الظهور) من المشاكل الابستمولوجية والانطولوجية في آنٍ واحد.

وكان جورج بيركلي أول فيلسوف في العصر الحديث أعاد البحث في مشكلة الظاهر على نحوٍ مفصل حادّ. فهو يقول على لسان هيلاس في مستهل الحوار الثالث في كتابه

«محاورات بين هيلاس وفيلونوس»: «كل ما تعرفه هو أن هذا الانتشار أو الظاهر موجود في عقلك. أماما هو هذا في مواجهة الحجر الحقيقي أو الشجرة الحقيقية، أقول لك: إن اللون والشكل والصلابة التي تدركها ليست الطبيعة الحقيقية، للأشياء، أو على الأقل مساوية لها. ويمكن أن يقال نفس الشيء عن سائر الأشياء أو الجواهر الجسمية التي يتألف منها العالم لا شيء منها له ما يشبه هذه الصفات التي أدركها بالحس» (جورج بيركلي: «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، المحاورة الثالثة في بدايتها).

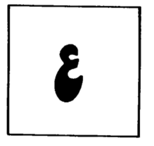
وكان لوك قد ميّز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء التي ندركها بالحس: فالصفات الأولية ترجع إلى الأشياء ذاتها، أما الصفات الثانوية فنحن الذين نعزوها إلى الأشياء بقدر ما ندركها بالحس. فجاء بيركلي فأنكر هذه التفرقة، لأنها لا تتفق مع التجربة، لأنه ما دامت الصفات الأولية لا تظهر لنا إلّا على شكل الصفات الثانوية، فإنها لا تكشف لنا شيئاً سوى ما تكشف عنه الصفات الثانوية. إن ما ينكشف لنا هو مجرد ظواهر. ولهذا فإن السؤال الباقي هو: ما معنى الظواهر؟ وهذا السؤال ينبغي حلّه دون أن نترك ميدان الظواهر. ومن هنا انتهى بيركلي إلى قولته المشهورة: «أن يكون موجوداً هو أن يكون مدركاً بالحس» esse est percipi. وهذا القول لا ينكر الوجود، بل يضعه في الإدراك. إنه لا يقول إننا أدركنا الوجود إدراكاً زائفاً، بل يقول إن الوجود لشيء هو أن يكون مدركاً؛ إن ماهيته تقوم في كونه مدركاً. إن الوجود ليس كياناً مجرداً قائماً في ذاته.

وجاء كنت فقرر أن عالم الوعي الإنساني هو عالم ظواهر.

مراجع

- E. Boirae: L'idée de phénomène. Paris, 1894.
- N. Goodman: The Structure of Appearance. Cambridge (Mass.),1951.
- H. Barth: Philosophy der Erscheinung, 2 Bde. Bàsel, 1947, und1959.




ع



٤

(مصطفى) عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية.

وهو مصطفى بن حسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرازق. وكان أبوه رأس أسرة عبد الرازق، التي كان جدها قد ولي قضاء البهنسا. وتعلم أبوه حسن في الأزهر نحواً من ثماني سنين أو تسع، وكان من شيوخه الشيخ الخضري الدمياطي، والشيخ الأشموني، والشيخ نصر الهوريني، وهو من أفاضل علماء الأزهر. وكان مجيداً لعلوم الأدب والنحو وعلوم اللغة، وكان يقرض الشعر، واستطاع «أن ينمي ثروة العائلة ويرفع اسمها، فكبر شأنه وعلا مقامه بين أهالي مديرية المنيا» (من مقدمة علي عبد الرازق لنشرته: «من آثار مصطفى عبد الرازق» ص١١، القاهرة سنة ١٩٥٧). وانتخب عضواً في مجلس النواب في عهد الخديوي اسماعيل نائباً عن مديرية المنيا. ولما حل مجلس النواب وانشىء بدله مجلس شورى القوانين سنة ١٨٨٤ انتخب عضواً فيه أيضاً عن مديرية المنيا وبقي فيه أكثر من ١٨ عاماً. واشترك مع محمد عبده في انشاء الجمعية الخيرية الاسلامية بالقاهرة، وقاموا بالدعوة إلى جمع التبرعات لانشاء مدرسة في بني مزار تابعة للجمعية الخيرية وأنشئت فعلاً. واشترك مع محمد باشا سليمان وعلي باشا شعراوي وابراهيم باشا سعيد وغيرهم في إنشاء حزب الأمة في أوائل سنة ١٩٠٧، وصار هو وكيل هذا الحزب، وكان حزب الأمة حزباً سياسياً معتدلاً بين حزب الوطنيين وبين المتعاونين مع الانجليز ومع الخديوي. وتوفى حسن باشا عبد الرازق في ١٩٠٧/١٢/٢٥.

أما الشيخ مصطفى ابنه فقد ولد في أبو جرج مركز بني مزار (مديرية المنيا في صعيد مصر الأوسط) «ولا يعرف على وجه قاطع يوم مولده ولا شهره ولا سنته. وتدل القرائن وما تداوله العائلة من أخبار وأحاديث على أن مولده كان حوالى سنة ١٨٨٥م. والتحق بكتّاب من كتاتيب البلد. . . ثم بادر والده فارسله إلى الجامع الأزهر ليتلقى العلم فيه، وسنه بين العاشرة والحادية عشرة.» ويدأ يمارس الكتابة الأدبية وقرض الشعر، ونشر مقالات في جريدة «المؤيد». ونظراً إلى الصداقة المتينة بين والده والشيخ محمد عبده، فقد نشأت العلاقة بين الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى، ولما عاد محمد عبده من أوربا، هنأه الشيخ مصطفى بقصيدة نشرت في مجلة «المنار» (١٩٠٣/١٠/٢٢).

وحصل الشيخ مصطفى على العالمية، وهي الدرجة النهائية في الدراسة بالأزهر، وبتقدير الدرجة الأولى، وذلك في يوليو سنة ١٩٠٨. في أثر ذلك انتدب في ١١ أغسطس سنة ١٩٠٨ للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه ما لبث أن استقال منها في ١٩٠٩/٣/١٦.

وقرر أن يسافر إلى فرنسا لاتمام دراسة اللغة الفرنسية التي كان قد بدأها في مصر في مدرسة عمل على إنشائها الشيخ عبد العزيز جاويش. فسافر إلى فرنسا في يونيو سنة ١٩٠٩، وكان يرافقه في سفره الأستاذ أحمد لطفي السيد (باشا). وأمضى الشيخ مصطفى في باريس «ثلاث سنوات متتابعات، فلم يَعد إلى مصر إلا في شهر يوليو سنة ١٩١٢. ولا شك في أن حياته في تلك السنوات قد غيّرت فيه كثيراً، وأنها كانت ذات أثر خطير في تاريخه». (الكتاب نفسه ص ٤٩). وقد كتب محمد كرد علي في مذكراته عن حياة الشيخ مصطفى في فرنسا فقال: «وسافر إلى باريس سنة ١٩٠٩، فتعلّم

الفرنسية، وحضر دروس الأستاذ دركهايم في الاجتماع، ودروساً في الآداب وتاريخها. وفي سنة ١٩١١ تحوّل إلى مدينة ليون ليشتغل مع الأستاذ أدوارد لامبير في دراسة أصول الشريعة الإسلامية. وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ جوبلو في تاريخ الفلسفة ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي. وتولى تدريس اللغة العربية في كلية ليون مكان مدرّسها الذي كان قد ندب للتدريس في الجامعة المصرية».

وجاء في ملف خدمته بالحكومة المصرية ما نصه: «كُلف، أثناء إقامته بمدينة ليون، بالتدريس بدلاً من جناب الأستاذ ڤييت، الذي كان منتدباً للتدريس بالجامعة المصرية القديمة. وقد أعدّ رسالة للتقدم بها لامتحان الدكتوراه في الآداب موضوعها الإمام الشافعي، أكبر مشرّعي الإسلام. وقد أخرج بالاشتراك مع المسيو برنار ميشيل ترجمة دقيقة بالفرنسية لكتاب الشيخ محمد عبده موضوعه «العقيدة الإسلامية».

وعاد من جديد إلى فرنسا في ١٩١٢/١٠/١٢ فأقام في باريس وفي ليون بخاصة. وفي ١٩١٤/٢/١٩ أصيب بحالة بسيطة من حالات السلّ، فدخل مستشفى للأمراض الصدرية في ضواحي ليون. وانصرف إلى تحبير مذكراته اليومية يودع فيها ذات نفسه ودخائل حياته وحوادث يومه. وفي هذه الأثناء بدأ يكتب مقالات (بعنوان) «صفحات من سِفر الحياة.».

لكنه لم ينشر من «مذكراته» هذه إلاّ صفحات قليلة أثناء حياته، وتركها مخطوطة لدى أسرته بعد وفاته. ولم ينشر أخوه علي عبد الرازق هذه المذكرات لأنه رأى «أن ذلك حق خالص لأولاده وذريته» (ص ٥١ من مقدمة كتاب «من آثار مصطفى عبد الرازق»). ورغم مرور أكثر من ٣٥ عاماً على وفاته لم ينشرها أحد من أولاده حتى الآن، وهو أمر يدعو إلى الأسف الشديد. ولو كنت علمت بوجودها أثناء حياته لتلطفت إليه ودفعته إلى نشرها كما فعلت مع كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي لولاي لظل حبيس المخطوط حتى الآن.

واستمر في المستشفى إلى أواخر عام سنة ١٩١٤ حين اضطر إلى العودة إلى مصر بعد قيام الحرب العالمية الأولى في يوليو سنة ١٩١٤ وعودة معظم المصريين المقيمين في أوربا.

ولما عاد إلى مصر أخذ يكتب مقالات أدبية في مجلة «السفور» طوال أكثر من عامين. وفي أوائل اكتوبر سنة ١٩١٥ عين موظفاً في المجلس الأعلى للأزهر، فلم يرق ذلك للأزهريين نظراً إلى تحرر الشيخ مصطفى ومقالاته الحرّة في مجلة «السفور»، وازداد له عداوة لما أن عين سكرتيراً للمجلس الأعلى للأزهر، فاضطر بسبب دسائسهم إلى الاستقالة، لكنه ما لبث أن عدل عنها بتدخل من حسين رشدي باشا رئيس الوزراء.

ولما قامت ثورة سنة ١٩١٩ تألف الحزب الديمقراطي وكان أكثر رجاله من جماعة مجلة «السفور»، فكان فيه الشيخ مصطفى من الأعضاء البارزين النشيطين. وطلب إليه سعد زغلول أن يشترك في الوفد المسافر إلى فرنسا لعرض قضية مصر على مؤتمر فرساي، لكن أسرته رفضت هذا العرض.

ولإبعاده عن الأزهر، صدر قرار من مجلس الوزراء في ١٩٢٠/٩/٤ بتعيينه مفتشاً بالمحاكم الشرعية.

وفي أواخر عام ١٩٢٧ عرض عليه أن ينقل من تفتيش المحاكم الشرعية إلى وظيفة أستاذ مساعد للفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية، فنقل إليها من أول نوفمبر سنة ١٩٢٧.

ثم صار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الإسلامية في أول اكتوبر سنة ١٩٣٥، وظل في هذا المنصب حتى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حين عين وزيراً للأوقاف في وزارة يرئسها محمد محمود باشا. واستمر وزيراً للأوقاف من ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حتى يونيه سنة ١٩٣٨. ثم أعيد تأليف وزارة محمد محمود في ٣٨/٦/٢٥ فبقي فيها وزيراً للأوقاف مرة ثانية إلى ١٧ أغسطس سنة ١٩٣٩. ثم تألفت وزارة حسن باشا صبري في ٢٨ يونيه سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة ثالثة. وتألفت وزارة حسين سري في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة رابعة لغاية ٣١ يوليو سنة ١٩٤١. ثم سقطت وأعيد تأليفها في اليوم نفسه، فدخل وزارة الأوقاف مرة خامسة إلى ٥ فبراير سنة ١٩٤٢. وفي سنة ١٩٤١ منح رتبة الباشوية، وكان قد منح رتبة البكوية من الدرجة الثانية في ٢ فبراير سنة ١٩٣٧. وتألفت في ٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وزارة أحمد ماهر فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة سادسة. وتألفت على أثرها وزارة محمود فهمي النقراشي في أول مارس سنة ١٩٤٥ فصار فيها وزيراً للأوقاف مرة سابعة، وبقي فيها إلى أن عين شيخاً للجامع الأزهر في ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٥.

وتوفي في يوم السبت ١٥ فبراير سنة ١٩٤٧، ودفن بمقابر الإمام الشافعي في مدفن الأسرة في اليوم التالي.

وقد تتلمذت عليه طوال أربع سنوات في كلية الآداب بالجامعة المصرية من اكتوبر سنة ١٩٣٤ حتى أبريل سنة ١٩٣٨.

كان الشيخ مصطفى عبد الرازق المثل الكامل للفضيلة والمروءة والإنسانية. وكان كثير الإحسان، رقيق الطبع، محباً للخير، يرعى طلابه والمتصلين به وكل من قصده أجمل رعاية، ويسعى لهم في قضاء ما يستطيع قضاءه من حوائجهم. وكان عالي النفس، حريصاً على كرامته، ينصف المظلوم من الظالم بحصافة وحزم.

أما في التدريس فكان يعتمد أساساً على النصوص والمتون، ويطيل في شرحها وفي استخراج ما تنطوي عليه. ولعل ذلك بتأثير نشأته الأزهرية. وهو منهج يدرب الطالب على فهم عميق للنصوص أكثر مما يهيئه للبحث المستقل وإبداء النظرات الشاملة وتلمّس الآراء الجديدة. وعلى الرغم من إقامته الطويلة في فرنسا - أكثر من خمس سنوات - فقد كان نادراً ما يمزج بين المناهج الأوربية في البحث العلمي وبين الطريقة الأزهرية في التعلق بالنصوص. وحتى حين يعرض آراء الأوربيين في الفلسفة الإسلامية، كان يكتفي بالسرد دون المناقشة، مكتفياً في الخاتمة بعرض موقفه المحافظ الأقرب إلى المنقول. لقد كان محافظاً في ارائه العقلية، رغم أنه كان متفتحاً في آرئه الاجتماعية إلى حد بعيد، بل وبعيد جداً بالنسبة إلى نشأته الأزهرية.

فهو من دعاة تحرير المرأة، ومن دعاة الديمقراطية. وهو يسخر مرّ السخرية من رجال الدين الأزهريين، وما يترك فرصة حتى يتهمهم فيها بالجهل، والنفاق، والدسائس، والطمع في المال والتوسل بالفتاوى لاجتلاب المنافع لدى أصحاب الجاه أو أصحاب النفوذ أو أصحاب الشركات والتجار ورجال الأعمال (راجع مثلاً صفحة ٤٧٤ - ٤٧٦)، وحماقتهم وطيشهم في تكفير الناس لشهوات في أنفسهم هم (ص ٤٣٠، ص ٤٣٤: «هيئة كبار العلماء منصرفة إلى تكفير المسلمين في مصر»، إلخ).

ومؤلفاته في تاريخ الفلسفة الإسلامية كتابان:

١ - «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٤٥.

٢ - «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» ط١، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

والكتاب الأول «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي.» (من مقدمة الطبعة الأولى). أما الشيخ مصطفى فيريغ إلى منهج آخر في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية «فهو يتوخي الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبّع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره. ويلي بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال.». وقد أضاف إلى هذا «التمهيد» «ضميمة في علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد».

والجديد في هذا المنهج هو تلمس الفلسفة الإسلامية في أصول الفقه. ولهذا نراه يتبع «الرأي» - أي الاجتهاد - في الفقه منذ عهد النبي حتى الشافعي. ومن البيّن أن الاجتهاد في الفقه لا شأن له بالفلسفة بالمعنى المحدود المفهوم والمتفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة. وقصارى أمره أن يكون من أبواب «فلسفة القانون»، أو بحثاً في المنهج المستخدم في استنباط الأحكام الفقهية.

أما الكتاب الثاني فيحقق بعض الجوانب المتصلة بحياة الكندي والفارابي وابن الهيثم.

مراجع

- «من آثار مصطفى عبد الرازق: صفحات من سفر الحياة، ومذكرات مسافر، ومذكرات مقيم، وآثار أخرى في الأدب والاصلاح»، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته: شقيقه علي عبد الرازق، مع مقدمة بقلم طه حسين. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ في ٥٠٢ ص.

عدالة التعويض وعدالة التوزيع

Justice commutative et Justice distributive

في المقالة الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يميز

أرسطو بين نوعين من العدالة: عدالة التعويض وعدالة التوزيع: الأولى تختص بالمبادلات بين الأفراد، والثانية تتعلق بتوزيع الثروة المشتركة في المجتمع أو الدولة بين أفراده. الأولى تتم بين فرد وفرد، والثانية بين الكل والأفراد المؤلفين لهذا الكل.

وقد توسع القديس توما الأكويني في بيان هذا التميز In V. Eth., Lect. 4 éd. Piritta n. 927- 937, pp. 308- 311؛ وراجع أيضاً Sum. Theologiae, Iª, IIª, 61, 1 ad. Resp.) فلاحظ أن الدولة حين توزع الخيرات بين أعضائها تراعي مركز الأفراد في الدولة. وهذه المراكز ليست متساوية، لأن كل مجتمع يتألف من بنية ترتيبية كما أنه من طبيعة كل هيئة سياسية منظمة ألا يكون كل أعضائها في نفس المركز والمستوى. وهكذا الحال في النظم السياسية: ففي النظام الارستقراطي تتحدد المراتب وفقاً للقيمة والفضل؛ وفي النظام الأوليجاركي، تقوم الثروة مقام النبالة، وفي الديمقراطية تحدد الحريات التي يستمتع بها الأفراد مراتب هؤلاء. وهكذا نرى أن كل فرد في الدولة يتلقى من المزايا ما يتناسب مع المكانة التي يمتلكها اما بحسب نبالته، أو بحسب ثرائه، أو بحسب الحقوق التي استطاع اكتسابها. ومثل هذه العلاقات لا تقوم إذن على مساواة حسابية، بل كما يقول أرسطو على أساس تناسب هندسي. ويكون من الطبيعي حينئذ أن يحصل البعض على أكثر مما يحصل عليه البعض الآخر لأن التوزيع يتم وفقاً للمراتب. والعدالة تتحقق إذا حصل كل واحد على النصيب الذي تؤهله له مكانته.

أما في العدالة بين الأفراد بعضهم وبعض، فالأمر على خلاف هذا . إذ يتعلق بأن يرد كل واحد للآخر جزاء ما تلقاه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء، وهما النمط النموذجي للتبادل. والعدالة تقوم حينئذ في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يغبن فرد فرداً آخر في التبادل، بل يتلقى كل واحد بحسب ما أعطى الآخر. فالعدالة هنا مساواة حسابية (Sum. Theolog. IIª IIªᵉ, 61, 2, ad. Resp.) .

والعدالة التوزيعية تفسد بالمحاباة: وليست المحاباة أن تخص أبناءك وأقرباءك بالميراث؛ وإنما المحاباة هي أن تعيّن ـ مثلاً ـ أستاذاً فلاناً من الناس لأنه قريبك أو محسوبك؛ لا لأن علمه يرشحه هذا المنصب.

وتفسر عدالة التعويض بعوامل كثيرة أكثر من تلك التي تفسر عدالة التوزيع، بسبب تنوّع الأموال التي يمكن تبادلها بين الناس؛ لكن أسوأها هي تلك التي تقوم في أن تأخذ دون أن تعطي في مقابل ما تأخذه، وأخطر أحوال هذا الضرب من فساد العدالة هو أن تأخذ من شخص آخر ما يحرمه من كل شيء، أعني حياته. أما تضحية النبات للحيوان، والحيوان للإنسان فهو ـ في نظر القديس توما ـ أمر طبيعي. أما قتل إنسان ظلماً فهو أبشع أنواع الظلم. صحيح أن هناك قتلاً مشروعاً، وهو الذي يحكم به القاضي المعيّن بطريقة قانونية، إذ لا يحق لأي إنسان كائناً من كان أن ينصب نفسه قاضياً، بل المحاكم المشكلة بطريقة قانونية، معترف بها قانوناً هي وحدها صاحبة الحق في إصدار حكم الإعدام على شخص ارتكب جريمة يستحق عليها الإعدام Sum. Theol. IIª, IIª, 63,3 ad Resp. et Quodlib. X, qu 6, art. 1).

العدم

Néant (F.) Nothingness (E.), Nichts (G), Nulla (I.)

العدم انتفاء الوجود، ولهذا لا يتصور إلاّ بالوجود ، وذلك بتصور الوجود أولاً ثم نفي هذا التصور بعد ذلك. ولهذا فإن تصور العدم تصور حقيقي. صحيح أنني لا أستطيع تصور العدم المطلق، بسببِبسيط وهو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أتصوره، وبالتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحاول تصور عدم مطلق.

ومشكلة العدم أثيرت في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جداً، خصوصاً في المدرسة الإيلية، إذ قرر برمنيدس أنه ليس هناك إلا الوجود، أما اللاوجود فليس بموجود. ومن ثم قالوا إنه من العدم لا ينشأ شيء، وتقرير عكس ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية. وبعكس هذا قال فلاسفة العصور الوسطى في أوربا إذ قالوا إن الأشياء خُلقت من العدم. أما المتكلمون المسلمون فقالوا إن الله خلق العالم «لا من شيء». غير أننا لا نجد في الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، ولا في القرآن، التعبير: الخلق من العدم (أو ما يقابله في اللغات الأخرى)؛ وكل ما هنالك عبارة وردت في سفر المكابيين الثاني (اصحاح ٧ عبارة ٢٨) تقول إن الله خلق السموات والأرض وكل ما فيهما «لا من موجودات» οὐκ ἐξ ὄντων؛ وإلى هذه العبارة استند بطرس الهرماسي ومن بعده من آباء الكنيسة، من أجل تقرير

مذهب الخلق. (كتب الآباء اليونان، نشرة مني PG جـ٢ عمود ٩١٣).

وقد تناول المتكلمـون مشكلة العدم على النحو التالي: هل المعدوم هو لا شيء أو هو شيء؟ وقد اختلف حيالها المعتزلة، وأهل السنة: (١)فقال جميع المعتزلة، باستثناء هشام ابن‌عمرو الفوطي (المتوفى سنة ٢٢٦/ ٨٤٠م) إن المعدومات أشياء [ابن حزم: «الفصل» جـ٤ ص٢٠٢ س٢-٣]. وكان أول من قال منهم بهذا القول الشحام (المتوفى ٢٣٦هـ. / ٨٥٠م) [راجع الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص١٥١ س٢-٣]. ٢٢١ وقال أهل السنة والجماعة، أعني الأشاعرة، إن المعدوم ليس بشيء.

أما عند الفلاسفة المسلمين فإننا نجد في ترجمات مؤلفات أرسطو استعمال كلمة «الليس» في مقابل «الأيس» للدلالة على اللاوجود في مقابل الوجود. ومن هذه الترجمات انتقلت الكلمة إلى الكندي (راجع رسالته «في حدود الأشياء»). لكن يبدو أن كلمة «الليس» قد هجرت فيما بعد، ربما تحت تأثير المتكلمين، وصار المستعمل لدى الفلاسفة المسلمين هو كلمة «المعدوم» بمعنى «العدم». يقول ابن سينا عن المعدوم: «المعدوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده، فلا يوجد ألبتة»؛ وليس كذلك: الممكن، فإن فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد» (ابن سينا: «التعليقات» ص ١٧٦، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٧٣). ويقول عن إعادة المعدوم: «إعادة المعدوم لا تصح، فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابت مشار إليه في حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان فالذي يقال إنه أعيد هو مثل المعدوم، لا عينه» (الكتاب نفسه ص ١٤٩)- وهو في هذا يرد على قول بعض المعتزلة إن المعدوم موجود في الأعيان الثابتة (راجع شرح الجرجاني على «العقائد»).

أما في العصر الحديث فإن أول فيلسوف اهتم بمشكلة العدم هو هيجل؛ وقد تناولها خصوصاً تحت معنى السلب. ذلك لأنه قرر أن في كل موجود سلباً. وهو يربط السلب بالذات، إذ من طبيعة الذات أن تعود إلى نفسها (الوعي الذاتي) من خلال مقابلها، ولهذا يقول («ظاهريات العقل»، ٢٠) إن الجوهر، بوصفه ذاتاً، هو سلب بسيط محض. ولهذا يقرر أيضاً أنه «لا شيء في السماء ولا على الأرض لا يحتوي في ذاته على الوجود والعدم» («المنطق الأكبر» الفصل الأول). وعنده أن «للعدم نفس التحدّد، أو بالأحرى نفس الافتقار إلى التحدُّد، الذي للوجود». وأخذ بقول اسبينوزا إن «كل تحديد سلب» Omnis determinatio est négativo، لأن استعمال تصورات محددة يتضمن نفي صفات أخرى، لأن هذه التصورات لا يتحدد معناها إلا بأضدادها. وهذا الارتباط بين السلب والوجود العيني (الآنية Dasein) هو تجلٍ للسلب القائم جوهرياً والمقوّم للوجود العيني.

ثم جاء برجسون فذهب إلى أن العدم وهم، نشأ عن كوننا ننقل إلى النظر العقلي مسلكاً يستخدم في العمل. ذلك أن كل فعل إنما يهدف إلى الحصول على موضوع سيحرم منه الإنسان، أو إلى ايجاد شيء لم يوجد بعد. وبهذا يملأ خلاء، ويمضي من الخلاء إلى الملاء، ومن الغياب إلى الحضور، ومما هو غير واقعي إلى ما هو واقعي. واللاواقعية هي سلبية خالصة بالنسبة إلى الاتجاه الذي اندرج فيه انتباهنا، لأننا غائصون في وقائع ولا نستطيع الخروج منها. لكن إذا كان الواقع الحاضر ليس هو ذلك الذي نبحث عنه، فإننا نتحدث عن الخلو من الثاني هناك حيث نشاهد حضور الأول، وهكذا نعبر عما لدينا بحسب ما نودّ الحصول عليه. وهذا أمر مشروع جداً في ميدان العمل. لكن شئنا أو أبينا، فإننا نحتفظ بهذه الطريقة في الكلام والتفكير حين ننظر في طبيعة الأشياء مستقلة عن الفائدة التي لها بالنسبة إلينا. وهكذا ينشأ وهم العدم، ويرجع إلى عادات استاتيكية يتخذها عقلنا حين يحضّر لفعلنا في الأشياء. وكما أننا نمر بالثابت من أجل الوصول إلى المتحرك، فكذلك نستخدم الخلاء لنفكر في الملاء. إننا نمضي من الغياب إلى الحضور، ومن الخلاء إلى الملاء، بفضل الوهم الأساسي لعقلنا. [راجع برجسون: «التطور الخالق» ص ٢٩٦- ٢٩٨؛ وراجع «الفكر والمتحرك» ص ١٢٢-١٢٤). وفي إثره قال إدوار لوروا: «على أي نحو كان، فإن فكرة العدم المطلق لا يمكن تصورها عقلياً ولا تخيلها بالخيال. لأن العدم ليس بشيء، لا بد من التفكير في شيء أو عدم التفكير مطلقاً، حتى إن الفكر في العدم لن يكون إلا عدماً للفكر». (ادوار لوروا: «بحث في فلسفة أولى» ط١ ص٨٩. باريس سنة ١٩٥٦).

وعلى النقيض تماماً من برجسون جاء هيدجر فأكد حقيقة العدم، فقال: «إن في تركيب السقوط Verfallen، كما في تركيب الاشتراع، يقوم العدم جوهرياً. وهذا العدم هو الأساس لإمكان الآنية الزائفة في سقوطها؛ وكل آنية زائفة هي في واقعها سقوط. والهمّ Sorge هو في حقيقته يشيع فيه العدم

شيوعاً شاملاً. وهكذا فإن المهم ـوهو وجود الآنيةـ يعني، بوصفه اشتراعاً مقذوفاً به، الوجودـ أساساً للعدم (وهذا الوجودـ أساساً هو نفسه عدم). ومعنى هذا أن الآنية ـبما هي كذلكـ خاطئة، إذا صح تعريفنا الوجودي للخطيئة بأنها «الوجود أساساً للعدم».

والعدم، بالمعنى الوجودي، ليس له أبداً طابع عدم الحصول، حيث ينقص شيء بالمقارنة مع مثل أعلى موضوع لكنه لم يتحقق في الآنية. بل الأولى أن يقال بأن وجود هذا الموجود هو معدوم بوصفه اشتراعاً، وهو عدم قبل أي شيء من الأشياء التي يمكنها أن تشترعها وفي الغالب تحصلها. ولهذا فإن هذا العدم ليس شيئاً ينبثق في الآنية مصادفة، ويلصق نفسه بها كصفة غامضة يمكن الآنية أن تنبذها لو قامت بمجهود كافٍ.

وعلى الرغم من هذا، كان المعنى الانطولوجي لعدم Nichtheit هذا العدم الوجودي لا يزال غامضاً. لكن هذا نفسه يصدق أيضاً على الماهية الانطولوجية: «ليس» nicht بوجه عام. صحيح أن الانطولوجيا والمنطق اقتضيا الكثير من «ليس»، وبهذا جعلوا إمكانياتها مرئية على نحو متقطع؛ لكنها هي نفسها لم يكشف عنها انطولوجيا. لقد التقت الانطولوجيا بـ «ليس» واستخدمتها. لكن هل من البيّن أن كل «ليس» تعني شيئاً سلبياً بمعنى النقص؟ وهل ايجابها يستنفد بكونها تؤلف «مروراً فوق» شيء؟ لماذا يتخذ كل ديالكتيك ملاذاً له في السلب، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يأتي بأسباب ديالكتيكية لهذا النوع من الشيء، أو حتى يصوغ منه مشكلة؟ هل جعل أحدٌ من المصدر الانطولوجي للعدم مشكلة، أو قبل ذلك، بحث في الشروط (الأحوال) التي على أساسها يمكن إثارة مشكلة الـ «ليس» وليسيتها وإمكان عدمها؟ وكيف يمكن العثور على هذه الشروط (الأحوال) دون اتخاذ معنى الوجود بعامة موضوعاً وايضاحه؟» (هيدجر: «الوجود والزمان» § ٥٨ ص ٢٨٥ـ٢٨٦)

والذي يكشف عن العدم في الوجود هو القلق.

وفي إثر هيدجر جاء سارتر في كتابه «الوجود والعدم» (القسم الأول، الفصل الأول § ٣ـ٥) وانتهى إلى أن «العدم هو الأصل في الحكم السالب لأنه هو نفسه سلب. وهو يؤسس السلب كفعل، لأنه هو السلب بوصفه وجوداً. والعدم لا يمكن أن يكون عدماً، إلا إذا انعدم صراحة بوصفه عَدَماً للعالم، أي إذا كان في إعدامه يتجه صراحة إلى هذا العالم لكي يتكون كرفضٍ للعالم. إن العدم يحمل في قلبه الوجود. لكن بماذا يفسّر الانبثاق هذا الرفض المعدم؟ ليس العلو، الذي هو «مشروع ذاته من وراء...» هو الذي يمكنه أن يؤسّس العدم، بل بالعكس: العدم هو الذي يوجد في حِضن العلو ويقوم شرطاً له.» (ص ٧٢ من ترجمتنا، بيروت، سنة ١٩٦٦).

ويتساءل (ق[١]، ف[١]، بند٥) عن الأصل في العدم. إنه يرى أن الوجود مليء، متكتل. فمن أين جاء هذا الشق الذي هو العدم؟ ويجيب بأن الشق الذي أولج العدم في الوجود هو الوعي (الشعور) الإنساني، أو الحرية لأن الإنسان بجوهره حرّ.

مراجع

- Hegel: Logik
- Bergson: L'Evolution créatrice, pp. 298- 322.
- Bergson: La Pensée et le mouvant, pp. 122- 124.
- Heidegger: Sein und Zeit, 58.
- Heidegger: Was ist Metaphysik?
- J.P.Sartre: L'Etre et le néant, pp. 46- 80.

العقل

يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

١ـفهو في المقام الأول: ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.

ويعبر عن نفس المعنى تقريباً بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادىء كلية».

لكن مجرد «الربط» بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة. أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي.

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه «قوانين الفكر

الضرورية الكلية». والسؤال عن ذلك هو: هل هذه القوانين مستمدة من التجربة، أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟ بالأول قال التجريبيون: مثل لوك وهيوم؛ وبالثاني قال أفلاطون، وديكارت وكنت، وهيجل.

وسؤال آخر. هل هناك عقل كلي، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية، وإن اتحدت في كيفية إدراكها؟ وهنا نجد من يقول- مثل هيجل- بوجود عقل كلي واحد، وإن التاريخ ليس إلا معرض تجلي هذا العقل الواحد.

٢-والعقل بوصفه ملكة، يقسّم عند المشائية بعامة إلى عقل نظري، وعقل عملي. وقد عرّفهما الفارابي بدقة فقال:

«العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا ببحث ولا بقياس- العلمُ اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادىء العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات. وهذه هي التي منها نبتدىء فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع انسان - وهذا العقل قد يكون بالقوة، عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقَوِي استعداده لاستنباط ما بقي. وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيا يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره» (الفارابي: «نصوص منتزعة» ص ٥٠- ٥١، بيروت سنة ١٩٧١).

والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط.

أما «العقل العملي فهو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة- مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يُؤثر أو يُجتنب شيءٌ من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات بعضها تصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمر، مما ينبغي أن يُؤثر أو يُجتَنب؛ وبعضها مفردات وجزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل. ويتزيّد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سِنّ من أسنان الإنسان في عمره» (الكتاب نفسه، ص ٥٤- ٥٥).

وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن: العيان العقلي intuition intellectuelle، والعيان التجريبي intuition empirique (راجع كوفيه Cuviller: Traité de Philosophie t. 2).

والقديس توما يقول إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متمايزتين، وإنما يتميزان بالغاية التي يهدفان إليها.

٣-ويشير الفارابي إلى استعمال للفظ «العقل» عند الجدليين، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء، وذلك حين يقولون: إن هذا يوجبه العقل، أو ينفيه العقل- فإنهم يعنون به: المشهور في بادىء الرأي عند الجميع، فإن بادىء الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: «العقل» (الكتاب نفسه، ص ٨٩).

والعقل بهذا المعنى هو ما يسمى في الفرنسية le bon sens وفي الانجليزية common sense، وهو الذي وصفه ديكارت في بدء «مقاله عن المنهج» فقال إنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

٤-والعقل عند أفلاطون، وكذلك عند أرسطو، قوة أو ملكة أو جزء من النفس، ويتميز بين سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والخيال والشهوة والانفعال. ويميزان بين النفس والعقل أحياناً، على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير. وفي هذا المجال يستخدم أرسطو التعبير «النفس الناطقة» للدلالة على العقل. وهذا عينه نجده بعد ذلك عند ديكارت، بيد أنه يدرج بين وظائف العقل: الإحساس، والتخيل، والانفعال، والشهوة. وبالمثل يقول لوك إن للعقل قوى مختلفة للمعرفة، ليس فقط قوة الفكر المجرد والبرهنة، بل وأيضاً الإحساس والتخيل، والإرادة. وفي نفس الاتجاه سار هيوم فقال: «لا شك في أن العقل مزوّد بقوى وملكات عديدة، وأن هذه القوى متمايزة بعضها عن بعض».

٥-ويحدد برونشفج («كتابات فلسفية» جـ٢ ص٨٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٥٤) ثلاث وظائف للعقل هي: (أ) التجريد والتصنيف؛ (ب) التفسير؛ (جـ) التنظيم.

٦-ويستعمل كنت العقل Vernunft بمعنيين أحدهما

واسع، والآخر ضيق محدود. والعقل بالمعنى الواسع يشمل الذهن Verstand، والعقل بالمعنى المحدود. والعقل بالمعنى الواسع هو ملكة المعرفة القبلية a priori، وهو ينبوع القبلي النسبي والقبلي المحض. ويتحقق في وظائف التفكير العقلية، وفي التصورات، والأحكام، وخصوصاً في أسس المعرفة.

إن العقل هو- بالمعنى المحدود، ومتميزاً من الذهن- هو الملكة العليا للمعرفة، وهو الذي يحقق الوحدة العليا للتفكير. إنه «ملكة المبادىء». و«ملكة وحدة قواعد الذهن تحت المبادىء». وهو لا يتناول التجربة، بل الذهن، كيما يوحد المعارف التي يدركها الذهن.

و«كل معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس فينا ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردها إلى الوحدة العليا للفكر» («نقد العقل المحض» ط١ ص ٢٩٨ ط٢ ص ٣٥٥).

ويمكن تلخيص خصائص العقل، بالمعنى المحدود، عند كنت، فيما يلي:

أ- إنه موجه نحو ما هو عالٍ transcendant، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية؛

ب- إنه ينشد الكلية (الشمولية)، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلق؛

جـ- والمعرفة التي يدّعيها لنفسه هي معرفة عن طريق المبادىء، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن في أنه فقط بواسطة النشاط العقلي بعض الجزئيات يعرَف أنها متضمنة في بعض الكليات، ويمكن استنباطها منها مباشرة. وبعبارة أبسط: العقل هو ملكة استنباط الخاص من العام.

د- ولما كان العقل لا يعنى إلا بالذهن وأحكامه، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي.

أما الذهن Verstand فهو ملكة القواعد، لأنه ينزع إلى ربط كل ما هو معطى تحت قوانينه. وبوصفه محضاً، فإنه ينبوع التصورات القبلية (المقولات) والمبادىء. وهو «ملكة ايجاد الامتثالات، أو تلقائية المعرفة». وهو «ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي». والذهن هو ملكة التصورات والأحكام، والقواعد.

والعقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادىء القبلية للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادىء القبلية للعمل أو الفعل.

و«نقد العقل المحض» هو الفحص عن حدود المعرفة العقلية المحض، وهذا الفحص هو الذي يجنبنا الوقوع في الدوجماتيقية الفكرية.

٧- لكن العقل Vernunft عند هيجل يتخذ معنى مختلفاً تماماً: إنه الهوية بين الفكر وبين الوجود.

وهو في «التمهيد» Propädeutik وفي «دائرة المعارف» يفهم العقل بمعنى أنه الحقيقة في ذاتها وبذاتها؛ أما في «ظاهريات العقل» فإنه ينظر إلى العقل من حيث يتجلى في تاريخ المعرفة. وهو الثمرة الأولى لتوسط الضمائر بين بعضها وبعض، هذا التوسط الذي يوجد كلية الشعور بالذات. يقول هيجل في «التمهيد»: «العقل هو التوحيد الأعلى بين الشعور وبين الشعور بالذات، بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات. إنه اليقين بأن تحديداته موضوعية- أي تحديدات لماهية الأشياء- كما أنها أفكارنا نحن. إنه اليقين بالذات، إنه ذاتيته، كما أنه الوجود أو الموضوعية، وهذا يتم في نفس الفكرة الواحدة» (نشرة لسون، المجلد ٢١، ص ٢١٠) إن العقل يدل على مضمون ليس يوجد في امتثالاتنا فقط، لكنه يحتوي على ماهية الأشياء، التي هي بدورها من نتاج الأنا.

وفي «ظاهريات العقل» ينظر إلى العقل على أنه لحظة خاصة أو جزئية في تطور الوعي أو الشعور بالمعنى الأوسع. إنه يناظر «شكل» (أو «صورة») الجوهر، لكن العقل هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتاً؛ ونصل إلى شكل الجوهر هذا حين يصبح الشعور بالذات كلياً، ويحمل في داخله عنصر المعرفة التي هي الهوية بين الوجود -في- الذات والوجود- للشعور. وهيجل في «ظاهريات العقل» (أو «الروح») يصنف التاريخ العيني، للوعي الإنساني. وفيه يقدر أن الانتقال من الشعور الباكر إلى العقل شبيه بالانتقال من كنيسة العصور الوسطى إلى عصر النهضة، والعصر الحديث.

٨- وفي مقابل العقل يضع برجسون: الوجدان intuition؛ ويقرر أن العقل أداة العلم، بينما الوجدان أداة الفلسفة. إن العقل لا يدرك إلا الصفّي، والمنفصل، والكمي، والعدد، وما يوزن ويقاس، والمتجانس، وبالجملة:

المادة. وعلى عكس ذلك يسلك الوجدان: إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة. إن العقل يتجه دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، ولهذا لا يعطينا إلا معرفة جزئية؛ أما الوجدان فيدرك الأشياء تحت مظهر المدّة، ويزودنا بمعرفة شاملة. ولهذا فإن العقل لا يتصور بوضوح إلا المنفصل والساكن الثابت؛ وبالجملة فإن «العقل يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة». («التطور الخالق» ص ١٧٩).

مراجع

F. Alquié: Solitude de la raison. Paris, 1966.

E. Barbotin, J. Trouillard, R. Vernaux, etc: la crise de la raison dans la pensée contemporaine. Bruxelles, 1960.

B rand Blanshard: Reason and analysis. London, 1962..

L. Brunschvicg: Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols. Paris, 1927, 2e éd. 1953.

L. Brunnschvieg: Ecrits philosophiques, t. 2, Paris 1954.

E. Cassirer: Das Erkenntnisproblèm in der philosophie und wissenschaft der neueren Zeit, 4 vol. 1957.

Ewing, A.C.: Reason and intuition, Oxford 1942.

E. Husserl: Formale und transcendentale Logik, 1929.

A.E. Murphy: The uses of reason. New- York, 1943.

E. Nagel: Sovereign Reason. Glencoe, Illinois, 1954.

C. Perelman : Justice et raison. Bruxelles, 1963.

B. Russell: Skeptical Essays. New York, 1928.

J. Santayana: The life of reason. rev. ed. New York 1954.

P. Thévenaz: La condition de la raison philosophique Neu châtel, 1960.

Walsh, W.H.: Reason and Experience. Oxford, 1947.

A.N. Whitehead: The function of reason. Princeton, N. J. 1929.

العيان

العيان intuition بوجه عام هو الرؤية المباشرة للحقيقة أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما.

ويطلق العيان بعدة معان متباينة، نحصر منها ما يلي:

۲ ـ العيان الحسي intuition sensible: وهو الإدراك المباشر للمحسوسات، مثل إدراكي الألوان والأضواء الصادرة عن تفاحة أراها أمامي، وإدراكي لطعمها إذا ذقتها، ولرائحتها إذا شممتها، إلخ. والإحساس الخالص لا وجود له، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة.

ب ـ العيان التجريبي intuition empirique، وهو الذي يسميه الفارابي وابن سينا باسم: العقل المستفاد. وهو الإدراك المباشر الناشيء عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته، وقبل إجراء فحوص وتحاليل طبية.

٣ ـ العيان العقلي intuition intellectuelle: وهو الإدراك المباشر ـ دون براهين ـ للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها، مثل إدراك أن العدد لا متناه، وإدراك لا نهائية المكان والزمان.

٤ ـ العيان التنبؤي أو الحدسي intuition devinatrice: يحدث أحياناً في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر بالبال فجأة الحلّ المطلوب، بعد محاولات عديدة غير مثمرة. وهذا نوع من العيان، الذي نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب.

٥ ـ الوجدان، وهو العيان الميتافيزيقي. وبواسطته ندرك الأشياء من الداخل، بنوع من المشاركة الوجدانية. ولهذا عرّفه «برجسون» بأنه «ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن شيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسيج وحده، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه». إنه نوع من الغريزة الموسعة المصفاة، إنه الغريزة وقد صارت نزيهة، واعية لنفسها. وقد رأينا التعارض الذي وضعه برجسون بين العقل (← العقل) وبين الوجدان. وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة في حركتها الدائمة وتغيرها المستمر؛ وهو يدرك اللامتجانس، والمتوالي الكيفي، والمتصل، والمتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به؛ والحرية، والحياة.

والعيان عند ديكارت فعل بسيط وحيد، بعكس القول المنطقي فإنه مؤلف من سلسلة من الأفعال العقلية. والعيان، عند ديكارت، هو الذي يدرك الطبائع البسيطة، والعلاقات المباشرة بين هذه الطبائع. وللعيان اسند ديكارت ثلاث خصائص: (أ) أنه فعل تفكير محض، في مقابل الإدراك الحسي؛ (ب) أنه معصوم من الخطأ، لأنه ابسط من الاستنباط؛ (جـ) وأنه ينطبق على كل ما يمكن أن يقع تحت فعل بسيط للفكر.

أما كنت فيستعمل كلمة العيان Anschauung بمعان عدة: عيان عقلي، وعيان تجريبي، وعيان محض. فالعيان العقلي هو ذلك النوع من العيان الذي يدعي البعض أن بواسطته يمكن إدراك الحقائق القائمة خارج إطار التجربة الممكنة. وكنت يرفض هذا النوع من العيان. ولكنه يقرّ بالعيان التجريبي وهو الذي يتم بواسطة الحساسية ويتعلق بموضوعات عن طريق الإحساسات. أما النوع الثالث، وهو العيان المحض، فهو الذي لا يوجد فيه شيء ينتسب إلى الإحساس؛ ويتم على نحوٍ قبلي a Priori كشكل من شكول الحساسية، ودون موضوع واقعي للحس.

ويميز كنت أيضاً بين عيان باطن innere Ansch. «وهو عيان باطننا وأحوالنا الباطنية» («نقد العقل المحض»، الحساسية المتعالية، بند ٦ب) وبين العيان الخارجي الذي هو العيان الحسي.

والعيان المحض عنده هو الخالي من الإحساس، ولا يحتوي إلا على شكل الحساسية،وهو ينشأ من قانونية الوعي المعاين،وهوضروري وكلي، وقبلي، وأصيل، وشرط للعيان التجريبي. بيدأن العيان المحض لا يتناول الأشياء في ذاتها، وإنما يتناول فقط شكل إدراكنا للأشياء، شكل الظاهرة. «بيد أن العيان المحض ليس تصوراً كلياً أو منطقياً تحته يدرك كل ما هو حسي، بل هو نوع خاص تحته يدرك ما هو حسيّ: ولهذا يحتوي على تصوري المكان والزمان». وهو يسبق موضوعات الإدراك.

ويميز هُسِرل بين عيان الماهيات Vesenschau وبين عيان المقولات Katégorienschau. الأول يدرك الماهيات المحضة المعطاة لهذا العيان. أما عيان المقولات فهو عيان بعض المحتويات غير الحسية، مثل التراكيب والأعداد.


غ



غ

الغائية (مبدأ)

Finalité

الغائية هي تطابق مجموع من الأشياء أو الأحداث مع غاية معينة، فغائية تركيب جسم الإنسان هي تطابق أعضائه ووظائفهامع الغاية منه وهي الحياة.

والغائية، بوصفها مذهباً، تدل على النزعة إلى تصور غايات للموجودات تتجاوز مجرد وجودها المباشر.

ومبدأ الغائية يعبر عنه في الفلسفة بالصيغة: «كل فاعل يفعل من أجل غاية» omme agens agit propter finem. وهذا المبدأ ينظر إليه بوجه عام على أنه مبدأ بديهي، يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى برهان. وقد أكده أرسطو بقوله: «لا شيء يحدث عبثاً» ὄυδεν μάτην («في السماء» م[1] ف[4] ص ٧١ أ٣٣).

ويعبر عن الغائية أيضاً «بمبدأ العلة الكافية» الذي أكده ليبنتس (راجع Monadologie, § 32- 39; Théodicée, § 7- 8 (7; Principes de la nature et de la grâce, § ومفاده أنه «لا يحدث شيء بدون سبب» (مؤلفات ليبنتس، نشرة جرهرت Gerhardt جـ٧ ص٣٠٠ وما يليها) وعبارة ليبنتس هي: une raison suffisante pour qu'une chose existe (= سبب كاف كيما يوجد شيء). ويوضح هذا المبدأ في كتاب «مونودولوجيا» هكذا: «لا يمكن واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة ولا أي حكم صحيحاً، إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسّر لماذا كان الأمر هكذا وليس على نحوٍ آخر» («مونادولوجيا»، بند ٣٢).

ويرى كنت في «مبدأ العلة الكافية»: «الأساس في التجربة الممكنة، أعني في المعرفة الموضوعية للظواهر، فيما يتعلق بحدوثها في الزمان» («نقد العقل المحض» ط[1] من ص٢٠١/ طب ص ٢٤٦). ويقرر أنه «صادق بدون استثناء فيما يتعلق بكل الأشياء بوصفها ظواهر في المكان والزمان، لكنه لا يصدق بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها» (نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت جـ ٢ ص ٢١٣).

ويحتل مفهوم «الغائية» في علم الحياة في الفيزياء مكانته تلك منذ عهد أرسطو، الذي أكد هذا المبدأ في كتبه في الحيوان (راجع تفصيل ذلك في المقدمة التي صدّرنا بها نشرتنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «أجزاء الحيوان» لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٨) وظل رأيه هذا سائداً في العصر الوسيط ـ الإسلامي والمسيحي على السواء ـ إلى عصر النهضة. لكنه حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بفضل تقدم الفيزياء وعلوم الحياة، أن هوجم مبدأ الغائية لصالح مبدأ الآلية mecanisme في الطبيعة. وبدأ هذا الهجوم ديكارت في الفيزياء، وما لبث أن امتد إلى علوم الحياة على يد بونيه Bonet وهالر Haller لكنه استمر يؤيده بيولوجيون كبار مثل هارفي Harvey واشتال Stahl.

لكن تحت تأثير المذهب الوضعي انصرف العلماء عن القول بالغائية. وجاء مذهب التطور فاستبعد مبدأ الغائية من ميدان علوم الحياة، وسيطر على النظر العلمي في هذه العلوم التصورات الآلية المادية المحضة. وتجلى ذلك عند رو Roux وهكل Haeckel ولوب Loeb ورابو Raboud.

وفي أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن جاء دريش

Driesch وريشيه Richet وريناتو Rignano وكوينو Cuenot فوضعوا مكان الغائية مبدأ الحيوية vitalisme وهو وسط بين الغائية والآلية المادية. إذ قرر مبدأ الحيوية أن الحي لا يمكن أن يكون مجرد ناتج لعوامل وعناصر ميكانيكية: كيمياوية وفزيائية.

الغائية (الفلسفة)

Teleologie

الفلسفة الغائية هي الباحثة في الغايات النهائية للعالم ككل وللموجودات كأفراد.

وتقوم على أساس القول بأن الكون، أو بعض أجزائه على الأقل، يتجه نحو تحقيق غاية معلومة.

وعلى الرغم من أن الاصطلاح Teleologie حديث، ابتكره فولف في القرن الثامن عشر، فإن المعنى قديم، نجده خصوصاً عند أفلاطون في محاورة «فيدون» (ص ٩٨ ب وما يتلوها). وبعد ذلك نجد عند أرسطو توكيداً لوجود غاية للكون. وعنده كما عند أفلاطون، أن غاية الكون هي الخير. (راجع «ما بعد الطبيعة» لأرسطو م[١] ف[٢] ص ٩٨٢ ب ٤ـ ٧) وحين قرر أن العالم يتحرك بعشقه للمحرك الأول («ما بعد الطبيعة» م[١٢] ف[٧] ص ١٠٧٢ـ٣٧). والغائية شعور كل ما يجري في الطبيعة. (راجع ما قلناه في: مبدأ الغائية). ويقرر أنه ليس الصدف أو البخت هي التي تتحكم في أحداث الطبيعة («أجزاء الحيوان» لأرسطو م[١] ف[٥] ص ٦٤٥ أ س ٢٣ ـ ٢٥).

وفي مقابل أفلاطون وأرسطو اللذين أكدا الغائية في الكون والحياة، نجد ديموقريطس وأبيقور ولوكرتيوس ينكرونها تماماً، ويردون كل الحوادث إلى الاتفاق (الصدفة) والبخت. وحتى «الانحراف» (الميل) Clinamen الذي أتى به أبيقور لا ينطوي على أية غائية. (راجع لوكرتيوس: «في طبيعة الأشياء» م[١] الأبيات ١٠٢١ ـ ٢٣).

لكن عادت للغائية مكانتها في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. وأصبحت من الحجج الرئيسية لإثبات وجود الله. ويظهر هذا جلياً عند الفارابي وابن سينا، في الفلسفة الإسلامية، وعند توما الأكويني في الفلسفة المسيحية، وعلى أساسها قام برهانه أو طريقه via الخامس على وجود الله. وقد امتد بها توما إلى الموجودات غير العاقلة. لكن جاء أوكام Ocam فقصر الغائية على الكائنات العاقلة وحدها، وشك في إمكان وجودها بالنسبة إلى الكائنات غير العاقلة. (راجع كتابه، Summulae in libros physicarum, 2, 6).

وفي عصر النهضة الأوربية نجد جورداند برونو Bruno وكامبانلا يؤكدان الغائية في الطبيعة.

لكن جاء كل من فرانسيس بيكون وديكارت فاعتبرا الغائية أمراً من أمور الإيمان، لا من أمور الفلسفة والعلم. ولهذا طالبا باستبعاد استخدام العلل الغائية في التفسير العلمي.

وسار في نفس الاتجاه اسبينوزا، فأكد أن كل العلل الغائية هي تخيلات انسانية Humana figruenta (Ethica, P. I, append).

وعلى العكس جاء ليبنتس فأكد الغائية من جديد وأخضع لها الآلية إخضاعاً تاماً. وقال بفكرته المشهورة في «الانسجام الأزلي» الذي بموجبه أوجد الله انسجاماً سابقاً بين كل الموجودات في الكون. وقرر أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وبالتالي تسوده غائية مطلقة، أو بما في إرادة الله من خير وما في قدرته من قوة لإبداعه، نشأ هذا الكون (راجع «المونودولوجيا»، بنود ٣٣ـ٣٥).

أما موقف أمانويل كنت فيتجلى في معالجته للحجة الغائية لاثبات وجود الله ـ فراجع رأيه تحت مادة: كنت.

وفي خلال القرن التاسع عشر نجد حملة شعواء على الغائية لدى شوبنهور (راجع كتابنا عنه) وادورد فون هرتمن.

أبو حامد الغزالي

لوحة حياته

السنة الهجرية: ٤٥٠ (= سنة ١٠٥٨ـ سنة ١٠٥٩ ميلادية): ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام وزين الدين، في مدينة طوس التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من مدينتين توأمتين هما الطابران ونوقان، وكانت نوقان أكبر في القرن الثالث، أما في الرابع وما بعده

فكانت الطابران أكبر من نوقان. وكان بطوس قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد إلى جواره، وفي سنة ٦١٧هـ (سنة ١٢٢٠م) دمرت جحافل المغول مدينة طوس تدميراً لم تنهض منه بعد ذلك أبداً. وإنما نشأ بعد ذلك عمارة إلى جوار مشهد الرضا وقبر هارون الرشيد. ومن ثم ظهرت مدينة «مشهد» مدينة كبيرة منذ القرن الثامن، تحيط بها قبور عظيمة من بينها قبر الغزالي إلى شرقي ضريح الإمام الرضا، وقبر الفردوسي.

[ابن الجوزي، وسبطه وابن كثير، والسبكي ١٠٢/٤، وابن قاضي شهبه، والعيني - فيما يتصل بميلاد الغزالي -؛ وياقوت ومستوفي، وابن بطوطة، ولوسترانج «بلاد الخلافة الشرقية» ص ٣٨٨ - ص ٣٩١، كمبردج سنة ١٩٣٠ - فيما يتصل بطوس].

قرأ شيئاً من الفقه في طوس على أحمد بن محمد الراذكاني [الصفدي، السبكي ١٠٣/٤، العيني].

سافر الى جرجان الى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلق عنه «التعليقة» في الفقه [السبكي ١٠٣/٤]

رجع الى طوس [السبكي ١٠٣/٤]

قدم نيسابور في رفقة جماعة من الطلبة من طوس، ولازم إمام الحرمين، ومن زملائه في الدراسة عليه: الكيا الهراسي (المتوفى في أول المحرم سنة ٥٠٤ هـ) وأبو المظفر الخوافي (المتوفى بطوس سنة ٥٠٠ هـ) [ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، السبكي ١٠٣/٤].

٤٧٨ هـ (٢٥ ربيع الثاني) توفى إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني المولود في ١٨ من المحرم سنة ٤١٩ (١٠٢٨/٢/١٢ م، ووفاته في ١٠٨٥/٨/٢٠ م).

بعد وفاته خرج الغزالي الى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك [السبكي ١٠٣/٤، الذهبي، الصفدي]، فناظر الأئمة وقهرهم، ولقي التعظيم من نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره. [ابن عساكر، الذهبي، الصفدي، السبكي ١٠٣/٤].

٤٨٤ هـ (جمادى الأولى) توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك [ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، الصفدي، ابن كثير، السبكي ١٠٣/٤ - ١٠٤].

٤٨٥ هـ (١٠ من رمضان=١٤ من اكتوبر سنة ١٠٩٢ م) قُتِل نظام الملك، قتله شاب من الباطنية.

وفي ١٥ من شوال مات ملكشاه.

٤٨٦ أو ٤٨٧ هـ أفتى الغزالي فتواه ليوسف بن تاشفين بحقه في عزل الأمراء العصاة [ابن خلدون، تاريخه جـ ٦ ص ١٨٧، بولاق سنة ١٨٢٤ هـ].

٤٨٧ هـ (في المحرم) شهد الاحتفال ببيعة الخليفة المستظهر بالله.

٤٨٨ هـ (في رجب) بدأت أزمته الروحية التي استمرت ستة أشهر، أي حتى أوائل سنة ٤٨٩ هـ [«المنقذ من الضلال» ص ١٢٧، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤].

- (في ذي القعدة) ترك التدريس في نظامية بغداد، وسلك طريق التزهد والانقطاع [ابن كثير والصفدي حددا هذا التاريخ؛ - وذكر ترك التدريس ولم يذكر التاريخ: ابن عساكر، وابن الجوزي وسبطه، والذهبي، والسبكي].

- (في ذي الحجة) خرج الى الحج واستناب أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد [السبكي ١٠٤/٤؛ - وذكر الحج ولم يذكر تاريخه: ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، والذهبي]. هذا على قول من يجعلون الحج قبل الرحيل الى دمشق، ولكن الغزالي في «المنقذ» (ص ١٣٠) ينص صراحة على عكس ذلك، إذ قال إنه رحل الى دمشق ثم بيت المقدس والخليل ثم حجّ.

٤٨٩ هـ قدم دمشق وأقام بها مدة قصيرة.

ورحل من دمشق الى بيت المقدس («المنقذ» ص ١٣٠) «وأخذ في تصنيف كتاب «الإحياء» في القدس، ثم أتمه في دمشق» [«المنتظم» لابن الجوزي]. وفي بيت المقدس كتب «الرسالة القدسية في قواعد العقائد» وجعلها قسماً من ربع العبادات في كتاب «الإحياء» وقد كتبها لأهل بيت المقدس، ومن هنا جاء اسمها. ومن القدس توجه الى الخليل لزيارة مقام إبراهيم [«المنقذ» ص ١٣٠].

وهنا تقع الرواية القائلة بأنه زار مصر. قال الصفدي: «قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه عزم منها على

ركوب البحر للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش... فبلغه نعي المذكور (أي نعي يوسف بن تاشفين)، فعاد الى وطنه بطوس»؛ وقال السبكي ١٠٥/٤: «ففارق دمشق وأخذ يجول في البلاد فدخل منها الى مصر وتوجه منها الى الإسكندرية فأقام بها مدة؛ وقيل إنه عزم على المضي الى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله، فبلغه موته»؛ وقال العيني: «ثم قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه قصد الركوب منها في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف... بن تاشفين، صاحب مراكش، فبينما هو كذلك إذ أبلغ إليه نعيُ يوسف المذكور، فصرف عزمه عن تلك الناحية». - وهذه الرواية زائفة كلها، لأن يوسف بن تاشفين توفي يوم الاثنين ٣ من المحرم سنة خمسمائة! فهي تفترض إذن أن الغزالي كان في الإسكندرية سنة ٥٠٠ هـ وجميع الرويات تؤكد أنه كان في تلك السنة في خراسان، وعلى وجه التخصيص في نيسابور للتدريس في نظاميّتها. لهذا يجب عد مسألة رحلة الغزالي إلى مصر والإسكندرية أسطورة زائفة.

٤٨٩ هـ (في أواخرها) عاد الى دمشق من رحلته الى القدس والخليل. واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموي (السبكي ١٠٤/٤)، فكان يصعد المنارة الغربية طول النهار ويغلق بابها على نفسه [«المنقذ» ص ١٢٩ - ص ١٣٠] واستمر في دمشق حتى ذي القعدة سنة ٤٩٠ وصحب الفقيه نصر بن إبراهيم. وأتم كتاب «الإحياء» [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٨٩هـ (ذي الحجة أو أواخر ذي القعدة) تحركت فيه داعية الحج، فسافر إلى الحجاز [«المنقذ» ص ١٣٠].

٤٩٠ هـ (في الشهور الخمسة الأولى منها) مرّ ببغداد في طريقة الى خراسان. وهنا اجتمع به أبو بكر بن العربي في جمادي الآخرة [«القواصم والعواصم» - راجع «مؤلفات الغزالي» الملحق رقم ١٨]. ونزل رباط أبي سعيد النيسابوري المواجه لنظامية بغداد، ولكنه لم يستأنف التدريس بالنظامية. ولم يقم طويلاً في بغداد. بل مضى منها إلى خراسان ودرّس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة [«السبكي» ١١١/٤] وآثر العزلة وتصفية القلب للذكر، لكن حوادث الزمان ومهمّات العيال وضرورات المعاش كانت تغير فيه وجه المراد وتشوّش صفو الخلوة، ودام على هذه الحال قرابة ٩ سنين [«المنقذ» ص ١٣٠] وحوادث الزمان التي يشير إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية والفتنة التي أحدثتها الباطنية وفظائعها، وانشغال فخر الملك بالحرب ضدهم، وكان وزيراً لسنجر. ونذكر هنا بعض الأحداث السياسية التاريخية:

٤٩٠ هـ (٣ جمادى الأولى): انتزع سنجر مدينة نيسابور من عمه أرسلان أرغون أخي السلطان ملكشاه. وجعل وزيره أبا الفتح علي بن الحسين الطغرائي ثم عزله سنة ٤٩٧، وفي ربيع الآخر سنة ٤٩٨ ولّى فخر الملك علي بن نظام الملك الذي قُتِل سنة ٥٠٠ هـ، قتله أحد الباطنية كما قتل أبوه، وكان مقتله يوم عاشوراء. أما سنجر فقد أصبح حاكماً على خراسان منذ ٥ جمادى الأولى سنة ٤٩٠ وأصبح سلطاناً في ٢٤ ذي الحجة سنة ٥١١ هـ واستقام أمره الى أن أسره الغُزّ، ثم أفرج عنه وكاد يعود إليه ملكه، لولا أن عاجلته المنية في ربيع الأول سنة ٥٥٢.

٤٩٨ هـ عين سنجر، في ربيع الآخر، فخر الملك علي ابن نظام الملك وزيراً له في خراسان فألح على الغزالي في معاودة التدريس، «فلم يجد بداً من الإذعان، وعاد الى التدريس في نظامية نيسابور» لا في نظامية بغداد، إذ كان فخر الملك وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه [عبد الغافر الفارسي وعنه نقل ابن عساكر، وابن الجوزي وسبطه، وابن كثير، والذهبي، والصفدي، والسبكي ١٠٨/٤].

ولم يحدد أي مصدر الى متى استمر الغزالي في التدريس بنظامية نيسابور، ونحن نعلم أن فخر الملك قد قتله أحد الباطنية في اليوم العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ فلعل الغزالي فكر بعد وفاته في ترك التدريس بنظامية نيسابور.

«ثم عاد الى بيته واتخذ في جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين: من ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب» (عبد الغافر الفارسي وعنه نقل: ابن عساكر، والذهبي، والسبكي ١٠٩/٤).

٥٠٥ هـ (يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة- ١٨ ديسمبر سنة ١١١١) توفي أبو حامد الغزالي بطوس، ودفن بظاهر قصبة الطابران، ولم يعقّب إلا البنات (ابن عساكر، ابن الجوزي وسبطه، الصفدي، الذهبي، ابن كثير.. الخ).

آراؤه في الفلسفة والتصوف

الغزالي مفكر ومتكلم وفقيه وصوفي ولديه قدرة على

الحجاج منقطعة النظير. لكنه ليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة بعامة كان له اثر في صرف المسلمين عن الفلسفة، وآية ذلك، أن كل فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازدهروا بعده، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق تابعت مسيرتها القوية الخصبة دون أن تعبأ بما قاله الغزالي، ويكفي ان نذكر اسماء: السهروردي المقتول، وفخر الدين الرازي في القرن السادس ثم الايجي والدواني وملاصدرا.

الغزالي والفلسفة:

بدأ الغزالي في قراءة كتب الفلسفة حوالى سنة ٤٨٤هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. فأخذ فكره يتغير مجراه، وحدثت له أزمة روحية، كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة. وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحرّ. وهو يعترف في «ميزان العمل» (ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٢٦) بما لهذا الشك من فائدة حتى قال إن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للانسان إلا في الاستقلال.

وهذا الشك المنهجي الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعاته لكتب الفلسفة. وبلغ هذا الشك أوجه حوالى سنة ٤٨٧هـ. لكنه أحسّ بأنه لا يستطيع المضي في هذا الشك لأن طبيعته تميل إلى اليقين، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام ضد الباطنية بكتاب: «المستظهري = فضائح الباطنية» وكتاب: «حجة الحق» حتى أصبح حجة الإسلام، قد صار لزاماً عليه أن يؤدي دوره الجديد الذي أحسّ بأنه دوره الحقيقي ورسالته أعني الدفاع عن الإسلام، لا دفاع المتكلم أو الفقيه، بل دفاع المشارك في الفلسفة، فقارن في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصوّرها أصحابه من الأشاعرة ولقنه إياها أستاذه أبو المعالي الجويني، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا. وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك. فكان عليه، وهو المدافع عن الإسلام، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت تهافتهم، فكان عن ذلك كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه في مستهل سنة ٤٨٨هـ ومهد له بتأليف كتاب يشرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعي في أقسام الفلسفة الثلاثة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، وسماه باسم «مقاصد الفلاسفة».

- **رده على الفلاسفة:**

وقد خصص الغزالي للرد على الفلاسفة أهم كتبه في الفلسفة وهو «تهافت الفلاسفة».

وقد ألف هذا الكتاب - كما صرّح في مقدمته - رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات، كاشفاً عن غوائل مذهبهم وعَوراته (ص ٣٨ - ٣٩، طبع بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٦٢ والى هذه الطبعة سنشير في كل ما يلي).

لكنه في الواقع لا يقتصر على الرد على «الفلاسفة القدماء» وحدهم، بل يرد أيضاً وفي أكثر القول على أقوال الفلاسفة المسلمين، خصوصاً ابن سينا، وبدرجة أقل: الفارابي. لكن يبدو أنه ظن أن كل ما أتى به ابن سينا والفارابي إنما جاءا به من الفلاسفة اليونان ولم ينفردا بآراء خاصة بهما.

ويصرح الغزالي ايضاً بأنه في هذا الرد سيحكي «مذهبهم على وجهه» ثم يرد عليه بعد ذلك.

ويريغ من وراء هذا الى ان يبين «اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر، وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، - وانه لم يذهب الى إنكارهما إلّا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة» (ص ٣٩).

وعلى الرغم من قوله هذا، فإنه ينعت آراء الفلاسفة - ولا يحدد أيهم يقصد - بأن بينها اختلافاً طويلاً، «وأن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متنافرة». لهذا رأى ان يقتصر في رده على فلسفة أكبرهم، وهو ارسطوطاليس، فقال: «فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدّمهم، الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب الى أصول أهوائهم، وهو رسطاليس. وقد ردّ على كل من قبله، حتى أستاذه الملقب عندهم بـ «أفلاطن الألهي»؛ ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه بأن قال: «افلاطن صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه» (ص ٤٠).

ويزعم الغزالي أن أرسطو والفلاسفة بعامة «يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين» وذلك في الأمور

الالهية. لكنهم يوهمون الناس أن علومهم الالهية متقنة البراهين مثل علومهم الحسابية والمنطقية. ثم يبين أن الاختلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام:

١ - «قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرّد، كتسميتهم صانع العالم - تعالى عن قولهم! - «جوهراً» مع تفسيرهم الجوهر بأنه: «الموجود لا في موضوع» أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقوّمه... ولسنا نخوض في إبطال هذا.».

٢ - «القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل... كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن امّحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس... وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة. - وهذا الفن أيضا لسنا نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض» (ص ٤١ - ٤٢).

٣ - «القسم الثالث بما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه» (ص ٤٢)

وهذا النوع الأخير من الآراء هو الذي يحاول الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» بيان فساده. فتناول مذاهبهم في الأمور التالية وحاول بيان تهافتها - وهي:

١ - ابطال مذهبهم في أزلية العالم.

٢ - ابطال مذهبهم في أبدية العالم.

٣ - بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صُنعه.

٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع.

٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلاهين.

٦ - في ابطال مذهبهم في نفي الصفات.

٧ - في ابطال قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

٨ - في ابطال قولهم إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٩ - في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠ - في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع: لازم لهم.

١١ - في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ - في ابطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ - في قولهم إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ - في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ - في ابطال قولهم إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ - في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات.

١٨ - في قولهم إن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ - في ابطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية.

ويختم الغزالي كتابه بالحكم على الفلاسفة في مواقفهم من هذه المسائل العشرين على النحو التالي:

١ - فهو يحكم على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل هي:

أ - قولهم بأن العالم قديم (أزلي أبدي) وأن الجواهر كلها قديمة.

ب - قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

ج - إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

«فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء، وأنهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين.» (ص ٢٥٤).

٢ ـ «فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث: من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها ـ فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرّح به المعتزلة في التولد. وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام؛ إلّا هذه الأصول الثلاثة. فمن يـرِ تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، يكفرهم أيضا به، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل» الثلاث.

ويصرح الغزالي (ص ٤٥) بـأنه في إبطاله لآراء الفلاسفة في هذه المسائل العشرين إنما سيستعمل المنطق العقلي، ملتزما «بما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم «البرهان» من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب «القيـاس»، وما وضعـوه من الأوضاع في «ايسـاغوجي» و«قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته».

مؤلفاته

في كتابنا: مؤلفات الغزالي» [ط ١ القاهـرة سنة ١٩٦١ في ٥٦٨ صفحة، ط٢، الكويت سنة ١٩٧٧، أو في بيان عن مؤلفات الغزالي ومخطوطاتها وما ترجم منها الى اللغات الأخرى وما كتب عن كل واحد منها من دراساته فنحيل القارىء إليه. ونجتزىء ها هنا بذكر أهم ما رجحنا أنه صحيح النسبة الى أبي حامد الغزالي مرتبة بحسب تاريخ تأليفها:

١ ـ التعليقة في فروع المذهب
٢ ـ المنخول في الأصول
٣ ـ البسيط في الفروع
٤ ـ الوسيط
٥ ـ الوجيز
٦ـ خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر
٧ ـ المنتحل في علم الجدل
٨ ـ مأخذ الخلاف
٩ ـ لباب النظر
١٠ ـ تحصين المآخذ (في علم الخلاف)
١١ ـ المبادىء والغايات
١٢ ـ شفاء العليل في القياس والتعليل
١٣ ـ فتاوى الغزالي
١٤ ـ فتوى (في شأن يزيد بن معاوية)
١٥ ـ غاية الغـور في دراية الدور
١٥ ـ مقاصد الفلاسفة
١٧ ـ معيار العلم في فن المنطق
١٨ ـ تهافت الفلاسفة
١٩ ـ معيار العقول
٢٠ ـ محك النظر في المنطق
٢١ ـ ميزان العمل
٢٢ ـ المستظهري في الرد على الباطنية (=فضائح الباطنية)
٢٣ ـ حجة الحق
٢٤ ـ قواصم الباطنية
٢٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد
٢٦ الرسالة القدسية في قواعد العقائد
٢٧ ـ المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية
٢٨ ـ إحياء علوم الدين
٢٩ ـ المضنون به على غير أهله
٣٠ ـ الوجيز في الفقه
٣١ ـ المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى
٣٢ ـ القسطاس المستقيم
٣٣ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
٣٤ ـ كيمياي سعادت (باللغة الفارسية)
٣٥ ـ أيها الولد
٣٦ ـ نصيحة الملوك
٣٧ ـ الرسالة اللدنية
٣٨ ـ مشكاة الأنوار

٣٩ - المستصفى من علم الأصول

٤٠ - المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال

٤١ - الجام العوام عن علم الكلام

٤٢ - منهاج العابدين

مراجع

- Wensinck: La Pensée d'al- Ghazzalî Paris, 1935.

- Miguel Asin Palacios: Algazel: dogmatica, moral, ascetica: Zaragoza 1911.

- J. Obermann: Die Philosophie und religiöse Subjectivi- smus Ghazalis. Leipzig, 1921.

- Carra de Vaux: Ghazali.. Paris, 1902.

الغنوصية

الغنوصية،من الكلمة اليونانية γνῶσις (= معرفة، عرفان)، ويمكن أن تترجم بـ «العرفانية» نزعة فلسفية دينية صوفية معاً. وسميت بهذا الاسم لأن شعارهاهوأن: «بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الانسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية» (V 7 , 78 ; V 8 , 24). واهتمام الغنوصيين إنماهوبالكمال τελείωσις. ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص (=العرفان، المعرفة). والغنوص يتم بوصفه عرفاناً بالانسان، وهذا العرفان يفضي الى عرفان الله. والعرفان بالله هو المؤدي الى النجاة او الخلاص، لأن الله هو الانسان. ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الانسان بنفسه بوصفه إلهاً، وهذه المعرفة تؤدي الى نجاة الانسان.

وقد تنوعت اتجاهات أصحاب هذه النزعة، لكن يمكن اعتبار الخصائص التالية مميزة لهاجميعاً:

١) الخلاص أو النجاة بوصفه معرفة الانسان بذاته، وفيها تتحد الذات مع الألوهية اتحاداً جوهرياً.

٢ - الثنوية الدقيقة. والثنوية هي أساس الزرادشتية. وقد ثبت الآن بعد اكتشاف أوراق بردى نجع حمادي بالدليل القاطع تأثر الغنوصية بزرادشت، فأحد الكتب الغنوصية في هذه الأوراق (رقم ٩ بحسب ترقيم وتصنيف Puech) عنوانه: «زرادشت»، ومؤلف سفر يوحنا المنحول يذكر العنوان: Λογος Ζωροαστρ (=قول زرادشت»). كذلك نجد في مخطوطات قمران نزعة زرادشتية واضحة.

٣ -تجلي الالوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص

وقد ازدهرت حركة الغنوصية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. وقد زعم بعض آباء الكنيسة (أوريجاس وهيوليت خصوصا) أن النزعة الغنوصية وليدة تزاوج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها: اليونانية، والايرانية، واليهودية. فذهب أدولف فون هرنك Ad.V.Harnack الى أن العنصر الأجنبي فيها عن المسيحية هو اليونان، ووصف الغنوصية بأنها حركة تهلين حادّ للمسيحية (تهلين = اعطاء صبغة هيلينية أي يونانية). ورأى ف. بوست W . Bousset. أنه عنصر شرقي ايراني. وأيد الرأي الأول هانز ليزجانج H. Leisegang فقال إن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل المنحل؛ ذلك لأن «طريقة التفكير والنظر، والتركيب والتفكر، والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى أنها يونانية ممزوجة جزئياً بعناصر شرقية» H. Leisegang : Die Gnosis, S . 5 (1924) وأكد الرأي الثاني ريتسنشتين فقرر أن «الغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شتى المعمورة، والنقطة العليا لتطورها الفرداني العالمي معاً. . . وبمعنى ما هي المرحلة الأخيرة للهلينية أو الهلينشية- R. Reit zenstein: Die hellenistischen Mysté- rien religionen, S. 69, 1927) ويؤكد ريتسنشتين انتشار هذه النزعة في كل العالم الهليني: ذلك في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالألوهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة «الناس الإلهيين» θεῖοι ἄνδρες عند فيلون اليهودي والقديس بولس.

وكل هذه الآراء تجعل من النزعة الغنوصية مزيجاً غير أصيل من أفكار دينية، متباينة الأصول، مما يجعلها تبدو كمذهب تلفيقي. لكن جاء هـ. يوناس H. Jonas - وهو من تلاميذ مارتن هيدجر - في كتابه «الغنوصية وروح أواخر العصر القديم» (جـ ١ سنة ١٩٣٤؛ جـ ٢ سنة ١٩٥٤) فقرر أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا واحدية يونانية، ولا مزاجاً من كلتيهما، بل هي نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تماماً للعالم ولمعرفة الانسان لنفسه. وهي نزعة الى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما لا سلف له في العالم القديم. .

ـ كذلك جاء كوسبل G . Quispel في كتابه: «الغنوصية بوصفها ديناً عالمياً» (اتسورش) سنة ١٩٥١، ص ٧٩) فقرر «أن الغنوصية اسقاط اسطوري لتجربة الذات»، وأنها امكانية دينية للانسان بجانب إمكانياته الدينية الأخرى».

ومحصل النزعة الغنوصية أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يعرف من هو الانسان. صحيح أن لدى كل إنسان الاستعداد لمعرفة من هو، ولهذا يمكن أن يقال إن كل إنسان غنوصيّ بالقوة. أما بالفعل فقليلون هم الذين يسلكون طريق الغنوصية. وهذا ما يؤكده مؤسس المذهب، سيمون الساحر Simon Magus (راجع Hippolyt, Refut . VI : 12)، وكذلك يرد في الخطبة النعسانية Nassenerpre digt فإن إدراك سرّ الإنسان ليس من شأن الجاهل أو اللاصق بالأرض، ولا أولئك الذين لا يعرفون إلّا النفس، ولا العميان بالطبيعة، بل هو من شأن أولئك الذين يملكون الروح، والذين هم أرواح πνευματικοί، ويستطيعون التأويل عن طريق الروح، وبالجملة: الكمّل τέλειοι . وهؤلاء هم صفوة الانسانية، وآمال العالم تستند إليهم.

وهناك مرتبة أعلى من هؤلاء، هي مرتبة من صار العرفان (الغنوص) عندهم وحياً ويسجلون عرفانهم في كتب موحى بها. ولما كان الغنوصيّ ليس شيئاً بالنسبة الى غنوصه (عرفانه)، فإن معظم المصادر الغنوصية غفل من أسماء المؤلفين. بيد أننا نجد في بعضها أحياناً ذكر المؤسس المذهب، سيمون الساحر، بوصفه الموحي. فيذكر مثلاً اسم كتاب بعنوان: «الوحي العظيم»، وفيه يتكلم سيمون الساحر على النحو التالي: «أخاطبكم بما أخاطبكم به وأكتب هذا الكتاب». ثم يتلو ذلك عرض لنشأة الكلّ (الكون، العالم كله) عن الصمت σιγή أو العقل νοῦς وعن الفكر ἔννοια (راجع، Hippulyt Refut. VI, 18: 2 وفي رسائل فلنتينوس Valentinus نجد أن العقل الأبدي νοῦς هو الذي يتكلم. وفي موضع آخر يقول إنه حظي برؤيا اللوغوس Logos

وهذا يسوقنا الى التحدث عن كتب الغنوصية. لقد اعتمد الباحثون حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في عرضهم لآراء الغنوصية، على ما أورده آباء الكنيسة المسيحيون في ثنايا ردودهم عليهم من نصوص لهم. وعن هذا الطريق وحده عرض مذهبهم ف. ك. باور F . Ch . Baur وأ. هلجنفلد A . Hilgenfeld وأدولف فون هرنك A. v. Harnak .

ثم خطا البحث خطوة أوسع بإكتشاف كتابات أصلية للمانوية والمنداعية، بعد بقائها فترة طويلة في ظل الاعتقال، وذلك حين كشف عنها م. لدزبارسكي M . Lidzbarski. واكتشفت نصوص مانوية في موضعين متقابلين: في آسيا الوسطى (طرفان، سنة ١٩٠٤)، وفي مصر (في الفيوم، سنة ١٩٣١)، حيث اكتشفت كمية كبيرة من المخطوطات. وقد كان نشرها بطيئاً جداً، ولا يزال دون التمام حتى اليوم.

لكن النصوص الأصلية لكتابات المؤلفين الغنوصيين أنفسهم لم تكتشف لأول مرة إلا في سنة ١٩٤٥ أو سنة ١٩٤٦ بالقرب من مدينة نجع حمادي بصعيد مصر، أو بناحية قصر الصيّاد (وهي مدينة Chenoboskon القديمة)، ضمن مجموعة من المخطوطات القبطية كانت موجودة في جرة. ومرت المجموعة بأيد مختلفة، لأنها مسروقة، حتى وصل الجزء الأكبر منها في سنة ١٩٥٢ الى حوزة المتحف القبطي بمصر القديمة (في القاهرة)، بعد أن كان قد بيع جزء منها (المخطوط رقم ٣) في سنة ١٩٤٦ وقطعة من المخطوط رقم ١ وصل بطريقة ملتوية في سنة ١٩٥٢ الى معهد يونخ C . G . Jung في زيورخ (مخطوط يونخ). وأول من وصف هذه المجموعة وصفاً علمياً هو H . Ch . Puech وذلك في مقال له بعنوان «الكتابات الغنوصية الجديدة في مصر العليا» نشر ضمن سفر تذكاري على شرف W.E.Crum (بوسطن سنة ١٩٥٠ ص ٩١ - ١٥٤) وأعاد نشره في «الانسكلوبيديا الفرنسية» (جـ١٩ سنة ١٩٥٧).

وفي هذه المجموعة المكتوبة على ورق البردى والمؤلفة من ١٣ مخطوطاً، يوجد ٥١ كتاباً، لم يكن معروفاً منها من قبل غير عدد قليل. راجع عنها خصوصاً:

a) J . Doresse : Les livres secrets des gnostiques d'Egypte , I , Paris 1958

b) W. C. van Unnik : Evangelien aus dem Nilsand , 1960

c) H . Ch . Puech : Les gnostiques.

ومنذ سنة ١٩٥٦ بدأ نشر هذه النصوص، واشترك في ذلك باهور لبيب ويسى عبد المسيح من المصريين، وبويش

Puech، وكوسبل Quispel، وتل Tilll، وكراوزه Krause وبيلنج Böhling من غير المصريين، كما ترجم بعضها الى لغات أوربية عديدة.

وقد أحدث اكتشاف هذه النصوص الأصلية الغنوصية ثورة في تصورنا للمذهب، لكن لا يمكن بيان نتائجها إلا بعد نشرها كلها ودراستها دراسة مستفيضة ومقارنتها بما أورده من ردّوا على الغنوصية من آباء الكنيسة المسيحية.

ولهذا نجتزىء ها هنا بذكر بعض المعاني الأساسية في الغنوصية:

١ ـ الثنوية: dualisme:

من الأفكار الأساسية في الغنوصية: الثنوية، أي القول بوجود مبدأين هما الروح والمادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من نزاع وتعارض. إن العالم يجري حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلفين له، ودرجة تغلب الواحد منهما على الآخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشر هو الغالب، وإذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب. إن المادة من مملكة الظلام، وفيها نزعة طبيعية للعدواة ضد مبدأ النور. أما إذا كانت السيادة لمبدأ الروح في عملية تطور العالم، فإن العملية الكونية يسودها الخير والنور. ونزعة الروح هي الى معرفة ذاتها. والمادة تحدّ من سلطان الروح: ولما كانت المادة لا تستطيع أن تسمو الى الروح، بينما الروح تعبّر عن نفسها في المادة، فإن صدورات الروح تهدف الى ملء الهوة بين الروح والمادة. وتشخصات الروح تسمى الأيونات Aonen، التي هي نماذج ومثل العالم اللامتناهي في صورة مشخصة.

٢ ـ الصانع Demiurge

والفكرة الأساسية الثانية هي فكرة الصانع: لما كانت الروح والمادة هما المبدآن الأعليان، فإن فكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين. ولهذا لا يقولون بخالق للعالم، بل بصانع للعالم، وهي فكرة نجدها عند أفلاطون.

٣ ـ العرفان

والعرفان لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات الخ. إن الغنوص (= المعرفة، العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الانسان إلاهاً. واتحاد الانسان بالله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الانسان لنفسه هي البداية، ومعرفته بالله هي نهاية الكمال. إن الانسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا.

لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدعى أنها استودعت رسالة أو وحياً سرياً أوحي به من السماء.

٤ ـ الخلاص:

نظراً للنزاع بين النور والظلمة في العالم، فلا بد للانسان من الخلاص. والخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلماني الذي هو بطبعه شرير. ويمتزج بهذه الفكرة فكرة اللياذ بعالم آخر يتحرر فيه الانسان من اغلال الظلمة والمادة. لكن هذا الخلاص لن يتحقق إلا لعدد قليل من المختارين، ومن الأرواح المصطفاة. وهؤلاء هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان، «الغنوص». ولهذا فإن الغنوصيين الأوائل لم يعرفوا إلا بوجود طبقتين: طبقة الروحانيين πνευματικοι، وطبقة الهيولانيين ὑλικοι (ويسمون أيضا: نفسانيين Ψυχικοι و χοικοι)؛ وبعض المتأخرين منهم يميزون ثلاث طبقات: الروحانيون، والنفسانيون والهيولانيون، والطبقة الوسطى منها هي طبقة أولئك الذين لا يملكون عرفاناً γνῶσις، بل علمًا πισις. أما الروحاني فهو الغنوصي الحقيقي، لأنه يمتلك العرفان («الغنوص»): إنه يشاهد، ويتلقى النور، نور البهاء المعقول.

أبرز شخصيات الغنوصية:

فإذا انتقلنا من هذه الملامح العامة المشتركة بين مختلف الفرق الغنوصية الى الآراء المميزة لأبرز الشخصيات الغنوصية وجدنا أن:

١ ـ سيمون الساحر Simon Magus هو الذي يذكر دائمًا في المصادر على أنه أولهم. وربما كان السبب في ذلك هو أن يوستينوس الشهيد Justin Martyr وهو أول من كتب عن «الهراطقة» كان من السامرة (في فلسطين قرب نابلس) وسيمون هو من السامرة. والمنقول أن سيمون الساحر هذا كان تلميذاً للدوسيثيوس Dositheos صاحب فرقة كانت موجودة في عهد المكابيين. ويقول يوستينوس إن سيمون كان يمجده أتباعه بوصفه الإله الأعلى، وأن صاحبته هيلانة كانت الفكرة

ἔννοια الخلاقة، الإلهية. ولا تعثر في مذهبه على آثار للمسيحية إلاّ قليلاً ومن تلاميذه Ménandre .

٢ ـ باسيليدس Basilides : وأهم منه باسيليدس الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، في مدينة الاسكندرية (مصر) وخلاصة مذهبه كما عرضه القديس ايرنيوس Irenaeus أن الأب القديم غير المخلوق قد وَلَد أولاً: العقل («نوس»). والنوس وَلَد اللوغوس λογος، واللوغوس وَلَد فرونسيس Phronesis وفرونسيس ولد صوفيا Sophia ودوناميس Dunamis. ومن هذين الآخرين ولدت السلسلة الأولى من الملائكة والقوى؛ والملائكة ولدوا السماء الأولى. ومن هذه صدرت السلسلة الملائكية الثانية الذين خلقوا السماء الثالثة وهكذا الى أن وجدت ٣٦٥ سماء والملائكة في السماء الدنيا خلقت العالم الأرضي، وتقاسموه فيما بينهم. وكان زعيمهم هو إله اليهود الذي أثار البغضاء بمحاباته للشعب اليهودي. وهكذا صارت سائر الأمم أعداء للامة اليهودية. هنالك تدخل الإله الأعلى لينقذ العالم من الدمار، فأرسل ابنه الأول: «النوس» (العقل) ـ أي المسيح، لكي ينقذ من يؤمنون ـ من ملائكة العالم. فظهر النوس في شكل انسان، وبشر بدعوته، لكنه عند الصلب اتخذ شكل سيمون القوريناني Simon de Cyrene، بحيث أن الذي صلب هو هذا الأخير على شكل المسيح، أما المسيح نفسه فكان واقفاً هناك يسخر من أعدائه، ثم عاد إلى الأب. ولهذا فإن من يعرف حق المعرفة لا يقر بأن المسيح صلب، وإلا لكان معنى ذلك أن المسيح عبد الملائكة الدنيويين. ومن يفهم أن هذا هو ما حدث فعلاً في عملية الصلب ـ أعني أن الذي صُلِب هو سيمون القوريناني على شكل المسيح، وليس يسوع المسيح نفسه ـ هو الذي ينجو من سلطان الملائكة الدنيويين.

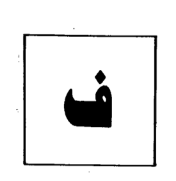
أما هيبوليتوس Hippolytus فيقدم لنا عرضاً مخالفاً تماماً لما قدم ايرينوس. فهو تصور باسليدس عدواً لفكرة الصدور عن الله، وهي فكرة منتشرة في مذهب الغنوصيين بوجه عام، ويؤكد أنه قال بمذهب الخلق من العدم. كما أنكر أن يكون ابن الله قد غادر مكانه ونزل خلال السموات الى الدنيا، لأن هذا يناقض مذهبه في أن الوجود في صعود، لا في نزول.

٣ ـ فالنتينوس Valentinus

وأهم منه فالنتينوس الذي ولد في إحدى مدن الساحل الشمالي من مصر، وتعلّم في الاسكندرية في بداية القرن الثاني بعد الميلاد. وبعد أن اشتغل بالتعليم في الاسكندرية، رحل الى روما حيث عاش في عهد أسقفيتي هوجينوس Hyginus وأنيكيتوس Anicetus (١٣٧ ـ ١٦٦ ميلادية). وله مؤلفات عديدة ضاعت كلها، فيما عدا شذرات قليلة واردة في الردود عليه. وتتضمن هذه المؤلفات: أناشيد دينية، خطباً وعظية، رسائل، وكتاباً يسمى «صوفيا».

وخلاصة مذهبه أن الايون aeon الأعلى قد دفعه الحب الى الافاضة، فصدرت عنه سلسلة من الايونات التي تؤلف البليروما Pleroma. فصدر النوس (=العقل) والأليتيا (الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج. وقد حاول التغلب على هذه الثنائية، لكن عبثاً، لأنها تقوم في أساس الغنوصية نفسها.




ف





ﭬال

Jean Wahl

مؤرخ فلسفة فرنسي . ولد في مرسليا في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٨ ، وتوفي في باريس في ١٨ يونيو سنة ١٩٧٤ .

أتم دراساته العليا في مدرسة المعلمين العليا والسوربون بباريس ، حيث تتلمذ على ليفي بريل ، وفردريك روه ، ومليو ، ولالاند ، كما تابع محاضرات برجسون في الكوليج دي فرانس ،وصار من المدافعين عنه ضد هجمات جوليان بندا وعين أستاذا للفلسفة في جامعات بيزانسون ونانسي وديجون والسوربون .

ولما احتل الألمان فرنسا في سنة ١٩٤٠ ، سجنوه . لكنه أفلح في الفرار من فرنسا ، وسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية ، وقام بالتدريس في Mount Holyoke College وكلية اسمث في نيويورك . وعاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ ، واستأنف التدريس في السوربون .

وقد عني ﭬال في مطلع حياته التعليمية بهيجل ، وخصوصاً بمؤلفات الشباب وتمخض عن ذلك كتابه : « شقاء الضمير (أو الشعور) في فلسفة هيجل » (باريس سنة ١٩٢٣ ، ط٢ سنة ١٩٥١).

لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجودية ، فأصدر في سنة ١٩٣٨ كتاباً ضخماً بعنوان : « دراسات كيركجوردية » (ط٣ سنة ١٩٦٧). كما كتب عدة مؤلفات صغيرة عن الوجودية ، منها : « تاريخ موجز للوجودية » (باريس سنة ١٩٤٧)؛ « الفكر في الوجود » (باريس سنة ١٩٥١) « فلسفات الوجود » (باريس سنة ١٩٥٤) ؛ « الوجود الإنساني والعلو » (سنة ١٩٤١). وله محاضرات عن هيدجر غير مطبوعة .

أما من الناحية النظرية ، فأهم كتبه هو « بحث في الميتافيزيقا » ـ Traité de métaphysique (باريس ، سنة ١٩٥٣)، وفيه يستعرض الكثير من المشكلات الكبرى في ما بعد الطبيعة ، لكن يعوزه الترتيب والعرض المحكم .

الفارابي

١ ـ حياته[1]

ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الاسلامية هو أبو نصر الفارابي ، الملقب بـ « المعلم الثاني » في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ « المعلم الأول ».

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة . كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين . وولد أبو نصر في مدينة وسيج ، إحدى مدن فاراب . وفاراب ـ أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية ـ ولاية في حوض سيرداريا ، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوحُ بن أزاد مدينة أسبيجاب سنة ٢٢٥ هـ (٨٣٩ أو ٨٤٠ م)، أي قبل مولد

(١) راجع عنها : القفطي ص٢٧٧؛ البيهقي : « تتمة صوان الحكمة » ١٦ ـ ٢٠؛ ابن خلكان جـ٤ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨؛ الصفدي، ط٢ ، ص ١٠٦ ـ ١١٢؛ صاعد الاندلس : « طبقات الأمم » ص٨٥؛ ابن أبي أصيبعة جـ٢ ص ١٣٤ ـ ١٤٥؛ ابن العماد : « شذرات الذهب » جـ٢ ص٣٥٠ ـ ٣٥٤؛ وراجع مقالنا في مجلة « الكتاب » سنة ١٩٥٠ ص ٨٩١ـ ٨٩٤

الفارابي بقرابة ثلاثين سنة . وهي منطقة سبخة ، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي ، ولها منعة وبأس . أما مدينة وسيج فعلى الشاطىء الغربيّ من سيرداريا ، على مسافة فرسخين جنوبيّ كدر ، عاصمة هذا الإقليم الذي تسكنه قبائل تركية من أجناس الغزّية والخزلجية .

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سِنّ ناضجة ، انتجاعاً لمواطن الثقافة في ذلك العهد ، وأشهرها في ذلك الحين موضعان : حرّان (في الجنوب الشرقي من تركيا الآن)، التي انتقلت إليها مدرسة الإسكندرية بعد أن مكثت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية . وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) إلى سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م)، فأصبحت حرّان بذلك وريثة الثقافة اليونانية ؛ وان لم تستمرّ بها الدراسة أكثر من أربعين سنة ، فقد تخرّج فيها ـ برغم ذلك ـ نفر ممتاز صاروا أساتذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد .

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً ، فتلقى أطرافا من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان ، وقد كان ذا قدم راسخة في المنطق ، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان .

ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد . ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان ، الذين انتقل جمعهم إلى بغداد في خلافة المعتضد (التي استمرت من سنة ٢٧٩ هـ / ٨٩٢م ، إلى سنة ٢٨٩ هـ / ٩٠٢م). وفي بغداد أمّ خصوصاً حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المنطق آنذاك ، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو ، كما كان مترجماً غزير الانتاج ، وإن كان سقيم العبارة ، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي .

ويلوح أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهارته في العلوم الحكمية وتفوقه على أستاذه أبي بشر ، لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة . والقصة التي رواها البيهقي في « تتمة صوان الحكمة » (الذي نشره كرد علي بعنوان : « تاريخ حكماء الاسلام » ص ٣٢ ـ ٣٣ ، دمشق ، سنة ١٩٤٦) عما حدث بينه وبين الصاحب بن عباد قصة زائفة خُلط فيها بين شخصية ابن عبّاد وشخصية سيف الدولة الحمداني .

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حمله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب ، حيث كان هذا الأمير الممتاز يرعى صفوة من أهل الأدب والعلم . وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٣٣٠هـ (سبتمبر سنة ١٩٤٢ م). وظلّ يتنقّل بين حلب ودمشق ، ويطيل المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العاطرة والينابيع المتدفقة . وقد كان هذا خير إطار لمزاج الفارابي .

إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين ، فهاجمته عصابة من اللصوص ، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٣٣٩ هـ في شهر رجب (ديسمبر سنة ٩٥٠ م أو يناير سنة ٩٥١ م). فنقل جثمانه إلى دمشق . وصلّى عليه سيف الدولة في جملة من خواصه ، ودفن بظاهر دمشق ، خارج الباب الصغير .

ويبدو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً . إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتابه الموسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتدأ تأليفه في بغداد وأكمله بمصر (« وفيات الأعيان » جـ٤ ص ٢٤٠). وفي تعليقة خاصة بكتاب « المدينة الفاضلة » خبرٌ يقول إن بعض الناس سأله أن يجعل لهذا الكتاب « فصولاً تدل على قسمة معاينة ، فعمل الفصول بمصر ». وهذا يقطع بأن الفارابي أقام بمصر حيناً ، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته .

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول إنه كان زريّ الملبس، يلبس أحياناً قلنسوة بلقاء . « وكان مكبّاً على التحصيل ، زاهداً في أمور الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة ـ كل يوم من بيت المال أربعة دراهم . . . اقتصر عليها لقناعته». وكان مؤثراً للوحدة « لا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلّا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه ». ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقته في التأليف ، فقد جاء « أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق ، ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً » (ابن خلكان : « وفيات الأعيان » جـ٤ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨).

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي :

ارتحل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠هـ ؛ ثم رحل إلى دمشق في سنة ٣٣١ ، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦ ؛ ورحل إلى مصر في سنة ٣٣٧ ، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر ؛ ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨ ، حيث توفي فيها في رجب سنة ٣٣٩هـ ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن ابي اصيبعة (جـ٢ ص ١٣٤ س١٥).

(١)
مؤلفاته

ألف الفارابي عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح ـ ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي :

أ) في المنطق :
١ ـ رسائل : ٢٥ رسالة
٢ ـ شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً
ب) شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧
جـ) مداخل إلى فلسفة أرسطو : ٤
د) دفاع عن أرسطو : ٢
ز) عن افلاطون : ٦
ح) عن بطلميوس واقليدس : ٢
ط) مداخل إلى الفلسفة بعامة : ٥
ي) تصنيف العلوم ١
يا) ما بعد الطبيعة ١٥
يب) الأخلاق والسياسة ٦
يج) علم النفس ومتنوعات : ٣
يد) الموسيقى وفن الشعر ٧

ومُعظم هذه المؤلفات مفقود ، وبعضه لا يوجد إلّا في ترجمات عبرية .

ونجتزىءها هنا بإيراد بعض الكتب المهمة مما نشر :

أ) في المنطق :
١ ـ كتاب القياس ـ وهو القياس الصغير
٢ ـ التوطئة في المنطق
٣ ـ فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراء الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول
٤ ـ رسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق. ـ وهذه الرسائل الأربع نشرتها ـ نشرة في غاية السوء ـ السيدة مباهات تركر ضمن منشورات جامعة أنقرة سنة ١٩٥٨ ، المجلد رقم ١٦ ، ص ١٦٥ ـ ٢٨٦
٥ ـ كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق
نشره د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٦٨
٦ ـ شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبادة
نشره فلهلم كوتش واستانلى مرو ، بيروت ، سنة ١٩٦٠

ب) مدخل إلى فلسفة أرسطو :
٧ ـ مقالة في أغراض أرسطوطاليس وكل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف
نشره ديتريصي في نشرته لبعض رسائل الفارابي بعنوان : «الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية» (ليدن سنة ١٨٩٠)
٨ ـ تجريد رسالة الدعاوي العلمية
نشر في حيدرباد سنة ١٣٤٩

جـ) في الدفاع عن أرسطو :
٩ ـ الرد على يحي النحوي فيما ردّ به على أرسطوطاليس
١٠ ـ كتاب الرد على جالينوس فيما تأوّله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناهما في كتابنا : «رسائل فلسفية ...» بنغازي ، سنة ١٩٧٣ .

د) عن أفلاطون
١١ ـ جوامع كتاب النواميس لأفلاطون
نشره، فرنشسكو جبريلي في لندن ، سنة ١٩٥٢ ؛ ونشرناه نحن في كتابنا : «أفلاطون في الاسلام» ، طهران سنة ١٩٧٤ .
١٢ ـ الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق
نشرناه في «افلاطون في الإسلام»
١٣ ـ كتاب الجمع بين رأيَيْ الحكيمين
نشره ديتريصي في نشرته المذكورة ، ص١ ـ ٣٣

(١) راجع عنواناتها وأماكن مخطوطاتها وما نشر منها في كتابنا Histoire de la Philosophie en Islam, II, pp. 484-496.

هـ) تصنيف العلوم :

١٤ ـ احصاء العلوم وترتيبها

نشر لأول مرة في مجلة « العرفان » بصيدا في سنة ١٩٢٠ وما تلاها ؛ ونشره نشرة أخرى د . عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠ ، والثانية في ١٩٤٩ ؛ ونشره نشرة ثالثة أنجيل جونثالث بالنثيا في مدريد سنة ١٩٣٢ ، وأعيد طبعه في مدريد سنة ١٩٥٣ .

و) ما بعد الطبيعة :

١٥ ـ عيون المسائل

نشره ديتريصي في النشرة المذكورة ، ص ٥٦ ـ ٦٥

١٦ ـ كلام في الملّة

نشره محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨

١٧ ـ نصوص في الحكمة

نشره ديتريصي في الكتاب المذكور ص ٦٦ ـ ٨٣ ؛ ونشر في حيدرباد سنة ١٣٤٥هـ

١٨ ـ رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي ، بيروت ، سنة ١٩٧٠

ز) الأخلاق والسياسة :

١٩ ـ المدينة الفاضلة ، أو : مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريصي في ليدن سنة ١٨٩٥ ؛ وأعاد طبعه د . ألبير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٣ .

٢٠ ـ السياسات المدنية

نشره فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٦٤

٢١ ـ الفصول المنتزعة

طبعه أولاً دنلوب طبعة رديئة تحت عنوان افتعله هو : « فصول المدني » (!)؛ ثم نشره من جديد فوزي متري النجار ، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان « فصول منتزعة ».

ح) في علم النفس ومتفرقات :

٢٢ ـ رسالة في معاني العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ ـ النُّكت فيما يصح ولا يصحّ من أحكام النجوم

نشره ديتريصي في المجموع المذكور ، ص ١٠٤ ـ ١١٤

٢٤ ـ شرح رسالة زينون الكبير

طبعت في حيدرباد سنة ١٣٤٩

٢٥ ـ تعليقات

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٦هـ

٢٦ ـ رسالة في مسائل متفرقة

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٤هـ

٢٧ ـ رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٦٧ هـ

ط) في الموسيقى وفن الشعر

٢٨ ـ كتاب الموسيقى الكبير

نشره ر. ارلانجيه في كتابه la Musique Arabe جـ ١ سنة ١٩٣٠ ؛ باريس ؛ وترجمه إلى الفرنسية ، في باريس سنة ١٩٣٥ . وأعاد نشره د . الحفني ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة .

٢٩ ـ رسالة في قوانين صناعة الشعر

نشره لأول مرة آريري في RSO جـ٢٧ ص ٢٦٦ ؛ ونشرناه نحن في كتابنا : « أرسطوطاليس : فن الشعر . . . »، ص ١٤٧ ـ ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

تمهيد إلى فلسفته

أ ـ الفارابي والفلسفة اليونانية

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية : عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية ، وعرف تاريخ مدارسها ، وكان أول مفسِّر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو .

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفة اليونانية فقال[1] :

« إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة ارسطوطاليس ، بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة »، وإنه لما توفى بقي التعليم بحاله فيها ، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً وتوالى ـ في فترة ملكهم ـ من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف باندرونيقوس[3]. وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة[2]، فغلبها أوغسطس الملك من أهل رومية، وقتلها

---

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مفقود للفارابي

(٢) يقصد الملكة كليو بطرة (٦٩ ـ ٣٠ ق. م)

(٣) اندرو نيقوس الرودسي ، الذي تولى رآسة المدرسة المشائية بعد سنة ٧٠ ق. م بقليل . وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو وثيوفرسطس .

واستحوذ على المُلْك[١]. فلما استقرّ له ، نظر في خزائن الكتب وصنعها، فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو . فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه ، وأن يكون التعليم منها ، وأن ينصرف عن الباقي ، وحَكَّمَ أندونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية ، ونسخاً يبقيها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية . فصار التعليم في موضعين[٣]. وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي بالاسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك ، واجتمع الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم ، وما يُبَطَل . فرأو أن يُعَلَّم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يُعَلَّم ما بعده ، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية ، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً ، إلى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب: فكان أحدهما من أهل حرّان ، والآخر من أهل مرو. فأما الذي من أهل مرو فتعلّم منه رجلان أحدهما ابرهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني اسرائيل الأسقف وقويرى ، وسارا إلى بغداد فتشاغل ابرهيم بالدين ، وأخذ قويرى في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه . وانحدر ابرهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها . وتعلّم من المروزي متى بن يونان ».

وهذا العرض ـ رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل ـ يقرب من الحقيقة التاريخية في مجموعه .

كذلك يقدم لنا الفارابي في رسالته : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (نشرة ديتريصى ص ٤٩ ـ ٥٥) تصنيفاً لمدارس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور :

١) بحسب اسم مؤسس المدرسة ، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية ؛

٢) بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف ، وهي المدرسة القورينائية ، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا (قرية شحّات حالياً في برقة بليبيا) ؛

٣) بحسب الموضع الذي كانت تدّرس فيه الفلسفة ، وهي المدرسة الرواقية ، لأن التعليم كان موضعه في رواق بمعبد مدينة أثينا ؛

٤) بحسب السلوك في الحياة ، وهذه هي المدرسة الكلبية ، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب ؛

٥) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها ، وهي المدرسة التي تزعمها فورون مؤسس مدرسة الشك ، وكان يصرف الناس عن العلم .

٦) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالغاية المنشودة من دراسة الفلسفة ، وهي مدرسة « أصحاب اللذة » ، أي الابيقورية .

٧) بحسب الأفعال التي يقومون بها وهم يَدْرسون الفلسفة ، وهي المدرسة المشائية ، إذ كان أفلاطون وأرسطو يدرسّ الفلسفة للناس وهما يتمشيان .

وقد أخذ الفارابي هذا التقسيم بحروفه عن شرح سنبلقيوس على كتاب « المقولات » لأرسطو (ص ٣ ـ ٤ ، نشرة Kalbfleiseh)، أو عن حنين بن أسحق (راجع القفطى ص٢٥ ـ ٢٦) .

ب ـ التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وعن سنبلقيوس أيضاً أخذ الفارابي بعض ما أورده في كتابه « الجمع بين أربي الحكيمين » الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقدر منزلة هذين الحكيمين واتفاق الآراء على الإشادة بهما. قال : « ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين . . . وإليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة ». ثم أشار إلى ما

(١) « اوغسطس » هو اللقب الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول امبراطور وهو جايوس أوكتافيوس (ولد في روما في ٦٣/٩/٢٣ ق. م وتوفي في نولا في ١٤/٨/١٩ بعد الميلاد). وقد انتصر على انطونيوس وكليوبطرة في معركة بحرية تجاه اكتيوم في ٣١/١٢/٢١ ق. م، وصار امبراطوراً في سنة ٢٧ ق. م.

(٢) الذي فعل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني (١٣٨ ـ ٧٨ ق. م)

(٣) في روما وفي الاسكندرية .

ذهب إليه الناس من اختلاف آرائهما في بعض الأمور فقال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية (= السياسية) والخلقية ، والمنطقية » . ولهذا رأى أن يوفق ـ أو على حد تعبيره : يجمع ـ بين رأييهما . قال : « أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عمّا يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما » .

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة ليكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول إن الفلسفة « هي العلم بالموجودات بما هي موجودة » . والمذهب يكون صحيحاً إذا انطبق على الموجود .

لكن هذين الحكيمين ـ أفلاطون وأرسطو ـ أختلفا في بعض أمور الفلسفة . ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية :

أ) فإما أن الحد المبين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح ؛

ب) وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين فاسداً وبغير أساس ؛

جـ) وإما أن معرفة أولئك الظانين بأن بينهما خلافاً هي معرفة مقصّرة . فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا :

أ) أن الحد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح ، كما هو بيّن لمن يفحص عن أجزاء هذا العلم . إذ موضوعات العلوم إما إلهية ، أو طبيعية ، أو منطقية ، أو رياضية ، أو سياسية . « والفلسفة هي المستنبطة لهذه العلوم جميعاً ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلّا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم » .

وهنا تتجلى أولى نقط الخلاف في الظاهر ـ بين هذين الحكيمين : أفلاطون ، وأرسطو . ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة ، فضل استعمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية ، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان . لكن هذا لا يعني أن أرسطو رفض القسمة الثنائية ، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان . وسيعود الفارابي إلى فصل بيان لهذه النقطة .

ب) والفرض الثاني باطل أيضاً . ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاء دليل على الحق ، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد ، بل عن البرهان العقلي الدقيق . « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار » .

جـ) فلم يبق إلّا الفرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينهما خلافاً هي معرفة تتصف بالقصور .

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظن أن بينهما خلافاً ؛ ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة .

١ ـ أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة . فإن أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، بينما أرسطو قد انغمس في علائق الدنيا ، ونال الكثير من مفاخرها ، وحاز المال الوفير ، وتزوج وأنجب أولاداً ، واستوزر للاسكندر . ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة .

ويرى الفارابي أن الأمر ليس هكذا . فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا و « دوّن السياسات وهذّبها ، وبين السيرة العادلة والعِشرة الانسية المدنية ؛ وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها » . وكتبه في هذا الباب معروفة ، وتختلف الأمم تدرسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا . لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته ، ثم تقويم غيره بعد ذلك « على أنه متى فرغ من الأهمّ الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى » . لكنه « لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها ، (لذا) أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه » أي تقويم نفسه .

وأرسطو اتبع تعاليم افلاطون كما وجدها في مؤلفاته . ولما عاد إلى ذاته ، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعاون مع الآخرين والانشغال بكثير من الأمور السياسية .

فمن « تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً في القوى الطبيعة في أحدهما ، وزيادة في الآخر » .

٢ ـ طريقة التأليف : وثاني نقط الخلاف ـ الظاهري ـ هي في طريقة كل منهما في التأليف . فإن أفلاطون ـ هكذا يزعم الفارابي خطأً ـ كان يوصي بعدم التأليف ، لأنه كان يفضل أن يبث الحكمة في القلوب الطاهرة والعقول الصحيحة . ولما خاف من ضياع علمه وكلمته بسبب النسيان ، عمد إلى الرموز والالغاز لتدوين معارفه وحكمته ، بحيث لا يفهمها إلاّ القادرون عليها .

أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والوضوح والترتيب .

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليهما خلافاً في طريقة التدوين . لكننا إذا تعمقنا الأمر وجدنا أرسطو كثيراً ، ما يلجأ إلى الغموض والتعقيد هو الآخر . ويسوق الفارابي أمثلة على ذلك . ويؤيد رأيه بكلام لأرسطو يقول فيه : « إنيّ وإن دوّنت هذه العلوم والحكم ، فقد رتّبتها بحيث لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلاّ بنوها ».

٣ ـ مشكلة الجواهر : ونقطة خلاف ثالثة تدور حول مسألة الجواهر أيها الأشرف : الكلي ، أم الجزئي ؟.

ومعظم الذين درسوا مؤلفات أفلاطون وأرسطو يعتقدون بوجود خلاف بينهما في هذه المسألة . إذ يجدون في كثير من مؤلفات أفلاطون ما يدل على أنه يرى أن الجوهر الأشرف والأقدم هو الأقرب إلى العقل والنفس ، والأبعد عن الحسّ والمفرد. بينما يجدون أرسطو في كتبه ، خصوصاً في كتاب « المقولات » وكتاب « الأقيسة الشرطية » (؟)، يقرر أن الجوهر الأولى بالشرف والتقديم هو الجوهر الأول أي الفرد ، لا الجوهر الثاني أي الكلي . لهذا زعم هؤلاء أن بين كلا الحكيمين خلافاً في هذه المسألة . .

والفارابي يقرّ بوجود هذا الخلاف ، ولكنه يعزوه إلى اختلاف السياق . فأرسطو يجعل المفرد هو الجوهر الأشرف حين يتحدث في المنطق والطبيعيات ، لأنه يهتم حينئذ بأحوال الموجودات القريبة من الحس ؛ بينما أفلاطون يؤكد أن المفرد هو الأشرف حين يتحدث في الأمور الإلهية وما بعد الطبيعة . فكلما كان السياق مختلفاً ، والغرض ليس واحداً ، وقع الخلاف في الظاهر ، أما في الواقع فلا خلاف ، بل مرجعه إلى اختلاف سياق الكلام .

٤ ـ القسمة والبرهان : يرى أفلاطون أن الحد التام يكون بالقسمة ، بينما يرى أرسطو أنه يكون بالبرهان والتركيب .

والفارابي يشبه هذا بسُلّم يصعد عليه وينزل منه ، فالمسألة واحدة ، ولكن الاتجاه مختلف بين من ينزل وبين من يصعد . ويبين أنه لا خلاف بينهما ها هنا ، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين . ذلك أن من يلجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمرّ بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي ؛ ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلجأ إلى القسمة . فالمسلكان متكاملان ، وليسا متناقضين .

٥ ـ مسائل منطقية : القياس ، تقابل القضايا :

ويبين الفارابي ما قيل من خلافات بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري ، وخصوصاً القياس ، وتقابل القضايا . ويفصل أوجه الخلاف ، وينتهي إلى نوع من التوفيق ، مما لا مجال ها هنا لذكره ، لطوله وتعقيده .

٦ ـ مسائل في الطبيعيات : الابصار :

ويشير الفارابي ها هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار : فأفلاطون يقول إنه يكون بخروج شيء من العين يلقى موضوع الابصار . أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم بانفعال يحدث في العين .

ويحاول الفارابي ، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع ، أن يدلي برأي وسط بينهما ، لكنه رأي مقتضب لا يوفق بين رأيي أرسطو وأفلاطون .

٧ ـ الأخلاق :

يرى أفلاطون في كتاب « السياسة » (المعروف خطأً بـ« الجمهورية ») أن الطبع يغلب العقل ، وأن الكهول الذين يطبعون على خلق يعسر زواله منهم . أما أرسطو فقد صرّح في « الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأن ليس شيء منها بالطبع ، وأن في استطاعة المرء أن ينتقل من خلق إلى غيره بالاعتياد والدربة .

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف . وإنما أرسطو يتكلم ها هنا في الأمور المدنية « والكلام القانوني يكون أبداً كليا مطلقاً . . . ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً عُلِم أنه ينتقل ويتغيّر ، ولو بعُسْر ؛ وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً على التغيير والتبدل ، وأما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال

قابلي السياسات وفاعليها ، وأيّها أسهل قبولاً ، وأيّها أعسر . ولعمري ان من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته ، فإن زوال ذلك عنه يعْسُر جداً . والعسير غيرُ الممتنع » .

والفارابي يشير ها هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في « الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الثانية ، فصل ١، ص١١٠٣ أ س ١٦ وما يتلوه) . أما فيما يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب « السياسة » ما يشير إليه ، وأقرب موضع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة (فصل ٤، ص ٥١٨) .

٨ ـ تحصيل العلم :

كذلك يختلف الحكيمان في تفسير تحصيل العلم . فأفلاطون في محاورة « فيدون » يبين أن كل علم تذكرٌ . أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم ، وأن من فقد حسّاً فقد علماً .

والفارابي يوفق بين الرأيين بأن يـذكّر النـاس بما قاله أرسطو في أول كتاب «البرهان»: « كل تعليم وكل تعلّم فإنما يكون عن معرفة سابقة متقدمة الوجود» . ويقول : أليست هذه هي نظرية التذكر عن أفلاطون بعينها !!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب « البرهان » . فلسنا ندري من أين استقاه ! .

٩ ـ مسألة أزلية العالم وأبديته :

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي ، بينما يقول أفلاطون إن العالم مخلوق في الزمان .

ويرى الفارابي أن الذي ساق الناس إلى هذا الظن من أرسطو هو ما قاله في « الطوبيقا » على سبيل المثال . لكن هذا مجرد مثال ، وما يقال على سبيل المثال لا يعبر بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال ؛ فضلاً عن أن أرسطو في « الطوبيقا » لم يكن بصدد الكلام عن العالم ، بل هو يتكلم في الأقيسة التي تتألف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام .

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب « السماء والعالم » من أنه ليس للكل بدء في الزمان،فاستنتجوا من هذا أنه يقول إن الزمان أزلي . وهذا غير صحيح ، هكذا يقول الفارابي ـ لأنه بيّن في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحادث عنه ؛ وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء . فمن يقول إن العالم ليس له بدء في الزمان ، فهو يقصد بذلك أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت .

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكدّ أن العالم قدم! ومن الغريب أن يتجاهل الفارابي ما أكده أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب « الطبيعة » لاثبات أزلية الحركة وأبديتها ! .

١٠ ـ المثل الأفلاطونية :

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكيمين تتعلق بالمثل التي اكّدها أفلاطون ، وهاجمها أرسطو بشدّة .

وهنا يلجأ الفارابي ، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال ، إلى ما ورد في كتاب « أثولوجيا » المنسوب خطأً إلى أرسطو ، بينما هو في الواقع تلخيص « للتساعات » من ٤ إلى ٦، لأفلوطين . وما كان أسهل على الفارابي أن يقوم حينئذ بمهمة التوفيق !إذ مذهب أفلوطين هـو في جملته مـذهب أفلاطون . ويجد الفارابي عوناً مسعفاً له في مسعاه في الموضع المشهور من « أثولوجيا » حيث يقول صاحبه : « إني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي ، راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ـ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً مهتماً ، فأعلم أني جزءٌ من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعّالة . فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت وكأني موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلي ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسنُ على صفته ولا تعيه الأسماع »[١].

١١ ـ الثواب والعقاب في العالم الآخر :

والنقطة الأخيرة متعلقة بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر . يقول الفارابي إن البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر ،ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر . لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح :

(١) راجع كتابنا : « أفلوطين عند العرب » ط٢ ص٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٦ .

فبالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالرسالة التي بعث بها أرسطو إلى أم الاسكندر الأكبر يعزيها في ولدها والرسالة منحولة . وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب « السياسة » مما يدل على البعث والحساب والميزان والثواب والعقاب . والفارابي إنما يشير هاهنا إلى أسطورة Er الواردة في المقالة العاشرة من كتاب « السياسة » (ص ٦١٠د؛ ٦١٢أ؛ ٦١٣هـ وما يتلوها) .

مذهب الفارابي

أ - العلم الإلهي

في كتاب « إحصاء العلوم » يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

« أحدها: يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كلُّ علم منها بالنظر في موجود خاص - مثل المنطق والهندسة والعدد ، وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم - فيفحص عن مبادىء علم المنطق ، ومبادىء علوم التعاليم (= الرياضيات) ، ومبادىء العلم الطبيعي ؛ ويلتمس تصحيحها ، وتعريف جواهرها وخواصها ؛ ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادىء هذه العلوم ، مثل ظنّ من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، والظنون التي تشاكل هذه في مبادىء سائر العلوم ، فيقبحها ويبين أنها فاسدة .

والجزء الثالث : يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام : فيفحص عنها أولاً : هل هي موجودة ، أم لا ، ويبرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها : هل هي كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم يفحص عنها : هل هي متناهية أم لا ، ويبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، ويبرهن أنها متفاضلة في الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كاملٍ ما ، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده ، ولا نظير له ولا ضد ؛ - وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه ، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً ؛ - وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . - ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذي أفاد كلّ واحدٍ سواه الوجود ، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كلّ شيء سواه : الوحدة ، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه : الحقيقة ، وعلى أي جهة أفاد ذلك ؛ - وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرةٌ أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه ، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه . وثم يبين أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه . ثم يمعن بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله ، إلى أن يستوفيها كلها .

ثم يُعَرِّف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يَفْحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأيّ شيء يستأهل كلُّ واحدٍ منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها . ويُبيِّن كيفية ارتباط بعضها ببعضٍ وانتظامه ، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها . ثم يمعن في إحصاء باقي أفعاله عز وجل - في الموجودات ، إلى أن يستوفيها كلها ، ويبيّن أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف ، وبالجملة: لا نقص في شيء منها ولا شرّ أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظُنَّت بالله - عز وجل - في أفعاله بما يُدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها - فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتيابٌ ولا يخالجه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً»[1].

وهذا العرض المستقصي لموضوع العلم الإلهي يستدعي الملاحظات التالية :

١ - أولاً غموض التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء : إذ لا يوجد فارق بين الجزء الأول ، وبين الجزء الثالث ، فلا محل للتمييز بينهما . والجزء الثاني يلفت النظر ، لأنه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي ، أو يدخل بالتعبير العصري في فلسفة العلوم ومناهجها . وربما الذي دعا الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم

(١) الفارابي : « احصاء العلوم » ص ٩٩ - ١٠١، ط٢، القاهرة سنة ١٩٤٦.

الإلهي تناول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي « المو » و« النو » (المقالتين ١٣ ؟ ١٤ من كتاب « ما بعد الطبيعة ») وتقد تصور أتباع أفلاطون المباشرين للمثل على أنها رياضية ، والدليل على ذلك ما أشار إليه كمثال لمباحث هذا الجزء الثاني : ابطال ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة » وهو رأي اسپوسيپوس واكسينوقراط خلفي أفلاطون المباشرين على رآسة الأكاديمية .

٢ ـ وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصده أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة ، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية ، ولدى رجال مدرسة الاسكندرية وبخاصة يحيى النحوي ، ثم لقيام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . وبهذا حدّد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في الهيات أرسطو والمشائين : مثل العناية الإلهية ، صفات الله وإثبات وجوده ، وذلك « ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك » على حد تعبير الفارابي ، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري .

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً ، ويكرّر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر ، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة ، ولم يعمد إلى تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه ، اللهم إلاّ في القليل النادر مثل رسالة « في معاني العقل » ورسائله في المنطق .

ب ـ البرهان على وجود الله :
برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب . وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في « النجاة » (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧) و « الشفاء » « الإلهيات » جـ١ ص ٣٧ ـ ٤٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٠)، كما سيأخذه القديس توما.

وصورة البرهان ترد مفصلة في « رسالة زينون الكبير »[1] وفي رواية أكثر ايجازاً في كتاب « عيون المسائل » ـ

(١) الفارابي : « شرح رسالة زينون الكبير » ص٣ ـ ٥. حيدرآباد، سنة ١٣٤٩هـ (سنة ١٩٣٠م).

فلنجتزىء‌ها هنا بهذه الرواية الأخيرة الموجزة . يقول الفارابي :

« إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويُسَمّى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجودٍ لم يلزم عنه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجد ، صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إمّا أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب ، هو الموجود الأول .

والواجب الوجود متى فُرِضَ غير موجودٍ ، لزم منه مُحال . ولا علة لوجوده . ولا يجوز كونُ وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء » .

جـ ـ صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود ـ أي : الله ـ في رسائل عديدة :

فيقول عنه في كتاب « السياسة المدنية »[1]: « أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده ، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتوفّر عليه . فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه . وهو من أن يكون استفاد ذلك عما هو أنقص منه أبعدُ . ولذلك هو أيضاً مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تـامة . ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود ، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر ـ له أيضاً هذا الوجود بعينه ـ مباينة أصلاً ؛ لأنه إن كانت بينهما مباينةٌ ، كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه : فيكون الشيء الذي به باين كلّ واحد منهما الآخر جزءاً من قوام وجوديهما ؛ . فيكون وجود كل واحدٍ منهما منقسماً بالقول . فيكون كل واحدٍ من جزئيه سبباً لقوام ذاته ، فلا يكون أولاً ، بل يكون هناك موجودٌ

(١) الفارابي : « السياسة المدنية » ص ٤٢ ـ ٤٦. بيروت سنة ١٩٦٤.

أقدم منه ؛ قوامه . وذلك محال فيه ، إذ هو أول . وما لا تباين بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة : لا اثنين ، ولا أكثر .

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيءٌ غيره له هذا الوجود بعينه ، أمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده لم يتوفرّ عليه وفي مثل رتبته . فإذن وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً . فوجوده إذن وجودٌ فيه نقص ، لأن التـام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له . فإذن وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً .

ولذلك لا يمكن أن يكون له صفة أصلاً ، وذلك أن وجود ضدّ الشيء هو في مثل مرتبة وجوده ، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجودٌ أصلاً لم يتوفرّ عليه ، وإلاّ كان وجوده وجوداً ناقصاً . وأيضاً فإن كل ما له ضد ، فإن كمال وجوده هو بعدم ضدّه . وذلك أن وجود الشيء الذي له ضدٌّ إنما يكون مع وجود ضدّه بأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره ، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كفايةٌ في أن يحفظ ذاته عن ضده . فإذن يلزم أن يكون للأوّل سبب ما آخر ، به وجوده . فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته ، بل يكون هو وحده فرداً . فهو واحد من هذه الجهة .

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول ، وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره . وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدلُّ كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به . فإنه إذا كان كذلك ، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده ، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المحدود ، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوّم بهما ، وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً ، فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام ـ وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد ـ فهو أيضاً واحدٌ من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود ، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هي ذاته : فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود : الوجود الذي يخصه . وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود . فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد ، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه .

ولأنه لا مادة له ـ ولا بوجه من الوجوه ـ فإنه بجوهره عقل ، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة . وهومعقول من جهة ما هو عقل ، فإن الذي هو فيه عقل معقول لذلك الذي هو منه عقل . وليس يحتاج ، في أن يكون معقولاً ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته : عاقلاً ، وبأن ذاته تعقله : معقولاً . وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيده من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته ، فإن الذات التي تُعْقَل هي التي تَعقل .

وكذلك الحال في أنه عالم : فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجاً عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلَم . وليس علمه بذاته غير جوهره ، فإنه يعلم ، وإنه معلومٌ ، وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد .

وكذلك في أنه حكيم : فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم . وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم . والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول . فلذلك هو حكيم : لا بحكمـة استفادها بعلم شيء آخر خارجٍ عن ذاته ، بل في ذاته كفايةٌ في أن يصير حكيماً بأن يعلمها .

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير . وإذ كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله إذن فائت لجمال كل ذي جمال . وكذلك زينته وبهاؤه وجماله : له بجوهره وذاته » .

وفي « عيون المسائل » يلخص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود إنه : « لا ماهية له مثل الجسم ـ إذا قلت إنه موجود فحد الموجود شيء ، وحد الجسم شيء ـ سوى أنه واجب الوجود ، وهذا وجوده .

ويلزم من هذا أنه لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا حد ، ولا برهان عليه بل هو برهانٌ على جميع الأشياء .

ووجوده بذاته أبدي أزلي ، لا يمازجه العدم ، وليس وجوده بالقوة .

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون ؛ ولا حاجة به

إلى شيء يُمِدُّ بقاءه . ولا يتغير من حالٍ إلى حال .

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره . وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ ، كما تكون الأشياء التي لها عِظَم وكمية . وإذن ليس يقال عليه : كم ، ولا متى ، ولا أين . وليس بجسم . وهو واحدٌ بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معانٍ، مثل المادة والجنس والفصل .

ولا ضدّ له .

وهو خيرٌ محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

وهو حكيم ، وحيّ ، وعالم ، وقادر ، ومريد . وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول » .

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » (ص ٣٧ - ٥٤ ، ط٣ ، بيروت ، دار المشرق ، سنة ١٩٧٣) . والغريب أنه يتطابق حرفياً في كثير من المواضع مع ما ورد في كتاب « السياسة المدنية » ، إلى درجة يترجح معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص منتزعة بحروفها من الكتاب الأول .

د) كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول : نظرية الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول ، فالفارابي يفسّره تفسيراً أفلوطينياً ، على أساس فكرة الصدور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض .

يقول الفارابي في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » : « والأول هو الذي عنه وُجِد . ومتى وُجِد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورةً أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودُها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود ، الذي بعضه مشاهد بالحسّ ، وبعضه معلومٌ بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجودُ ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غايةً لوجود الابوين ، من جهة ما هما أبوان . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جُلّ الأشياء التي تكون منّا ، مثل أنّا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلةً فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يُوجَد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً ؛ - ولا أيضاً - بإعطائه ما سواه الوجود ، ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذةً أو كرامةً أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الأشياء كلها محالٌ أن تكون في الأول ، لأنه يُسقط أوليته وتقدُّمه ، ويَجعَل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته . وَيَلْحَقَ جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره . ووجوده الذي به تجوهُرُه في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . - وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تَجَوْهُرُ ذاته ، وبالآخر حصولُ شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ، ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة . بل هو ذات واحدة ، وجوهر واحد ، به يكون تجوهره ، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر .

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا غَرَضٍ يكون فيه ، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثلما تحتاج النار - في أن يكون عنها وعن الماء بُخار - إلى حرارة تبخر بها الماء ، وكما تحتاج الشمس - في أن تسخّن ما لدينا - إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال ، فيحصُلَ عنها - وبالحال التي استفادتها بالحركة - حرارةٌ فيما لدينا ، أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق .

وليس وجوده ، بما يفيض عنه وجودغيره، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجودُ غيره ، بل هما جميعاً ذاتٌ واحدة .

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه

وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً »[١].

فالموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصودنا ، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بصدورها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء . وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً . ووجوده هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

وإذا فاضت الموجودات عنه ، كانت بترتيب مراتبها ، « فحصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدي من أكملها وجوداً ، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً . ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقصُ ، إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تُخُطِّي عنه إلى ما دونه تُخُطِّي إلى ما لا يمكن أن يوجد أصلاً ، فتنقطع الموجودات من الوجود »[٢].

هـ ـ ترتيب الموجودات المفارقة

وعن وجود الأول يفيض وجود الثاني . وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . « وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ؛ وبما هو متجوهر بذاته التي تخصّه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ؛ وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ؛ وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصّه يلزم عنه كرة زُحَل . وبما يعقله من الأول عنه وجود خامس .
وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة ». فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المرّيخ . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته

(١) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص٥٥ ـ ٥٦، ط٣ بيروت سنة ١٩٧٣ . وقد رددنا النص في بعض المواضع إلى أصله الموثق بالمخطوطات، إذ معظم تصحيحات يوسف كرم تحكميّة لا تبررها المخطوطات، ولا داعي إليها.

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧.

التي تخصّه يلزم عنه وجود كرة الزُّهَرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عُطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر . وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً »[١].

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثان إلى حادي عشر . وصدور التالي عن السابق يتم دائماً بأن يعقل الأول ، وذلك في جميع المراتب ، أما عقل كل واحد منها لذاته فينتج عنه فلك على الترتيب التالي : السماء الأولى ، فالكواكب الثابتة ، فزُحَل ، فالمشتري ، فالمرّيخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات ، وينتهي وجود الأجسام السماوية .

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

بيد أن المشكلة هي : هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله ـ أو هو أول ما صدر عن الله ؟

يتجلى بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلاً عن كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أن العقل الأول هو الله نفسه ، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً . وهذا طبيعي منطقي ، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله[٢] . ولهذا لا نجد عبارة «العقول العشرة» عند الفارابي ، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد[٣].

(١) الكتاب نفسه ص ٦١ ـ ٦٢.

(٢) أنظر مثلاً كتاب « السياسة المدنية » ص ٤٥س٥ ـ س٩.

(٣) انظر مثلاً « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٨ س٣ ، س١٢؛ ص٧١ س٤، س٩

وقد أخذ الفارابي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن أفلوطين الذي تحدث عن الفيض أو الصدور على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضع من تساعات أفلوطين («التساعات، التاسع الخامس: ١: ٦) وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا«أفلوطين عند العرب» (ص ١٨٤-١٨٥، ط١، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المفارقة الاحد عشر فلم نعثر له سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وأفلوطين. إنما يتكلم عن ثلاثة مبادىء هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. ولهذا نستطيع أن نقرر- إلى أن يأتي دليل مضاد-ان هذا النظام من وضع الفارابي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

و- ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين: المادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون المادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة.

وتترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه. «فأخسُّها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)؛ وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»[1].

كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر المادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكائنة تحت فلك القمر، وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية ينشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نِسَبها واضافاتها تحدث الصور المتضادة؛ وعن حصول نسب متضادة واضافات متعاندة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وعن اصناف تلك الامتزاجات المختلفة- تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

«فيحدث أولاً الاسطقسات، ثم ما جانسها وقارنها من

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص٦٦.

الأجسام: مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجوّ، وأيضاً مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقسات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أولها، بغير محرك من خارج؛ وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض فيحدث من اجتماع الأفعال- من هذه الجهات- أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد، فيلزم عنهاوجود سائر الأجسام.

فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة. ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الاسطقسات، وتفعل هي في الاسطقسات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أُخَر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله، إلى أن تحدث أجسامٌ لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسمٌ آخر أبعد منها عن الاسطقسات، فيقف الاختلاط.

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيباً ويكون بُعدُها عن الاسطقسات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً، وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير»[1].

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترفد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتزاجات

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ٧٧-٧٨.

واختلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والموجودات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، لأنها «لم تُعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة»[1]. وهي قد بلغت «من تأخرها وتخلّفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها، إلاّ بمحرّك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعّال: فإن هذين جميعاً يكمّلان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماويّ فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجودُ المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كلّ ما في طبيعتها اوإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور، كائنةً ما كانت. والعقل الفعّال مُعَدٌّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطّأه الجسمُ السماويّ وأعطاه. فأيّ شيء منه قبل -بوجهٍ ما- التخلصّ من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبةٍ إليه، وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل- الذي كان عقلاً بالقوة- عقلاً بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيءٌ سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فعن هذين يكملُ وجودُ الأشياء التي بقيت متأخرةً واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها»[2].

والموجودات الممكنة هي أنقص وجوداً، وهي مختلطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن ألا يوجد. ولهذا يخالطها العدم، إذ العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

ز- علم النفس

١- قوى النفس.

يميّز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة النزوعية، القوة المتخيلة، القوة الحسّاسة. «فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروّي فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملذّ والمؤذي. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنيّة، ومنها مُرَوِّية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علمَ ما ليس شأنه أن يعمله إنسانٌ أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنيّة منها هي التي منها تحاز الصناعات والمهن. والمروّية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يُعْمَل أو لا يُعْمَل. -والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنّبه. وبها يكون البغضة والمحبة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة- وسائر عوارض النفس. -والمخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضارّ، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق. -والحسّاسة بيّنٌ أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواسّ الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك المِلذّ والمؤذي، ولا تميّز الضارّ والنافع، ولا الجميل والقبيح.

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحسّاسة والقوة النزوعية فقط. وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لهذه الأنفس في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبها تتجوهر الأجسام السماوية، وعنها تتحرك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائمًا، من قبَل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، وأنها تعقل ما تعقله دائمًا. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص٥٤.

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٤- ٥٥.

تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل. وليس في الأجسام السماوية من الأنفس: لا الحسّاسة ولا المتخيّلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادّة. وكل نفس منها تعقل الأول، وتعقل ذاتها، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاها جوهرها. أما جُلّ المعقولات التي يعقلها الإنسانُ من الأشياء التي هي في موادّ، فليست تعقلها الأنفسُ السماوية لأنها أرفع رتبةً بجواهرها عن أن تَعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بوجهٍ ما هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كلُّ واحدٍ منها الوجود عن وجوده. والثواني فكلّ واحدٍ منها يعقل ذاته «ويعقل الأول»[1].

ولكننا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيمًا خماسياً لقوى النفس، وهي:

١ـ القوة الغاذية، وهي التي بها يتغذى الإنسان.
٢ـ القوى الحاسّة.
٣ـ القوة المتخيلة.
٤ـ القوة الناطقة.
٥ـ القوة النزوعية.

وهذا التقسيم الخماسي هو الذي نجده عند أرسطو في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩ـ ٤٣٢ب ٤؛ ٤١٣ ب ١٣) حيث يقول إن النفس تتميّز بقوى: التغذية الذاتية، الاحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو النزوع) [ص ٤١٣ ب ١٣]؛ ويقسمها إلى أجزاء هي: (١) الغاذية، وهي تنتسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان؛ (٢) الحسّاسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نطقية أو غير نطقية؛ (٣) المتخيلة، وهي في وجودها مختلفة عن سائرها؛ (٤) النزوعية [ص ٤٣٢أ ٢٩ـ ٤٣٢ ب ٤].

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفوس» كما سيفعل ابن سينا.

٢ ـ العقل

ويهمنا من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد كرّس له الفارابي رسالة خاصة ستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية[1].

يبدأ الفارابي بحثه هذا ببيان معاني العقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردّده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب «البرهان».

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة».

١ـ أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... ويعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢ـ وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي[2] عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: العقل.

٣ـ وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان»[3] فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفةُ الأولى، لا

---

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢ـ ٣٤. بيروت، سنة ١٩٦٤. ـ ونجد هذا التقسيم الخماسي أيضاً في كتاب الفارابي: «فصول منتزعة» ص ٢٧، بيروت سنة ١٩٧١.

---

(١) نشر الترجمة اللاتينية أتيَن جيلسون في مجلة Archives d'Histoire dortrinale et littéraire du moyan âge, année 1929, PP. 122 et s99. مع مقدمة ممتازة.

(٢) بادي الرأي= Common sense, bon sens.

(٣) راجع كتاب «التحليلات الثانية لأرسطو» (= البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

بفكر ولا بتأمّل أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صنعتها الصفة التي ذكرناها؛ وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية.

٤ـ وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يُحَصِّل اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب. . .

٥ـ أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال».

فالعقـل عند عامة الناس هو الروية، وعند المتكلمين: هو بادى الرأي أو الادراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الادراك الطبيعي للمبادىء الأولية الضرورية، وعنده في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من تمييز الخيروالشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعال.

والعقل بالمعنى الرباعي الأخير هو المهم في نظرية العقل عند الفارابي، فلنفصّل القول فيه:

العقل الإنساني «هيئة ما في مادة معدّة لأن تقبل رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة»[1]. وهذا العقل الهيولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المعقولات. . ويحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جوهرها عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. وهذا العقل الفاعل «يعطي العقل الهيولاني» الذي هو بالقوة عقلٌ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمسُ البصر، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يُبْصِر: فيه بَصرٌ بالقوة، والألوان من قبل أن تُبْصَرَ مُبْصَرَة مرئية بالقوة. وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفايةٌ في أن يصير بصراً بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يُضَاء به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء به، فيصير البصرـ بالضوء الذي استفاده من الشمسـ مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوانـ بذلك الضوءـ مُبصَـرة ً مرئية بالفعل بعد أن كانت مُبْصَرةً مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن البصر بالضوء نفسه يُبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويُبصر الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني: فإنه بذلك الشيءـ الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصرـ يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقلُ الهيولانيُ العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه بفعل الشمس في البصر، فلذلك سميّ العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت، من دون السبب الأولـ المرتبة العاشرة. ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل»[1].

وإذن فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهيولاني، وهو العقل المنفعل. ويصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعّال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بـواسطة العقـل الفعال صـارَ عقلاً مستفاداً. «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّالَ. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقَف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة»[2].

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتصاعد من أدناها وهو العقل بالقوة، وفوقه يوجد العقل بالفعل، وفوقه العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعّال.

٣ـ العقل الفعّال

ولا يتضح بجلاءٍ من كلام الفارابي في كل رسائله مكانة هذا العقل الفعّال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء ـهو الأعلىـ من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته،

---

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٠١. بيروت سنة ١٩٧٣.

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢ـ ١٠٣.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٧٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

ويندرج ضمن النطاق الإنساني؛ وفي أحيان أخرى كثيرة يندفع في تمجيده بحيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة العقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعّال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلّص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمّى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»[١].

وفي موضع آخر يقرنه بالعقول الثواني العشرة، فيقول: «ثم من بعد الأوّل يوجد الثواني والعقل الفعّال» (الكتاب نفسه ص٥٢ س٥).

كذلك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفارق» (ص ١٠٣ س٥، بيروت سنة ١٩٧٣).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالته في «معاني العقل»، فيقول: «وأما العقل الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو بنوع ما عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل؛ وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»[٢].

واشارة الفارابي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس ها هنا موضعه، فنحيل القارىء إلى ما كتبناه في هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو[١].

ح- السياسة

علم السياسة

كان الفارابي أشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمي السياسة بـ«العلم المدني» وهو الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية πολιτεία المأخوذة من كلمة πολίτης أي ساكن المدينة، مدني، وهي بدورها من كلمة πόλις (= مدينة). وكلمة πολιτεία تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة؛ (٢) حياة المواطن في المدينة؛ (٣) مجموع المواطنين في المدينة؛ (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرّف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن؛ وعن الغايات التي لأجلها تفعل؛ وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان؛ وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه؛ والوجه في حفظها عليه. ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبيّن أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك؛ وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الآخرة؛ والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميّز الأفعال والسنن، ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة من الخيرات والجميلة[٢] والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص؛ وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب

---

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

(٢) الفارابي: «في معاني العقل»، نشرة ويتريصى، ص ٤٦- ٤٧.

(١) أرسطوطاليس: «في النفس».... حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) أي والأمور الجميلة.

ومستعملة استعمالاً مشتركاً. ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسُّنن والشيم والكلمات والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجتهد في أن تحفظها عليهم حتى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة تكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكّن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسمّيها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وأن الرياسة ضربان:

١ـ رياسة تمكن الأفعال والسُّنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة.

٢ـ ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كثيرة، ويسمى كل واحدٍ منها بالغرض الذي يقصده ويؤمّه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار، سُمِّيت رياسة الخِسّة، وإن كانت الكرامة، سُمِّيت رياسة الكرامة؛ وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوّتين: احداهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية، وبمزاولة الأفعال ـ في الأخلاق والأشخاص في المدن ـ التجريبية[1]، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب: فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوّتين: إحداهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب؛ والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لابدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدّر الأدوية والعلاج بحسب بدنٍ بدنٍ في حالٍ حالٍ ـ كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارضٍ عارضٍ وحالٍ حالٍ في وقتٍ وقتٍ بهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي ـ فيما تفحص عنه من الأفعال والسُّنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه ـ القوانين الكلية؛ وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حالٍ حالٍ ووقتٍ ووقتٍ، كيف، وبأي شيء، وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدّرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض، التي بحسبها يكون التقدير، غير محدودةٍ ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١ـ جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقية منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتميّز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢ـ وجزء يشمل، على وجه الترتيب، الشيم والسِّيَرَ الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السِّيَرَ والأفعال الفاضلة، ويُرَتَّب في أهل المدن الأفعال[1] التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم. ـثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها، ويحصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سُنَن وملكات يلتمس كل واحدٍ منها أن يمكنّ في المدن والأمم التي تكون تحت رياستها، وهذه في كتاب «بوليطيقي» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضاً في كتاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتب لأفلاطون غيره[2]. ويبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأمراض للمدن الفاضلة.

أما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها: فأمراض المهنة الملكية الفاضلة. وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأمراض للمدن الفاضلة[3].

ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يُؤْمَن أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسُنن المدن الفاضلة إلى السُّنن والملكات الجاهلية. ويحصي معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة لئلا تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصي أيضاً وجوه التدابير والحيل والأشياء التي سبيلها أن تُستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية، حتى تردّ إلى ما كانت عليه.

---

(١) وصف «للأفعال».

(١) في المطبوع: «والأفعال» ـ وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم

(٢) في المطبوع: «وغيره» ـ وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم.

(٣) يبدو في النص المطبوع هنا تحريف وتكرار ونقل من موضع إلى آخر.

ثم يبينّ بكم شيء تلتئم المهنة الملكية الفاضلة، وأن منها العلوم النظرية والعملية، وأن تنضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم، وهي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدَّر بها الأفعال والسِّيَر والملكات، بحسب جَمْعٍ جَمْعٍ، أو مدينةٍ مدينةٍ، أو أمةٍ أمةٍ، وبحسب حالٍ حالٍ، وعارض عارض.

ويبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها، حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال. ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع.

ويبين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تتعقد في أولاد الملوك وفي غيرهم، حتى يؤهَّل بها من توجد فيه للمُلك بعد الذي هو اليوم ملك. ويبينّ كيف ينبغي أن ينشّأ من وُجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبماذا ينبغي أن يؤدّب حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكاً تاماً.

ويبين ـ مع ذلك ـ أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة: لا النظرية، ولا العملية. بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه، في المدينة والأمة التي تحت رياسته، بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاولة جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده، ويصل إلى غرضه من الخيرات، متى اتفقت له قوة قريحيّة جبلّية جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده: من لذة أو كرامة أو غير ذلك، ويضاف إلى ذلك جودة الإئتساء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده»[1].

ومن هذا النص الطويل تبين ما يلي:

١ ـ أن الفارابي يخلط بين الأخلاق والسياسة، ولا يميّز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر، ولا موضوعات كلا العلمين، ولا الغاية منها.

وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو، إذ يرى كلاهما أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بمعونة القوانين والتربية، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين. ذلك أن الغاية من المدينة (= الدولة) هي السعادة، تماماً مثلما هي غاية الفرد.

٢ ـ أنه يجعل موضوع علم السياسة (العلم المدني) هو نفسه ذلك الذي وضعه أرسطو. فإن أرسطو في المقالة الرابعة (الفصل الأول ص ١٢٨٨ب ٢١ ـ ١٢٨٩ أ ٢٥). يقرر أن علم السياسة يجب عليه أن يدرس: (أ) المدينة المثلى؛ (ب) المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة، (ج) والمدن الجاهلة أي الشريرة بطبعها.

٢
الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعو الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض. وذلك أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قومٍ يقوم له كل واحدٍ منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحدٍ بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ـ الذي لأجله جُعِلَتْ الفطرة الطبيعية ـ إلاّ باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحدٍ لكل واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يكون به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى. فالعظمى: اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكّة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرها: المنزل. والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة؛ إلاّ أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسّكّة جزء المحلة؛ والمنزل جزء السكة؛ والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل

(١) الفارابي: «احصاء العلوم» ص ١٠٢ ـ ١٠٧، ط٢، القاهرة سنة ١٩٤٩. وقد صححنا ما رأينا وجوب تصحيحه في نص هذه النشرة.

المعمورة »[(١)].

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكده أرسطو (« السياسة » ص ١٢٧٢ أس٥) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات ، رغم أن هذا إن انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الاسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة ، حيث لم توجد الدولة ـ المدينة، بل الدولة ـ الأمة أو الدولة الملّة . يقول الفارابي إن « الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا باجتماع هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل » (الكتاب نفسه ص ١١٨).

لكنه مع ذلك يتجاوز نطاق المدينة فيتحدث عن الأمة ويقول : « والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة » ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة : « وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (الكتاب نفسه ص١١٨).

وهكذا تجاوز الفارابي نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية ، بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالأمة ، واستشرف ببصره إلى الإنسانية كلها بوصفها مجتمعاً واحداً تتعاون أممه على بلوغ السعادة .

والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة ـ العالم ربما يكون قد تأثر بآراء الرواقيين ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل ؛ وما الاعتقاد الرواقي في العالم ـ الدولة أو الدولة ـ العالم إلّا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون . وعند الرواقية « أن الكون بأسره جوهر واحد ، طبيعة واحدة ». والكون كله مجتمع كوني واحد ، ودولة واحدة . ويقول فلوطرخس عن زينون الرواقي (٣٣٥ ـ ٢٦٣ ق. م) إن زينون كان يقرر أنه « ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم (أو أمم)، يتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للعدالة ، بل يجب أن نعتبر كل الناس ابناء أمة واحدة وأبناء مدينة واحدة ، ويجب أن تكون هناك حياة واحدة ونظام κοσμος واحد كأنهم جميعاً قطيع واحد يرعى في مرعى مشترك νομος »[(١)]. وقد عمل زينون وخلفاؤه الرواقيون على تحطيم فكرة « المدينة » وصاروا دعاة لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة .

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتوسّع في فكرة الدولة العالم هذه ولم يشر إليها إلّا في ذين السطرين اللذين أوردناهما عن « آراء أهل المدينة الفاضلة ».

٣
المدينة الفاضلة

ويتحدث الفارابي عن المدينة الفاضلة ، لا عن المدينة المثلى أو اليوتوبيا utopia

وعنده أن « المدينة الفاضلة تشبه البدن التامّ الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحدٍ منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاءً لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ـ وهذه في المرتبة الثانية ـ، وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن ينتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً . وكذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وأُخَر تَقْرُبُ مراتبها من الرئيس . وفي كل واحدٍ منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قومٌ يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة ، إلى أن تنتهي إلى أُخَر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخْدَمونَ ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

---

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٧ ـ ١١٨ ـ

(١) Plutarch: de alex Fort. i.6 وكلمة κοσμος معناها النظام، والكون، وكلمة تدل على «القانون»، كما تدل على «المرعى».

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها « هي » قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطرٍ متفاضلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وماشاكلها . والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية »[1].

وتشبيه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو ، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان[2]، بيد أن الفارابي توسّع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو .

٤

رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة ، شأنه شأن العضو الرئيس في البدن ـ وهو القلب ـ إذ هو بالطبع اكمل الأعضاء ، وأتمّها.

ورئيس المدينة هو « السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها ؛ وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله[3] ».

كذلك يقول الفارابي عن رئيس المدينة إن نسبته إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول (= الله) إلى سائر الموجودات . ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول .

ويمضي إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول: إن « رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيَّ إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لها ، والثاني : بالهيئة والملكة الإرادية »[4]. يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان : أن يكون لديه استعداد فطري للرياسة ؛ وأن تتكوّن لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الرياسة .

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١١٨ـ ١١٩. بيروت سنة ١٩٧٣.

(٢) أرسطو: «السياسة» ص ١٢٩٠ب ٢٥ـ ٣٩.

(٣) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٠.

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٢.

ويرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة « ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها أن ترئسها صناعة أخرى أصلاً ، بل تكون صناعته صناعةً : نحو غرضها تؤمُّ الصناعات كلها ، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة . ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرئسه إنسانٌ أصلاً ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل »[1]. وهنا يخرج الفارابي عن وصف الرئيس الإنسان ، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان ، أو يكون إنساناً يوحي إليه الله بتوسط العقل الفعّال ، « ويكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآتي من الجزئيات . . . . وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال . . . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس »[2].

وبهذه الصفات يصف الفارابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة ، بل للأمة الفاضلة ، بل « للمعمورة من الأرض كلها » .

٥

خصال رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون « إلاّ لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها .

أحدها: أن يكون تامّ الأعضاء ، قواها مؤاتيةً أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ؛ ومتى همّ عضو[3] من أعضائه بعملٍ يكون له أتى عليه بسهولة[4].

<٢> ثم أن يكون بالطبع جيّد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٣.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥ـ ١٢٦.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٦.

(٤) . . . هكذا ينبغي تصحيح النص الوارد في المخطوطات.

حسب الأمر في نفسه .

<٣> ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة : لا يكاد ينساه .

<٤> ثم أن يكون جيّد الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .

<٥> ثم أن يكون حَسَن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

<٦> ثم أن يكون محبّاً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعلُّم ، ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منه .

<٧> ثم أن يكون غير شَرِهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبّاً بالطبع للّعب ، مبغضاً للّذات الكائنة عن هذه .

<٨> ثم أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغَضاً للكذب وأهله .

<٩> ثم أن يكون كبير النفس ؛ محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

<١٠> ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنةً عنده .

<١١> ثم أن يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها ، يعطي النَّصَف من أهله ومن غيره ويحث عليه ؛ ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعِي إلى الجور وإلى القبيح .

<١٢> ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس »[1].

ويكرّر الفارابي ذكر هذه الخصال في كتابه « تحصيل السعادة »[2] ، ويذكر أن هذه هي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب « السياسة » . والواقع أن الفارابي ينقل ها هنا عن كتاب « السياسة » لأفلاطون (م ص٦ ٤٨٤أ-٤٨٧أ) ، حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات؛ وهي في نظر سقراط - أفلاطون :

١ - أن يكون حريصاً على تذوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة ، وشديد الاستطلاع ؛

٢ - أن يتعلق في كل شيء بالجوهر والماهية ؛

٣ - أن يكون محباً للصدق ، ولا يقرّ أبداً بالكذب ؛

٤ - أن يكون معتدل المزاج ، غير شرِه مطلقاً ؛ وغير متعطش للثروات ؛

٥ - أن لا يطلب إلّا لذة النفس وحدها ، مطّرحاً لذات البدن ؛

٦ - أن يكون كبير النفس ، مترفعاً عن الصغائر ؛

٧ - أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت ؛

٨ - أن يكون جيد الحفظ لما يتعلمه ، ذا ذاكرة قوية .

٩- أن يسهل عليه فهم ما يتعلمه؛

١٠- أن يكون طبعه ذا ذوق وأناقة واتزان؛

١١- أن يكون محبّاً للعدالة؛

١٢- أن يكون ذا فطنة، أي حكمة عملية.

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب «السياسة» أن الفارابي في كتابيه «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة».

ويعترف الفارابي بأن من العسر اجتماع هذه الخصال الثنتي عشرة في إنسان واحد، وإنما توجد في «الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس» («آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١٢٩ س٤). ولهذا يرى أن يكتفي في الرئيس الذي من المرتبة الثانية بالشرائط التالية الست:

«أحدها: أن يكون حكيمًا.

والثاني: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسُّنن والسِّير

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١٢٧-١٢٩ .

(٢) الفارابي: «تحصيل السعادة» ص ٤٤-٤٥؛ حيدرأباد، سنة ١٣٤٥هـ.

التي دبّرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

والثالث: أن تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبط من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيلُه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صلاح المدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشادٍ بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم من احتذى فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة ثباتٍ ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»[1].

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى إنه «إذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائط) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، و(الشرط) الثاني في واحد، و(الشرط) الثالث في واحد، و(الشرط) الرابع في واحد، و(الشرط) الخامس في واحد و(الشرط) السادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[2]

إذن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأيّد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفارابي في تلخيصه لمحاورة «السياسة» فقال إن أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها -إن كان مزمعاً أن يوجد فيها

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩- ١٣٠.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

جميع ما تنال به السعادة- أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلاسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتب»[1].

ومن هذا كله يتبينّ أن الفارابي في نظرياته السياسية إنما اعتمد على أفلاطون. ولهذا نراه يلخص محاورة «النواميس» لأفلاطون تلخيصاً وافياً في رسالته التي بعنوان «تلخيص نواميس أفلاطون» والتي قمنا بنشرها (في كتاب: أفلاطون في الإسلام» ص ٣٤- ٨٣؛ طهران، سنة ١٩٧٤).

٦
مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة:

١- المدينة الجاهلة (أو الجاهلية)

٢- المدينة الفاسقة

٣- المدينة المتبدّلة

٤- المدينة الضالّة.

١- أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت ببالهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. وإنما عرفوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون المرء مخلّى وهواه، وأن يكون مكرّماً معظّما. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون مخلّى وهواه وأن لا يكون مكرّما.

وهذه المدينة الجاهلة على أنواع منها:

«أ- المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب- والمدينة البدالة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

(١) الفارابي: «فلسفة أفلاطون وأجزاؤها» في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص٢٣. طهران، سنة ١٩٧٤.

جـ ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة: من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيّل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحوٍ.

د ـ ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرَّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إمّا عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسانٍ على مقدار محبّته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

و ـ والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحدٍ منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً»[(١)].

وفي هذا النص صعوبتان لغويتان هما:

١ ـ «المدينة البدّالة» ـ ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»[(٢)] بصورة: النذالة (بالذال وقبلها نون)وهو تحريف صارخ إذ وصفُها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البَدّالة، أي مدينة التجار؛ ويؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبّة اليسار فقط والشُّحّ عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان: وذلك إمّا من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائمًا. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك»[(٣)].

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) ص ٨٨ س١٤، بيروت سنة ١٩٦٤.

(٣) الفارابي: «كتاب السياسة المدنية» ص٨٨ـ ٨٩، بيروت، سنة ١٩٦٤.

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون انطباقاً على ما يسمى «حكومة الأغنياء».

٢ ـ والصعوبة الثانية في عبارة: المدينة «الجماعية». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، اذ ورد فيه: «فأمّا المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سُنّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسانٍ في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلاّ أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرةً، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرّقة في تلك المدن كلها ـ الخسيس منها والشريف ـ وتكون الرئاسات بأيّ شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم إنهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرءوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرءوسين. وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرءوس»[(١)].

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديمقراطي لأنه يؤكد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المرءوسين، وهذه خصائص النظام الديمقراطي، وسائر الصفات هي صفات الديمقراطية كما شاهدها أفلاطون في أثينا في القرن الخامس والنصف الأول من القرن الرابع. فقد كانت هذه الديمقراطية كما قال عنها ثوكوديدس (الكتاب الثاني ٢: ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أهواء الدهماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديمقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء ويقتلون أو ينفون خصومهم، ويعطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون اليقين فيها عادة بالقرعة «وفي الديمقراطية حرية في القول كبيرة موفوزة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء... ويرتب حياته كما يحلو له... وتختلف الأخلاق إلى أقصى درجة... وتنوع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزركش، يجعلها تبدو جذابة... وهي

(١) الكتاب نفسه ص ٩٩.

تحتوي على كل نمط ممكن، بسبب ما تهيئه من حريات. . . وليس في الديمقراطية ارغام على ممارسة السلطة إذا كنت قادراً عليها، أو على الخضوع للسلطة إذا كنت لا تريد الخضوع لها؛ وتستطيع أن تمتنع من المشاركة في الحرب، إذا نشبت الحرب، كما أن في استطاعتك أن تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام؛ وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيهما شئت إن مرّ بك».

وواضح كل الوضوح أن ها هنا تشابهاً تاماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون ولهذا يجب أن تقرأ: الجماعية (بفتح الجيم)[1]، نسبة إلى الجماعة δῆμος (الشعب، الجماعة).

ونتابع ذكر باقي مضادات المدينة الفاضلة:

٢ـ المدينة الفاسقة: وتتفق في الآراء على الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتسلك سلوك أهل المدن الجاهلة.

٣ـ المدينة المتبّدلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك»[2].

٤ـ المدينة الضالة: هي التي نُصِبت لها مبادىء غير حقيقية، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة[3]. «ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور»[4].

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون لملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

«وكل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد منها التمكنّ من الضروري، وإما اليسار، وإما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغَلَبة، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراءً بالمال، وخاصّة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك

(١) من العار أن يقرأها يوسف كرم وكذلك د. نجار ناشر «السياسة المدنية» بكسر الجيم على أنها نسبة إلى الوقاع الجنسي!

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣.

(٣) راجع الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤. بيروت سنة ١٩٦٤.

(٤) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة» ص١٣٣. بيروت ١٩٧٣.

أولى بالرئاسة من أحد؛ فمتى سُلّمت الرئاسة فيها إلى أحد فإما أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد أخذوا منه أموالاً أو عِوَضاً آخر»[1].

ويفصل الفارابي هذه الأنواع تفصيلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارىء لمزيد من التفصيل. على أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عما أورده أفلاطون في المقالة الثامنة من «السياسة» (ص٥٤٣ـ ٥٩٢).

خاتمة

بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والافلوطينيَّة من ناحية، والفلسفة الأرسطية والمشائية من ناحية أخرى، في نظرة في العالم على حظ كبير من الأصالة في التركيب.

وإذا كان الفارابي لم يخلف تلامذة مباشرين، لأنه عاش وحيداً، فإن الفلاسفة التالين، وعلى رأسهم ابن سينا، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات.

فايجل

Valentin Weigel

صوفي وفيلسوف ألماني . ولد في Naundorf (بالقرب من Gnossenbain في سكسونيا في سنة ١٥٣٣، وتوفي في Zschopau (في ارتسبرج) في ١٠ يونيو سنة ١٥٨٨ .

عاش في وحدة واعتزال . ودرس الصوفية ، واشمأزّ من المجادلات اللاهوتية ، ومن تزايد الطابع الشكلي والسياسي في المذهب الرسمي للبروتستنتية اللوترية، ورأى في ذلك خيانة لروح لوتر .

وخوفاً من الرقابة التي فرضها البروتستنت ، لم ينشر شيئاً من كتبه . ومن هنا ثار الخلاف حول صحة نسبة بعضها إليه . ومن أبرز مؤلفاته ، وقد نشرت بعد وفاته :

١ ـ « الحياة الدائمة »، هلّه سنة ١٦٠٩

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص١٠١.

٢ ـ « رسالة في الحياة السعيدة » هلّه سنة ١٦٠٩
٣ ـ «رسالة جيلة في الصلاة ، هلّه سنة ١٦١٢
٤ ـ « في مكان العالم »، هلّه سنة ١٦١٣
٥ ـ « محاورة في المسيحية »، هلّه سنة ١٦١٤
٦ ـ « حوار حول المسيحية الصحيحة »، همبورج سنة ١٦٢٢
٧ ـ « اعرف نفسك » Newenstadit سنة ١٦١٥

يندرج فايجل في سلسلة كبار الصوفية الألمان من السيد اكهرت حتى يعقوب بيمه الذي كان فيما يبدو من تلاميذه .

ومذهبه في التصوف روحاني محايث . وعنده أن الله وحدة لا يمكن وصفها ، وهي غير محدودة ، ولا محددة. والخلق هو كشف الله عن نفسه . وكل مخلوق هو أكثر من مجرد صورة لله ، إن ماهيته إلاهية . ولا موجود خارج الله ، بل كل موجود موجود في الله . وحضور الله في كل المخلوقات يربط بينها برابطة ضرورية لا انفصام لها . وليس فقط كل الناس ، بل وكل الموجودات سواء ؛ وإنما يأتي التفاوت مما هو فزيائي ـ وبالتالي مما هو ظاهري . ولما كانت ماهية كل شيء إلهية ، فلا يوجد كائن هو شرير في جوهره . والانسان هو من جهة : سلبي تجاه الله من حيث انه يفنى فيه، ومن جهة أخرى : ايجابي من حيث هو يشارك في الطبيعة الفعّالة لله .

والانسان مختصر شريف جامع لكل الكون، وفي هذا نجد ما يذكّرنا بكلام محي الدين بن عربي إن الانسان عالم صغير. ولما كان يحتوي على كل الحقيقة الواقعية في مراحل ذاته، فهو ليس في حاجة إلى البحث عنها في خارج ذاته.

وفعل المعرفة هو انطواء على الذات، والواقع الخارجي هو مجرد مناسبة ودافع إلى المعرفة .

مراجع

- H. Maier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Götersloh, 1926.
- W. Zeller: Die Schriften V. Weigels, eine literarkritrsche Untersuchung, Berlin, 1940.
- A. Koyré: Mystiques, spiritucls, alchimistes du XVI[e] siècle allemand. Paris, 1955.

ڤايل

Eric Weil

مفكر فرنسي من أصل الماني.

ولد في سنة ١٩٠٤، وتوفي في سنة ١٩٧٧ في نيس.

تعلّم في الجامعات الألمانية، وكان تلميذاً لإرنست كاسيرر. ثم اضطر إلى مغادرة ألمانيا مع مجيء النازية إلى الحكم، وارتحل إلى فرنسا وتجنّس بالجنسية الفرنسية. وأخذ أسيراً في سنة ١٩٤٠ عقب استيلاء الألمان على فرنسا، ثم أفرج عنه بعد الحرب. وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس برسالتين: الكبرى بعنوان: «منطق الفلسفة» (عند الناشر ڤران، سنة ١٩٥٠)، والصغرى بعنوان: «هيجل والدولة» (ڤران، سنة ١٩٥٠). وصار أستاذاً في جامعة ليل Lille ثم في جامعة نيس Nice.

كان من انصار الليبرالية ، ولهذا قام بتحليل الماركسية وبيان مناقصها ومآزقها، وبيّن ذلك في كتابه « الفلسفة السياسية » (ڤران، سنة ١٩٥٦).

ومن كتبه الأخرى نذكر:

ـ«مقالات ومحاضرات» Essais et Conferénces (عند الناشر Plon في جزئين، سنة ١٩٧٠، سنة ١٩٧١).

ـ«مشاكل كنتية» (ڤران، سنة ١٩٦٣) Problèmes Kantiens.

ڤتجنشتين

Ludwig Wittgenstein

منطقي ومن فلاسفة اللغة.

ولد في ڤيينا في ٢٦ أبريل سنة ١٨٨٩، وتوفي في كمبردج في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١.

دَرَس الهندسة في برلين ومانشستر. وعني بدراسة الرياضيات والأسس المنطقية التي تقوم عليها، فالتحق بجامعة كمبردج حيث دَرَس المنطق الرياضي على يد برترند رسل في سنة ١٩١٢. فكان لتعاليم رسل تأثير بارز في تفكيره وفي الأفكار التي سجلها ڤتجنشتين في بحث له بعنوان:

«بحث منطقي فلسفي» (بالألمانية Logisch- Philosophische Adhandlung (نشر في «حوليات فلسفة الطبيعة» .Ann. d Natur philosophie في سنة ١٩٢١ ص ١٨٥- ٢٦٢). وقد أعاد نشر هذا البحث بعد ذلك بعام، في سنة ١٩٢٢، في لندن مع مقدمة لبرترند رسل وترجمة انجليزية بعنوان -Tracta tus logico- philosophicus (وله طبعة ثانية منقحة، ظهرت في سنة ١٩٣٣).

ثم عاد إلى وطنه، النمسا، حيث قام بالتدريس في المدارس الأولية. وعاد بعد ذلك في سنة ١٩٢٩ إلى كمبردج، حيث حصل على منحة بحث research fellowship. وفي سنة ١٩٣٩ خلف ج. اي. مور Moore أستاذاً للفلسفة في جامعة كمبردج. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية عمل مساعداً صحياً في مستشفى بلندن. وفي سنة ١٩٤٧ ترك التدريس نهائياً.

ولم ينشر في حياته، إلى جانب «الرسالة المنطقية الفلسفية» سوى بحث آخر صغير بعنوان: «تعليقات على الشكل المنطقي» (في «أعمال الجمعية الأرسطية»، ملحق المجلد التاسع، سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢- ١٧١). لكنه ترك بعد وفاته عدداً كبيراً من المؤلفات المخطوطة، منها:

١ـ«تعليقات على المنطق»، كتبه سنة ١٩١٣
٢ـ«محاضرة عن الأخلاق»، كتبها سنة ١٩٢٩ أو سنة ١٩٣٠.
٣ـ«الكتاب الأزرق»، كتبه سنة ١٩٣٣، سنة ١٩٣٤
٤ـ«الكتاب الأسمر»، كتبه سنة ١٩٣٤، سنة ١٩٤٥
٥ـ«أسس الرياضيات»، كتبه سنة ١٩٣٩

وبعد وفاته قام G.E.M. Anscombe وR. Rhees وG.H.V. Right بنشر كتابه الثاني الرئيسي وهو:

٦ـ«مباحث فلسفية» Philosophische Untersuchungen (أوكسفورد سنة ١٩٥٣) مع ترجمة إلى الانجليزية.

ثم كتاب

٧ـ«ملاحظات عن اساس الرياضيات» -Bemer kungen über die Grund lagen der Mathematik (أكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٤).

وبعد ذلك نشر رقما ٣، ٤ في مجلد واحد، في أكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٨؛ ثم Notebooks1914- 16 في نيويورك سنة ١٩٦١؛ ثم: «محاضرات ومحادثات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الديني في باركلي- اكسفورد سنة ١٩٦٦؛ و«رسائل من لودفج فتجنشتين»، اكسفورد سنة ١٩٦٧.

ويمكن تمييز مرحلتين واضحتين في تطور فكره:

أ)مرحلة «الرسالة المنطقية الفلسفية».

وب)مرحلة تدريسه في كمبردج، ويتجلى خصوصاً في كتابه الثاني الرئيسي: «مباحث منطقية».

في المرحلة الأولى عمل في أثر مور ورسل على تعمق التحليل اللغوي والتصورات المنطقية الفلسفية، عند كل من ج. اي. مور ورسل. وجمع فيها بين التجريبية والعقلية.

وفي المرحلة الثانية اتجه إلى النظر إلى الفلسفة على أنها تحليل لغوي يتحرر من الأساكيم الحاضرة التي لجأت إليها الوضعية الجديدة. وأسهم بذلك في تكوين وتوجيه المدارس التحليلية الانجليزية الناشئة في جامعتي كمبردج وأكسفورد.

أ)مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية:

صاغ فتجنشتين أفكاره الأساسية في «الرسالة....» في سبع قضايا أساسية يتوجها قضايا أخرى ميزها بأرقام عشرية. وهذه الأفكار الأساسية تدور حول موضوعين: (الأول): تحليل طبيعة اللغة وقدرتها على التمثيل الرمزي والبحث عن الطابع الخاص للغة المنطقية والرياضية.. واللغة التي يبحث فيها فتجنشتين هي اللغة المثالية الكاملة التي ينبغي عليها- بغض النظر عن نحْوِ اللغات الخاصة الجزئية المتكلم بها- أن تعكس في تركيبها التركيب المنطقي للحقيقة الواقعية. وهذه اللغة تكون ذات معنى من حيث هي صورة للعالم: فالعلامات البسيطة (الأسماء) في القضايا تناظر أشكال الموضوعات (الأشياء) في الموقف الواقعي. وتبعاً لذلك فإن معنى القضية هو القدرة على رصف الوقائع الممكنة. ومعنى هذا أنه توجد وقائع بسيطة (وقائع- ذرات) تناظرها قضايا بسيطة جداً (أولية أو ذرّية)، ولو لم توجد وقائع- ذرات، لتوقف معنى القضية دائمًا على حقيقة قضية أخرى، ولن يكون هناك صورة للعالم. ويقصد من «الوقائع-الذرات»: المعطيات المباشرة، أي وقائع الإحساس بوصفها عناصر واحدية لا هي ذاتية ولا هي موضوعية. وعلى أساس القضايا الذرية يقوم كل بناء اللغة. أما القضايا غير الأولية (الجزئية) الناشئة عن ربط

القضايا الذرية بواسطة الثوابت المنطقيـة («واو»، «أو»، «إذا. . . حينئذ»، إلخ) فهي دوالّ لحقيقة هذه القضايا، لأن قيمتها كحقيقة تتوقف على قيم حقيقة هذه. وجماع القضايا الذرية والجُزَيئية ذوات المعنى التجريبي يؤلّف العلم، وخارجها لا محل لقضايا من نمط آخر.

و(الثـاني) هو البحث في طبيعـة تقريـرات المنـطق الصوري والرياضيات. فينتهي إلى القول بأن مثل هذه التقريرات ليست سوى قضايا زائفة Pseudo- propositions خالية من المعنى sinnlos: إنها مجرد تحويلات لعلامات لغوية، صِحّتها لا تتوقف على تحقيق تجريبي، بل على الشكل الباطن الجوهري للعلامات. والقوانين والاستدلالات المنطقية هي مجموعات من تحصيل الحاصل tautologies وقضايا الفلسفة التقليدية (التي لا تنتسب إلى العلم ولا إلى المنطق) هي أيضاً قضايا زائفة ليست فقط خالية من المعنى sinnlos بل وأيضاً غير معقولة unsinnig. والفلسفة ليست مذهباً doctrine، بل نشاط activité يقوم في بيان التناظر بين الوقائع والصور القضائية، وهو تناظر يمكن بيانه، لكنه لا يمكن التعبير عنه. ومن هنا ختمت «الرسالة. . . .» بهذه العبارة: «وعما لا يمكن الكلام عنه بعلـ ينبغي السكوت» (القضية السابقة). وإلى ميدان ما لا يمكن التعبير عنه تنتسب القيمة أيضاً. والنشاط الوحيد الجائز للفيلسوف هو توضيح الأفكـار المعتمة أو الغامضة.

ب) إن لغتنا تشبه مدينة عتيقة هي مشتبك من الأزقة والميادين، ومن المنازل المبنية في عصور مختلفة، وتحيط بها ضواح جديدة أكثر انتظاماً وتشابهاً في الشكل. وكل قطاع من القطاعات اللغوية له طريقة خاصة في الدلالة على المعنى، يمكن فهمها بواسطة بناء نموذج لغوي (أو لعبـة لغويـة sprachspiel) ابتغاء ايضاح استعمال الألفاظ. ومعنى اللعبة اللغوية هو نمط استعمالها. ولا ينبغي رد أشكال اللغة إلى جنس واحد، بل يجب تحليل الأنساب التي تربط بينها وتجعل منها أسرة.

وينتج عن هذا نتائج مهمـة في نظرهـ بالنسبة إلى التفلسف. يقول: «إن غلطتنا هي أن نبحث عن تفسير هناك حيث ينبغي أن نرى الوقائع بوصفها ظواهر أصلية، أعني حيث ينبغي أن نقول: إنه تُلعب هذه اللعبة اللغوية. والأمر ليس أمر تفسير لعبة لغوية بواسطة تجاربنا المباشرة، بل إيضاح لعبة لغوية»(«مباحث فلسفية» ص ١٦٧). وبهذا تصبح الفلسفة «معركة ضد اعتلال عقلنا بسبب من لغتنا» (ص ٤٧). ويحاول فتجنشتين في «المباحث الفلسفية» أن يعالج «الأمراض اللغوية».

وقد رفض فتجنشتين دائمًا أن يُعَدّ من أعضاء «دائرة فينا» التي انشأها مورتس اشلك وكان من أكبر رجالها رودلف كرنب R. Carnap.

مراجع

- N. Malcolm: L. Wittgenstein. London, 1958.
- D. Pole: The later philosophy of L. Wittgenstein. A Short introduction . London, 1958.
- E. Stenius: Wittgenstein's «Tractatus». a critical exposition of the main lines of thought . Oxford- Ithaca, N.Y., 1960
- A. Maslow: A study of Wittgenstein's «Tractatus». Berkely, 1961.
- J.P. Griffin: Wittgenstein's logical atomism- Oxford- New York, 1964.
- F. Barone: art. Wittgenstein», in **Enciclopedia filosofica.**, Vol. 6.

فرنك (أدولف)

Adolphe Franck

عالم بالفلسفة ذو نزعة روحية.

ولد في Liacoort (Meurthe) بشرقي فرنسا في ٩ اكتوبر سنة ١٨٠٩، وتوفى في باريس في ١١ أبريل سنة ١٨٩٢. وكان أستاذاً في الكوليج دي فرانس، وعضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية.

وقد اشتهر بكتاب «قاموس العلوم الفلسفية» Dictionnaire des sciences Philosophiques (ظهر أولاً في ٦ أجزاء، باريس سنة ١٨٤٤ ـ سنة ١٨٥٢؛ وطبع طبعة ثانية في مجلد واحد في باريس سنة ١٨٧٥؛ وطبعة ثالثة في مجلد واحد سنة ١٨٨٥) وفيه حرّر عدة مواد؛ وعلى الرغم من قِدَمه فلا يزال مرجعاً يعتدّ به لما فيه من معلومات وفيرة، وقد كتب فيه مونك مواد الفلسفة الإسلامية واليهودية.

ومن مؤلفاته أيضاً: «القبالة أو فلسفة العبرانيين الدينية» (باريس سنة ١٨٤٣؛ ط٢ سنة ١٨٨٩)؛ «الفلسفة والدين» (باريس، سنة ١٨٦٧).

فرنك (سيمون)

Semen Frank

مفكر روسي، ولد في موسكو في ١٦ يناير سنة ١٨٧٧، وتوفي في لندن في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٥٠ دَرَس الاقتصاد والقانون في موسكو. ثم انتقل إلى برلين حيث بدأ يهتم بالفلسفة. وفي سنة ١٩٠٧ بدأ في تدريس الفلسفة في مدينة بطرسبرج، وشغل كرسي الفلسفة في جامعة ساراتوف في سنة ١٩١٧.

ونفي من روسيا في سنة ١٩٢٢، فارتحل إلى برلين، وقام بالتدريس في جامعتها حتى سنة ١٩٣٧، حيث انتقل إلى باريس. وبعد الحرب العالمية الثانية عاش في لندن.

وفلسفته ميتافيزيقا متأثرة بهسرل والظاهريات. ومن أهم مؤلفاته:

١ـ«الفلسفة والحياة»، بطرسبرج سنة ١٩١٠

٢ـ«موضوع المعرفة»، بطرسبرج، سنة ١٩١٥ (ترجمة فرنسية بعنوان: «المعرفة والوجود»، باريس سنة ١٩٣٧).

٣ـ«مناهج العلوم الاجتماعية»، برلين سنة ١٩٢١

٤ـ«المعرفة الحية»، باريس سنة ١٩٢٣

٥ـ«النظرة الروسية»، برلين سنة ١٩٢٦

٦ـ«الله معنا»، لندن سنة ١٩٤٦

(٧)«النور في الظلمة: بحث في الأخلاق المسيحية والفلسفة الاجتماعية»، باريس سنة ١٩٤٩.

مراجع

- N.O. Lossky: Histoire de la philosphie russe, pp. 276-306. Paris, 1934.

فرويد

Sigmund Freud

مؤسِّس التحليل النفسي.

ولد في ١٨٥٦/٥/٦ في فرايبرج Freiberg (في إقليم مورافيا، وكان آنذاك ضمن الامبراطورية النمساوية، وصار بعد الحرب العالمية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية، انتقلت إلى ڤينا وهو في الثالثة من عمره. وفي سنة ١٨٧٣ التحق فرويد بجامعة ڤينا حيث درس الطب، وتخصص في طب الأعصاب، وقام في ميدانه بأبحاث جيدة معملية، نشرها سنة ١٨٨٥ وسنة ١٨٨٦. وكجزء من تدربه سافر إلى فرنسا، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو (Char-cot) وبيير جانيه (Pierre Janet)وكانوا في علاجهم للأمراض العقلية يستعملون التنويم المغناطيسي. فاهتم فرويد بهذه الطريقة وأجرى تجارب مستعيناً بالتنويم المغناطيسي، أولاً في فرنسا، وبعد ذلك في النمسا. فاكتشف حينئذ ان من الممكن في أحوال كثيرة جعل المريض، تحت التنويم المغناطيسي، يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مرضية عصبية أو نفسية. فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض كانت تختفي غالباً متى ما كان التذكر ممكناً.

وبالتعاون مع بروير Breur سعى فرويد لتكميل هذه الطريقة لكنه تبين لهما أن التنويم المغناطيسي لا يفيد إلا في مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدت إلى المرض. وبمزيد من التجارب تبين لبروير أن من الممكن الاستعاضة عن التنويم المغناطيسي بما سماه أحد مرضاه: «العلاج بالمحادثة»، وذلك بأن يتحادث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتنويم المغناطيسي، لكن بروير ما لبث أن انصرف عن هذه الطريقة في العلاج، لما وجده في المناقشات مع المرضى حول تفاصيل شخصية وجنسية من أمور محيِّرة وغير واضحة. أما فرويد فقد وجد في تصريحات مرضاه وما يصحبها من ردود فعل انفعالية وسيلة يمكن استخدامها في العلاج. وهذه الملاحظة أدت به إلى فكرة التحويل Transference وهي من الأدوات الأساسية في التحليل النفسي.

انفصل بروير عن فرويد، لكن هذا الأخير استمر وحده في هذا الطريق، وجمع بين التنويم المغناطيسي وبين العلاج بالمحادثة. لكنه تبين له بعد ذلك أن التنويم غير فعّال في بعض الأحوال، لأن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم، ولأن

من ينوّمون ويعانون تغييراً في الأعراض التي ظهرت عليهم أولاً نتيجة للإيحاء التنويمي قد تظهر عليهم فيما بعد أعراض أخرى. ومن هنا انصرف فرويد إلى طريقة «العلاج بالمحادثة» أكثر فأكثر، وقلل اعتماده على التنويم حتى لم يعد يفيد إلاّ في جعل المريض يسترخي ويطلق العنان لعقله. لكنه كان من الضروري القيام بنوع من الرقابة على انطلاق المريض في سرد المعاني المترابطة. ووجد فرويد أن تحليل أحلام المريض هو وسيلة نافعة في إحداث هذه الرقابة.

وخلال هذا كله كان فرويد يولي أهمية خاصة لما يرد في هذه المحادثات العلاجية من تصريحات المرضى عن مشاكلهم الجنسية بخاصة، مما جعله يرجع إلى الغريزة الجنسية الأصل في كثير- إن لم يكن في كل- الأمراض العصبية والنفسية. وهو الاتجاه الذي أنكره عليه زميله يوسف بروير فانفصل عنه.

وقد رأى فرويد أن اهتمام عالم النفس وعالم الأمراض النفسية يجب أن ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة. وافترض أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وأن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلاّ قليلاً في غط الشخصية الذي تكوّن قبل ذلك. ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرض لتشمل أيضاً كل أنواع السلوك الإنساني.

والمنهج الذي استخدمه هو كما قلنا ترك خواطر المريض تنثال عليه في حرية، مع قيام المحلّل النفسي بملاحظة المريض وتفسير خواطره. فكان يطلب من المريض أن يصرّح له أو للمحلّل النفسي بكل ما يجول بخاطره، بغض النظر عما عسى أن يكون فيها من تفاهة أو عته أو عدم معقولية أو مخالفة لقواعد الأخلاق والمعاملات، وذلك على أساس أن مجرى التفكير هو سلسلة من الخواطر المترابطة التي فيها ترتبط كل خاطرة بما يسبقها. والإنسان، في الأحوال العادية، يكتم الأفكار السيئة إما بسبب المخاوف أو القيم الأخلاقية المرعية أو التهذيب والآداب السائدة؛ ويريد فرويد بترك الخواطر تنطلق دون حسيب ولا رقيب، أن يصل إلى ما كتم في غور اللاشعور من خواطر وأفكار ورغبات. وتسلسل الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل نفسية عند المريض، ثم من وراء ذلك إلى التجارب الأصلية التي أدت إلى حدوث عدم التكيف النفسي فيه. وباستمرار العملية، عملية ترك الخواطر الحرّة تفصح عن نفسها دون رقيب، وقيام المحلل بتفسير المادة المتحصلة عن ذلك، يكتشف المريض والمحلل أن ثم علاقة بين التجارب الماضية وبين الأحوال الراهنة غير السوّية التي يعانيها المريض.

مبادىء الحياة النفسية كما يراها فرويد:

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أن الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن. ذلك لأنه رأى أن السلوك يتجه نحو السعادة بمعنى تحصيل أكبر لذة، أو اشباع الحاجات الحسيّة.

والطفل يسعى إلى تحصيل اللذة بغض النظر عن نتائجها. وفي هذه النقطة يسترشد سلوكه «بمبدأ اللذة». وكلما كبر تعلم كيف يضبط سلوكه بما يواجهه من حقائق. فيحقق أكبر لذة مع أقل ضرر ناجم عنها. وهذا الاتجاه يسمى «مبدأ الواقع» وهو ثمرة نضوج قدرته على ضبط نفسه. وعملية الضبط، والتخطيط، والتكيف مع الواقع هي «الأنا» Ego.

وكلما تقدم الطفل في السن وصار مراهقاً تتغير قيمه الأخلاقية، فينشأ ما يسميه فرويد بـ «الأنا الفوقاني» الذي هو ثمرة محاكاة الطفل لسلوك أبويه.

وكل سلوك ذو غرض، وغرضه هو تحصيل أكبر لذة وتقليل الألم الضروري إلى أقل درجة. وفي العادة يوجد أكثر من دافع لتوجيه أي فعل، ومن الدوافع ما هو حاضر ومنها ما هو ناشيء عن تجارب ماضية. وتنشأ المنازعات حين يقع أحد هذه الدوافع في تناقض وتنازع مع باقي الدوافع. وفي عملية النضوج البيولوجي تحدث عدة صعوبات. والتطور يتضمن العثور على بعض وسائل للتكيف مع هذه الصعوبات. ولما كانت مشاكل التطور ذات أصل بيولوجي، فينبغي مواجهتها وحلها بواسطة كل طفل على حدة.

والدوافع، وتجارب الحياة، والموقف الحالي، والقيم الأخلاقية، وضروب بذل الطاقة، والتحريمات كلها تتفاعل معاً لتكوين الشخصية.

وغط هذا التفاعل يتقرر في الطفولة على أنه ناتج النضوج الفزيائي (الطبيعي) والاجتماعي.

الشعور:

يميز فرويد بين ثلاث مناطق داخل الشخصية: المنطقة الأولى يسميها « الهو » Id و « الهو » Idيتألف من دوافع بيولوجية متعددة تكون كلها في أحوالها الأولية غير المتكيفة اجتماعياً. ويمكن أن يسمى ذلك الجانب الحيواني في الإنسان. والمنطقة الثانية يسميها فرويد باسم «الأنا». والأنا هو الجزء من الشخصية الذي ينشد العثور على مخارج واقعية لدوافع «الهو»، وفي نفس الوقت يؤمن الشخص من الوقوع في نزاع مع محيطه ويجنبه التجارب الأليمة. و«الأنا» Ego هو مصدر ضبط النفس، والوسيلة للإبقاء على الاتصال مع المحيط. وهو حاكم يصدر قرارات. أما المنطقة الثالثة، وتسمى «الأنا الفوقاني» Super Ego فهي تشمل القيم الأخلاقية التي يهتدي بها الشخص، أعني ضميره.

ولكل منطقة من هذه المناطق الثلاث علاقة محددة مع الوعي (الشعور). ومهمة الأنا في التوفيق بين مطالب «الهو» Id و«الأنا الفوقاني» وبين الواقع مهمة واعية (شعورية) لا محالة، كما هو الشأن أيضاً في تعامله مع العالم الخارجي وكذلك بعض القيم الشخصية واعية، وإن كان فرويد يعتقد أن «الأنا الفوقاني» كثيراً ما يؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير. والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتعقلها.

والهو، بدوافعه الوحشية، لا شعوري. وهذه المادة اللاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحوٍ غيرمباشر. فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان هي تجليات مقنّعة لمضمونات لا شعورية افلتت من «الأنا» وصارت علنية. وفي حالة الأحلام، فإن التخلف غير المباشر من المواد الاندفاعية تصرف مواد كان من شأنها لو بقيت حبيسة أن تحدث اضطراباً في النوم وفي نشاطات أخرى.

وإلى جانب الشعور واللاشعور هناك ظاهرة يسميها فرويد باسم «ما قبل الشعور» prëconscious، وهو المادة التي يستطيع الشخص أن يتذكرها بحسب إرادته، لكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت. وهذه المادة لا تبرز من أجل مراقبة الجهاز العضوي، بل بالأحرى من أجل التمكين له من العمل على نحو أكثر فاعليّة. ذلك لأن وعي الإنسان بكل قصد وكل ذاكرة باستمرار قد يتدخل في نشاط الإنسان ويعيقه؛ لكنه لا بد من أن تكون هذه المعلومات ميسورة للجهاز العضو حين يحتاج إليها.

وهكذا كان فرويد يرى أن العقل يتأثر بدوافع حيوانية أولية، ويراقب من قِبَل قيم أخلاقية، ويتكيف وفقاً لمتطلبات الواقع.

التفكير والمعرفة والذاكرة:

وفي بداية الأمر، الطفل لا يفكر، بل يرد الفعل باندفاع وينشد لذات مباشرة. وسلوكه هذا يتفق مع «مبدأ اللذة» الذي ذكرناه من قبل. وبعد عام أو عامين، يتعلم الطفل أن عليه أن ينظر في نتائج ما يفعله حتى يتجنب ما قد يحدث من الم ينتج عن مباشرة اللذة، وهذا هو مبدأ الواقع. واعتبار النتائج على هذا النحو هو التفكير. والتفكير امتثال رمزي للموضوعات والأحداث والمشاعر. وكثير من هذه الرموز قد تعلمها الطفل من أبويه أو بيئته، وبعضها هي مفهومات لا شعورية تكون جزءاً من وراثته التكوينية. والأحلام غنية بهذه الرموز؛ ولما كانت تتحدد أساساً بقوى لا شعورية، فإنها تكشف عن نوازع ونزاعات مستورة.

السلوك والشخصية:

ونموالشخصية يمرّ بعدة مراحل. وكل مرحلة منها تتضمن التفاعل بين البنية النفسية القائمة، والحاجات البيولوجية (خصوصاً الجنسية منها)، والبيئة المحيطة. وبسبب هذا التفاعل، فإنها تسمى مراحل نفسية جنسية Psycho Sexuel. ويعين النمو بيولوجياً، وكل مرحلة تجلب دوافع جديدة لا بد من التوفيق بينها وبين الآخرين في المجتمع.

والمرحلة الأولى للنمو تقوم في العيلولة التي تتميّز بتركيز الانتباه على الأفعال الشفوية والأكل ومن هنا سميت بالمرحلة الشفوية، لأن الشفتين تلعبان فيها دوراً رئيسياً.

ويتلو ذلك فترة تسود فيها العادات المتعلقة بالبراز والمثانة، ويزداد فيها التوكيد على أفعال الاست، ولهذا يسميها فرويد باسم «المرحلة الاستية».

ويتلو ذلك المرحلة التي يسميها باسم المرحلة «الاحليلية» phallic وتتميّز بمحاولة الطفل حل مشاكله الجنسية مع أبويه (نزاعات عقدة أوديب). وفي أثناء هذه المرحلة يؤدي خوف الطفل من الانتقام (بالخصي) بسبب تنافسه مع من في مثل جنسه من أبويه إلى أن يشعر الطفل بالتأحّد identity مع هذا الوالد (أو الوالدة، بحسب

الأحوال)، بما في ذلك قيمه (أو قيمها) الأخلاقية. وبهذا يتقرر «أنا فوقاني» Superego، ويدخل الطفل في مرحلة كمُون فيها تكبت كل دواخله الجنسية حتى بداية عهد المراهقة.

فإن مضت المراهقة بدون مشاكل، يقترب الشخص من المرحلة التناسلية genital stage، وإن كان من النادر تحقيق شخصية تناسلية كاملة لأن القليل من الأشخاص هم القادرون على أن يمرّوا بالمراحل السابقة دون أذى.

وإذا وقع الطفل في مشاكل خطيرة خلال أية مرحلة من هذه المراحل، فإن المهارات الاجتماعية التي يكون قد تعلمها فقيرة أو معدومة بتاتاً. وقد يحدث أن يتوقف عن النمو ويثبت على حال معينة، وربما يتعثر ويعرج خلال المراحل الأخرى ويرتد إلى الخلف، وربما يعود إلى مهارات أتقنها من قبل على نحوٍ أفضل حين كان واقعاً تحت ضغط. والتوقف في حال معلومٍ نتـج عن نـوع خـاص من التكيف المَـرَضي (الباثولوجي)، مثل العيلولة dependancy في ثبوتات شفوية أو جنسية كاذبة، أو دون جوانية ، ونشاطات شيطانية في ثبوتات fixations احليلية.

والعصابات neuroses والأمراض النفسية psychoses هي ارتدادات في أوقات الضغط إلى مراحل سابقة في النمو أمكن حلّها على نحوٍ أفضل. والضغط المؤدي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع محرّمة. إن الدافع لما لم يكن مقبولاً فإنه اندفع خلفاً إلى اللاشعور، وعبّر عن نفسه، بطريق غير مباشر فقط، بواسطة سلوك وسط compromise يمكن من شكل مقنع من أشكال الإرضاء، وفي الوقت نفسه يرضي التحريمات الأخلاقية والاجتماعية.

وكل مرحلة من مراحل النمو تحمل معها مهارات يمكن أن تستعمل وسائل حماية defenses مثل التخيلات في المرحلة الشفوية، والاسقاطات في المرحلة الاستية، وألوان الكبت وردود الفعل في المرحلة الإحليلية.

والطريق الذي سلكه فرويد سلكه وحده. فبعد أن فارقه بروير، انفصل عنه ألفرد أدلر في سنة ١٩١١، ثم فلهلم اشتكل Wilhelm Stekel في سنة ١٩١٢، ثم كارل يونج في سنة ١٩١٤، ثم أوتوّ رانك Otto Rank في سنة ١٩٢٤.

ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة ١٩٣٨ ارتحل فرويد إلى لندن، حيث توفي في السنة التالية في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٣٩ بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.

نشرة مؤلفاته

النشرة المعتمدة لكل مؤلفات فرويد قام بها جيمس استراتشي James Strachey بالتعاون مع بنت فرويد، أنّا فرويد Anna Freud، في ٢٤ مجلداً، ونشرت في ترجمة انجليزية في لندن، من ١٩٥٣ إلى ١٩٦٤، عند الناشر Hogarth.

ونشرت مؤلفاته الأساسية، في ترجمة انجليزية أيضاً، بعنوان

- The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. by A.A. Brill. New York, Random House, 1938.

ونذكر من أهم كتبه التي ظهرت على حدة:

- Introductury Lectures to Psychoanalysis. New York, 1920.
- Beyond the Plasure Principle. London 1922.
- Group Psychology and the Analysis of the Ego, London, 1922.
- The Ego and the Id. London, 1927.
- Civilization and its Discontents. New York, 1930.
- New Introductory Lectures on Psycoanalysis. New York, 1933.
- The Problem of Anxiety. New York, 1936.

مراجع

- Ann F. Neel: Theories of Psychology, pp. 181- 210. London, 1969.
- Clara Thompson: Psychoanalysis: Evolution and Development. New York, 1950.
- Philp Rièff: Freud: The Mind of the Moralist. New York, 1959.
- E. Jones: The Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols. 1953- 55.
- O. Monnoni: Freud. Paris, 1968.
- M. Robert: La Révolution Psychanalytique, 2 Vols. Parix, 1964.

فريجه

Gottlob Frege

رياضي ومنطقي ألماني. ولد في ڤسمار Wismar في ٨ نوفمبر سنة ١٨٤٨، وتوفي في بادكلينن Bad Kleinen (في اقليم مكلمبورج) في ٢٦ يوليو سنة ١٩٢٥ وكان أستاذاً مساعداً في يينا منذ سنة ١٨٩٦. ويعد من كبار مؤسسي المنطق الرياضي. وقد أسهم في منطقة الرياضيات، ابتغاء وضع نظرية في الاستدلال الخالي من كل عنصر عياني. ولهذا سعى إلى استنباط المعاني (المفهومات) الرياضية من المعاني المنطقية واستمدادها من المنطق العام.

ذلك أنه وجد أن من الضروري إحكام التعريفات في الرياضة، وهذا لا يتم إلّا بتخليصها من الاشتراك اللفظي المقترن باللغة العادية. ولهذا عني بالمنطق الصوري وسعى إلى إيجاد كتابة خاصة تجنبنا لشبهات اللغة العادية. لكن الرموز التي وضعها كانت من التعقيد بحيث اطرحت فيما بعد، وحل محلها تلك التي اقترحها بيانو ورسل وهوايتهد.

وفي كتابه «أُسس الحساب» حاول أن يبين أن الحساب يمكن أن يُعد فرعاً من المنطق وأنه ليس في حاجة إلى التجربة كما زعم مِلّ، ولا إلى العيان كما ذهب إلى ذلك أمانويل كنت.

مؤلفاته

- Begriffsschrift, Halle, 1879; neue Aufl.. Begriffsschrift und andere Aufsätze, Hildesheim, 1964.
- Die Grundlagen der Arithmetik, eine logische-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884 (2. Aufl. 1934; neue Aufl. Hildesheim, 1961.

«أُسس الحساب: بحث منطقي رياضي في تصور العدد»
- Grandgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 2 vols, Jena, 1893- 1903 (neue Aufl. 1 vol., Hildesheim 1962

«القوانين الأساسية للحساب، مستنبطة بالكتابة التصويرية»
- Kleine Schriften, hrg. von I. Angelelli, Darmstadt, 1967.

يشتمل على مجموع مقالاته في المنطق والرياضة.

مراجع

- J.D.B. Walker: A Study of Frege. Oxford, 1965.
- Ch. Thiel: Sinn und Bedentung in der Logik Frege's Meisen- Heim Glan, 1965.
- I. Angelelli: Studies on G. Frege. Dordrecht, 1967.

فريس

Jakob Friedrich Fries

فيلسوف ألماني من أنصار نقدية كنت ضد مثالية فشته وشلنج وهيجل.

ولد في باربي Barby (إقليم سكسونيا في ألمانيا) في ١٧٧٣/٨/٢٣، وتعلم في الأكاديمية المورافية في نيسكي، مما جعله يتأثر بنزعة التقوى التي نادى بها الإخوة المورافيّون، وعني خصوصاً بالرياضيات، والعلوم الطبيعية، كما دَرَس فلسفة كنت بحسب تفسير رينهولد لها. وفي سنة ١٧٩٥ سافر إلى ليبتسج حيث درس على يدي ارنست بلتنر Plattner. وتابع، منذ سنة ١٧٩٧ دراساته للرياضيات والفيزياء في يينا، حيث حضر أيضاً محاضرات فشته، وقد قال عن نفسه: «كنت أستمع إلى محاضرات فشته، وأكتب مذكرات، ثم أهرع إلى البيت وأكتب ردوداً عليها». وهذه الردود قد أدمجت في كتاباته التي هاجم فيها مثالية فشته وشلنج وهيجل.

وبعد اتمام دراسته في يينا، صار مربياً لأولاد في سويسره؛ ثم عاد إلى يينا في سنة ١٨٠١ حيث عيّن مدرساً في جامعتها، وحصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس برسالة عن العيان العقلي. واستطارت شهرته لما أصدر في سنة ١٨٠٣ (في ليبتسج) رسالة هجومية بعنوان: «رينهولد وفشته وشلنج». وانتقل إلى هيدلبرج أستاذاً للفلسفة والرياضيات في سنة ١٨٠٥؛ وفي نفس السنة أصدر كتابه «العلم والإيمان والتنبوء» (يينا سنة ١٨٠٥) وهو عرض سهل لمذهبه في الواقع. وفي العامين التاليين ١٨٠٦ ـ ١٨٠٧ أصدر مؤلفه الرئيسي بعنوان: «نقد جديد للعقل» في ثلاثة أجزاء، وفيه حاول تصحيح نقد كنت للعقلين النظري والعملي، وعرض فيه برنامجاً للاستبطان النفساني.

ثم عاد في سنة ١٨١٦ أستاذاً للفلسفة النظرية في

جامعة يينا. ونشر في سنة ١٨١٨ (في هيدلبرج) كتابه: «الأخلاق»، وفيه أكد الحرية الفردية والمساواة السياسية بوصفهما نتيجتين ضروريتين لمذهب كنت في احترام الشخصية الإنسانية. وفي رسائله ومحاضراته في الاجتماعات الطلابية كان يدعو إلى قيام حكومة دستورية نيابية، ويهاجم النزعة المحافظة التي كانت تعتنقها الجماعات الطلابية السرّية، كما كان ينادي بتوحيد ألمانيا. وبلغ هذا النشاط أوجه في احتفال ڤارتبورج Wartburg الذي أقيم في ١٨ أكتوبر سنة ١٨١٧، وكان مظاهرة سياسية قام بها الطلاب الأحرار، وأحرقوا فيها الكتب «الرجعية» - فجرّ عليه هذا التصرف غضب الحكومتين النمساوية والبروسية، ودفع هيجل إلى السخرية منه ووصفه بأنه «زعيم جماعات السطحية والتفاهة»؛ وهاجم هيجل أيضاً الخطبة التي ألقاها فريس في ذلك الاحتفال فقال عنه انه «زبدة التفكير الضحل». ولما انتصرت المعارضة المحافظة، وتسلطت على الملك كارل وأوجست، بدأت حركة قمع للأحرار، وكان فريس من ضحاياها، فأوقف عن عمله أستاذاً في جامعة يينا.

لكنه أعيد إلى منصبه هذا في سنة ١٨٢٤ وعاد أستاذاً للعلوم في سنة ١٨٢٤ والفلسفة في سنة ١٨٢٥ واستمر في منصبه حتى وفاته في يينا في ١٨٤٣/٨/١٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية: «فلسفة الطبيعة الرياضية» (هيدلبرج سنة ١٨٢٢)، «مذهب الميتافيزيقا» (هيدلبرج سنة ١٨٢٤) «متن مدرسي في الأنثروبولوجيا النفسية» (في مجلدين سنة ١٨٢٠، سنة ١٨٢١ في يينا)، و«تاريخ الفلسفة» (في جزئين، هله، سنة ١٨٣٧ - سنة ١٨٤٠).

فلسفته

ميّز فريس بين ثلاثة مواقف من الواقع هي: المعرفة، الإيمان، التنبوء ahndung. إننا نعرف الأشياء كمظاهر تبدو للحساسية الإنسانية والفهم الإنساني. لكننا نؤمن بواقعية عالم من الفاعلين الأخلاقيين الحقيقيين الخاضعين لقوانين أخلاقية سرمدية. لكن ذهننا يدرك هذا العالم سلبياً بوصفه تحديداً للعالم التجريبي، من خلال أفكار العقل. وعن طريق التنبوء (أو الاستشعار) وهو شعور نزيه محض قريب من الشعور بالجميل والسامي نتحقق أن عالم المظاهر والعالم الواقعي الحقيقي ليسا عالمين منفصلين، بل هما عالم واحد، وأن الأول تجل للثاني - إنه اسقاط متناهٍ للامتناهي في المتناهي.

لكنه بعد أن سار هكذا في إثر كنت حوّل نقد كنت المتعالي للمعرفة إلى بحث نفساني، إلى عملية استبطان ذاتي نفساني. ذلك أنه وجد عدم اتفاق منطقي ودوراً فاسداً في محاولة كنت تحقيق المقولات وإثبات مبادىء الذهن بإحالتها إلى «إمكان التجربة». إذ لو كانت هذه مبادىء حقاً، فلا حاجة بها إلى برهان، وأي برهان يساق لن يكون كافياً. ويرى فريس أن كنت وقع فريسة دعوى قديمة للعقلية، هي أن كل شيء يمكن أن يبرهن عليه وكل الحقائق يمكن أن تردّ إلى مبدأ واحد، هو عند كنت: فكرة التجربة الممكنة.

ولبلوغ المبادىء الميتافيزيقية لا بد من عملية استبطان ذاتي، لأن هذه المبادىء تكمن «غامضة ومستترة» في أعماق العقل البشري. وشبه هذا الاستبطان الذاتي في الميتافيزيقا بالتجريب في الفزياء. ولهذا يرى فريس أن كنت أساء فهم وظيفة الفلسفة النقدية والأحكام الخاصة بها، لأنه بينما الحقائق التي تسعى الفلسفة النقدية إلى الكشف عنها هي غير تجريبية وهي ضرورية، فإن النقد نفسه تجريبي وقابل للخطأ.

ويميز فريس ثلاثة أنواع من البرهان:

١ - البرهان، أو رد معرفة مباشرة إلى عيان (محض أو تجريبي)

٢ - الدليل، أو رد معرفة مباشرة إلى معرفة أخرى مباشرة.

٣ - الاستنباط، أو القيام بتحليل ارتدادي يرجع بمعرفة معينة إلى أصلها في المعرفة الميتافيزيقية المباشرة.

وفي نظريته في الطبيعة هاجم تنازلات كنت للنزعة الغائية، وقال بوجود آلية محضة في أحداث الطبيعة، بل وفي أمور الحياة والعلوم البيولوجية.

وفي دراساته النفسية مضى إلى البحث في الظواهر النفسية المَرَضية. وأكدّ التفرقة بين ما هو موروث وما هو مكتسب في أحوال النفس. وقرر وجود أساس فسيولوجي للأمراض العقلية والنفسية.

ومن تلاميذه المباشرين ينبغي أن نذكر E.F. Apelt (١٨١٢ - ١٨٥٩) الذي دافع عن تفسير فريس النفساني لفلسفة كنت. وقد أصدر في سنة ١٨٤٧ مجلة دورية بعنوان: «أبحاث مدرسة فريس» استمرت عامين وكانت تهدف إلى نشر أبحاث في الفلسفة ذات نزعة علمية ونقدية. ثم قامت حركة إحياء لمذهب فريس قبيل الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة، قام بها ليونرد نلسون في جتنجن (← نلسون).

مؤلفاته

- System der Metaphysik, 1824.
- Philosophische Rechts Lehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, 1803; Neudruck, 1914.
- System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, 1804.
- Wissen, Glauben und Ahndung, 1805; Neudruck, 1905.
- Neue oder anthropologische kritik der vernunft, 3 Bde, 1807
- System der Logik, 1811; Neudruck, 1914.
- Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bde, 1820/21.
- Mathematische Naturphilosophie, 1822.
- Geschichte der Philosophie, 2 Bde, 1837- 40.
- Politik oder Philosophische Staatslehre, 1848.

مراجع

- T. Elsenhans: Fries und Kant, 2 Bde, 1906.
- L. Nelson: J.F. Fries und seine jüngsten Kritiker, 1904.
- A. Kastil: Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, 1912.
- G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung, 1912.
- R. Otto: Die Kantisch- Friesesche Religionsphilosophie und ihre Anvwendung auf die Theologie, 2 Aufl. 1921.
- M. Hasselbatt: J.F. Fries, seine Philosophie und seine Persoülichkeit, 1922.

فشته

Johann Gottlieb Fichte

فيلسوف مثالي ألماني

يمتاز فشته من كنت وسائر الفلاسفة المحدثين بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة.

وقد كان يمتلىء حباً عنيفاً للتفكير النظري وفي نفس الوقت يمتلىء شهوة عنيفة للعمل في مسرح العالم. فلو قارنا فشته بالمفكرين النظريين أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنتس فإنا نجد فشته يمتاز بأنه كان مدفوعاً إلى جانب الدوافع النظرية بدوافع عملية حتى كان بطبعه أميل إلى العمل والنشاط العملي ولو قارناه بليبنتس نجد أن حماسته كانت بالغة إلى حد لا يمكن تطبيق مبادئه على الواقع العملي، ذلك لأن مثاليته المتحمسة باعدت بينه وبين المهارة العملية المؤدية إلى النجاح في الحياة، فليبنتس كان من الذكاء العملي المتلائم مع الظروف بحيث استطاع أن ينال مكانة ممتازة من الناحية السياسية إلى جانب مكانته الفلسفية. أما فشته فكان من التعلق بأهداب المثل العليا في السياسة والعمل بحيث لم يستطع أن يلائم بين السياسة والعمل ولذا لم يظفر بالمكانة التي كان ينشدها.

قال فشته عن نفسه: «إنني لست من ذلك النوع من العلماء المحترفين. إنني لا أستطيع الاقتصار على التفكير فحسب بل أريد العمل». وهو حين تلقى مذهب كنت لم يتلقه كتلميذ يتلقاه من أستاذه معداً من قبل، عليه أن يكيف نفسه وفقاً له، بل تلقاه فتى امتلأ إيماناً بأن له رسالة وأن لديه القدرة على تحقيق هذه الرسالة.

حياته

ولد فشته Johann Gottlieb Fichte في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ في قرية Ramenau من مقاطعة Oberlausitz. وكان أبوه وجده نساجا للصوف كما كانت أمه ابنة تاجر في الصوف. وأمضى طفولته كما يمضيها أي طفل ألماني في قرية فتعلم القراءة والكتابة وساعد أباه في العمل في نول الصوف، وفي رعي بعض الحيوان. ولكن نبوغ الطفل المبكر لفت الأنظار إليه وأطلق شهرته في القرية فالتفت إليه قسيس القرية واهتم بتوفير التعليم له. وابتداء من هذه اللحظة بدأ فشته يستعد لتعليم عال فدرس في مدرسة «مايسن» ثم في مدرسة «شولبفورتا» عام ١٧٧٤. وفي هذه القرية كان يحيا حياة منعزلة لأن معهد الشولبفورتا كان أقرب ما يكون إلى المدارس الدينية. وأحس فشته بسوء المعاملة من زملائه ولم يستطع البقاء. ففكر في الهرب للتخلص من قيود هذه المدرسة الرهبانية. فهرب منها متجها إلى همبورج؛ ولكنه في الطريق فكر فيما فعل. فعاد من جديد بعد أن بدأ الهرب، وأفضى لمدير المدرسة بالدوافع التي دفعته إلى الهرب. وسرعان ما انتظم في المدرسة وبدأت الحياة فيها تلائم نفسه.

وكانت سنه ست عشرة سنة حينما بدأ لسنج يكتب مقالاته ضد جيتسه الراعي في همبورج فوقعت هذه الأبحاث بين يدي فشته وهو في مدرسة شولبفورتا، فكان لها تأثير بالغ في التطور الروحي لفشته. ثم بدأ يهتم بالمناقشات التي كانت تدور والمساجلات التي كانت تثور بين كبار المفكرين في ذلك العصر. ثم ترامى إلى مسمعه شيء من أخبار فلسفة كنت فبدأ يهتم بها. وفي خريف سنة ١٧٨٠م انتهى فشته من دراسته الثانوية وبدأ دراسته الجامعية في جامعة يينا Jena ابتغاء دراسة اللاهوت. ولا ندري الكثير عما تم خلال السنوات التالية الثماني، وكل ما نعلمه أنه درس اللاهوت على يدي Griesbach كما درس الفيلولوجيا على يد شولتس Schultz؛ واستمع إلى محاضرات عن أسخيلوس الشاعر المسرحي المشهور. ثم انتقل إلى جامعة ليبتسك وتابع دراساته هناك وتأثر خصوصا بالمحاضرات التي ألقاها في اللاهوت Pezold وإن كانت هذه المحاضرات ذات نزعة جبرية واضحة. وبذلك ابتدأت دراساته الفلسفية الصحيحة، وقد قال له أحد القسس الذين أفضى إليهم فشته بآرائه إنه على الطريق بأن يصبح إسبينوزيا. فعليه أن يدرس ميتافيزيقا «ڤلف» Wolf كعقار مضاد للسم الذي دخل فيه من النزعة الإسبينوزية. وبهذا بدأ الاهتمام بمذهب ڤلف ودراسته بعناية.

والذي دعا ذلك القسيس أن يظن في فشته نوازع إسبينوزية هو أن فشته كان ينزع نزعة جبرية إذ كان ينكر في ذلك الوقت حرية الإرادة. والواقع أن رسائل فشته في تلك الفترة تدل على أنه كان يؤمن بنوع من الجبرية، وأن هذا المذهب يستهويه؛ ولكن هذه الجبرية لا تدل على أنه كان إسبينوزياً. وفضلا عن ذلك فإن بضاعته الفلسفية، في ذلك العهد، كانت من الضآلة بحيث لا يمكن أن نعده ذا نزعة واضحة في أية ناحية. أما من الناحية الخارجية فقد أحس في هذه الفترة بمرارة الفقر مرارة بالغة، وقد كان بلا عون وسند محروما من كل الموارد المالية التي تهيء لأمثاله العيشة السهلة، فلم يكن يستطيع شراء الكتب؛ ولهذا كانت تنقصه المراجع والقدرة على إكمال دراسته في الموضوعات التي تهمه.

مرحلة التنقل

ولقد بدأ حياته العملية بأن كان مدرساً خصوصياً سنة ١٧٨٤ في أماكن كثيرة من إقليم «سكس». ولا ندري بالدقة المواضع التي قام فيها بمهمته هذه المملة الثقيلة ولكنه ابتداء من سبتمبر سنة ١٧٨٨م بدأ حياة التنقل والرحلات. فرحل إلى «زيورخ» في ١ سبتمبر سنة ١٧٨٨ ليكون مدرساً في أحد البيوت ثم ما لبث أن صادفته مشقات في هذه الوظيفة، فتركها واضطر إلى تغييرها. ولكنه استطاع في هذه الفترة القصيرة أن يعقد بعض الصلات التي عوضت عما لقيه من المتاعب في عمله التعليمي هذا. ومن بين هؤلاء الذين اتصل بهم لاهوتي ألماني هو آخيلس Achelis ، كان هو الآخر معلماً خصوصياً في زيورخ، ثم شاعر سويسري هو Escher وأفاد فشته من هذه الصلات فائدة بالغة. غير أن أهم شخصية عرفها في زيورخ هي لاڤاتر Lavater المفكر اللاهوتي السويسري الشهير صديق جيته ومن أكبر الأعلام في ذلك العصر. فبدأت في هذه الجواء الروحية تتكون شخصية فشته، ولكنه غادر زيورخ في مارس سنة ١٧٩٠ وانتقل منها إلى ليبتسك حيث أقام بها عاما. عاد فشته إلى ليبتسك في ربيع سنة ١٧٩٠م ورأسه مليء بالأفكار والموضوعات المتصلة بمصيره. وهذه السنة، سنة ١٧٩٠، كانت حاسمة في تطوره الروحي: فقد بدأ يشعر بنقص في تكوينه الفكري، وبدأ يشعر في الوقت نفسه بقواه الروحية وبالاتجاه الحقيقي لتفكيره، وبدأ يفحص عن نفسه ووجد أن اتجاهه الحقيقي إلى الفلسفة. وبعد أن كانت علوم البلاغة تستحوذ على نفسه، خصوصاً وقد عرف منذ الصغر بملكة في الخطابة خارقة، سرعان ما أدرك خلو الخطابة من مضمون فلسفي يملؤها.

ما هي الفلسفة التي بدأ يتأثر بها؟ إنها الفلسفة الكنتية التي بدأت تسيطر على نفس فشته في النصف الثاني من عام سنة ١٧٩٠. كتب إلى صديق له في زيورخ يقول: «لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقي الذي ينبغي علي أن أسلكه. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كنت، إنها فلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال وتكبح جنوح الخيال عندي. إنها تعطي الأهمية للعقل وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الأرضية؛ لقد اتخذت أخلاقاً نبيلة بدلاً من أن أتعلق بأمور خارجة عن نفسي، فأصبحت أعنى أولا بذاتي، وهذا هو الذي أعطاني الراحة، راحة لم أشعر بمثلها من قبل؛ لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام، وسأكرس لهذه الفلسفة (فلسفة كنت) بضع سنوات مقبلة من عمري على الأقل. وكل ما سأكتبه، لعدة سنوات، سيكون متعلقاً بهذه الفلسفة. إنها فلسفة صعبة فوق كل تصور، وتحتاج إلى من ييسرها».

ويردد فشته برسائله في ذلك العهد هذا المعنى مراراً، ويبين التأثير العجيب الذي أحدثته فلسفة كنت في نفسه. إنه جامح الخيال، فما أحوجه إلى هذه الفلسفة القادعة الكابحة التي هي فلسفة كنت! ولم تكن دراسة فشته لمذهب كنت مجرد تحول في حياته، بل كانت في نفس الوقت اعتناقا لمذهب فلسفي. فقد تغيرت تصوراته تغيراً جذرياً، ومشكلة الحرية قد وجدت الحل وأصبح يؤمن إيمانا جازماً بإمكان الحرية بعد أن كان ينكرها في العهد الأول تحت تأثير النزعة الجبرية التي استولت على نفسه. وفي رسائله إلى أصدقائه في ذلك العهد ومنهم «أخيلس» يعبر عن الثورة الحاسمة التي انتابت أفكاره وتصوراته، وعن تخلصه من النزعة الجبرية. قال:

«لقد أتيت من زيورخ إلى ليبتسك برأس حافل بالمشروعات. وكلها أخفقت وتطايرت مثل فقاعات الصابون، ولم يبق في رأسي شيء. وألقيت بنفسي في الفلسفة وكان ذلك في فلسفتي الكنتيه. وهنا وجدت الدواء لمصدر العلة عندي، وشعرت بلذة بالغة. وما أعمق الأثر الذي أحدثته هذه الفلسفة وخصوصا الجانب الأخلاقي منها، وهو جانب يظل مع ذلك غير مفهوم دون دراسة نقد العقل المجرد!.

«والثورة التي أحدثتها في كياني وفي طريقتي في التفكير، كل هذا أمر يتجاوز كل تعبير». وكتب إلى Weisshulm يقول: «إني أعيش في عالم جديد منذ أن قرأت نقد العقل العملي. إن الأمور التي كانت تبدو لي غير قابلة للإنكار قد أصبحت الآن منكرة، والأمور التي كنت أؤمن بها قد بدت لي أنها كانت بغير دليل، بينما اتضحت لي المعاني الكبرى مثل: معنى الحرية المطلقة، والواجب... إلخ.

وكل هذا قد أشاع البهجة في نفسي، وما أروع ما في هذا المذهب من احتفال بمعنى الإنسانية! وما أعظم قوة هذا المذهب!». وكانت أولى ثمار هذه العناية بفلسفة كنت أن بدأ في وضع شرح لكتاب «نقد العقل» كتبه في شتاء سنة ١٧٩٠/ سنة ١٧٩١م وكان عليه أن يظهر في أبريل عام سنة ١٧٩١ مما سيلفت الانتباه إليه ككتاب في الأمور الفلسفية قبل أن يعود إلى زيورخ، ولكن لم يتيسر نشره في ذلك الموعد، واضطر من أجل هذا إلى أن يؤجل عودته إلى زيورخ لمدة طويلة. واضطر إلى اتخاذ مهنة مدرس خصوصي مرة أخرى في مدينة «وارسو»، ولكنه لم يستمر في هذه الوظيفة لمدة طويلة. فبعد أن غادر ليبتسك ووصل إلى وارسو في مايو اضطر في ٢٥ يونيو سنة ١٧٩١ إلى مغادرة وارسو. وكان يهدف من هذه الرحلة حينما غادر وارسو أن يزور كونجسبرج Konigsberg، ليعرف شخصياً ذلك الرجل الذي يدين له بتغيير حياته تغييراً شاملاً. فوصل إلى كونجسبرج في أول يوليو، وزار كنت في ٤ يوليو. وكان كنت في ذلك الحين في أوج شهرته وفي أخريات عمره، يفد إليه الناس من جميع أنحاء العالم ولكنه مع ذلك استقبل هذا الشاب المغرور دون مراسم، مما أثر في نفسه بعض التأثير. وحضر محاضرات كنت، فشعر بخيبة أمل لأنه وجد محاضراته مدعاة إلى النعاس.

ولكن فشته استطاع بفضل هذه المقابلة أن يعرف الطريق، الذي يجب أن يبدأ بالسلوك فيه. لقد دله كنت على مذهبه الأخلاقي وعلى أهمية العقل العملي بالنسبة إلى الحقائق الدينية، لأنه عن طريق هذا العقل العملي يمكن إثبات العقائد الدينية، فكان لهذا أثر في توجيه فشته في هذا الاتجاه خصوصا ويجب أن لا ننسى أن تكوينه حتى الآن كان تكويناً دينياً.

ولقد كان على فشته أن يطبق نتائج الفلسفة النقدية على علم اللاهوت وعلى الوحي الديني وكانت فكرة الوحي لم تشغل بال كنت حتى ذلك الحين ولم يكن مذهب كنت في الدين قد ظهر، وإن كان مشغولا في ذلك الوقت بهذه المسألة، وكان العالم ينتظر رأيه في الدين بصبر نافذ. فوجد فشته في هذا الموضوع ما يوجه اهتمامه إلى هذه الناحية، إذ كان يستطيع فيها أن يبين أنه استطاع أن يفهم روح فلسفة كنت، وأن يسلك سبيله قدماً على الدرب الذي اختطه كنت بفلسفته النقدية. فاستقر عزمه على أن يقيم مؤقتاً في كونجسبرج. وفي خلال أربعة أسابيع استطاع أن يكتب بحثاً عن «نقد الوحي» أرسله إلى كنت في ١٥ أغسطس سنة ١٧٩١. وقرأه كنت ونظر إلى هذا البحث على أساس أنه كتب بروح الفلسفة الكنتية. ولكنه رأى فيه طريقة في الكتابة أدهشته. فاهتم بهذا الفتى اهتماما بالغا ودعاه إلى أن يحضر مجلسه الخاص. وكتب فشته في يومياته عن هذه الفترة يقول: «الآن، والآن فقط تعرفت في كنت القسمات التي تجعل من كنت ذلك الفيلسوف العظيم». وبدأ يتعرف أصدقاء كنت، وذاعت شهرته بينهم. خصوصاً وقد تعرف إلى أول شارح لنقد كنت وهو Borouski ولكن ضيق ذات يده اضطره إلى أن يترك كونجسبرج.

وبدأ التنقل من جديد فانتقل إلى «كركوف» حيث استأنف حياة التدريس الخاص. غادر «كونجسبرج» في ٢٦

سبتمبر سنة ١٧٩١ متجها إلى كركوف ومن هنا بدأ يكتب أولى مؤلفاته ذات الشهرة؛ فكتب كتابا بعنوان «محاولة لنقد كل وحي» وظهر هذا الكتاب في إبريل سنة ١٧٩٢م. ومن المصادفة العجيبة أن اسم المؤلف لم يظهر على صفحة العنوان! لكن هذا الكتاب أثار هياجاً شديداً في جميع الأوساط في Jena : وكان الناس ـ كما قلنا ـ ينتظرون ظهور كتاب كنت عن الدين. فبدا لهم ـ والمؤلف يصرح بذلك ـ أن هذا الكتاب محاولة لنقد كل وحي وقد كتب بروح كنت. فخيل إلى الناس ـ وقد ظهر هذا الكتاب دون اسم المؤلف ـ أن مؤلف هذا الكتاب لا يمكن إلا أن يكون كنت نفسه. وكل الذين كتبوا عنه في ذلك الحين أكدوا هذا بكل ثقة ومجدوا الكتاب تمجيداً بالغاً تحت وهم أن الكتاب لكنت. ولكن كنت اضطر إلى أن يصدر تصريحاً رسمياً يعلن فيه أنه ليس مؤلف هذا الكتاب، وظهر تصريحه في ٣ يوليو سنة ١٧٩٣ وأعلن في هذا البيان أيضاً أن مؤلف هذا الكتاب هو فشته.

وبهذا اشتهر فشته. ولكن يمكن القول، تبريراً لإمكان وقوع الخلط، هو أن هذا الكتاب ألف فعلا بروح كنت. وقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ، وأحدث دوياً في مختلف الأوساط فلم تمض سنة واحدة حتى طبع مرة أخرى وبدأ الجمهور يؤيده. والمهم أن فشته بدأ يشعر بمكانته، وبأن صفحة جديدة من حياته قد بدأت، وبأن قواه الفكرية في المستوى العالي الذي يضارع مستوى كنت.

ثم رحل فشته من «كركوف» وعاد إلى سويسرا فوصل إليها سنة ١٧٩٣. وفي صيف تلك السنة، وفي الشتاء التالي تجمعت في نفسه كثير من المشروعات العلمية. وفي نفس الوقت امتلأت نفسه حماسة لما كان يضج به العالم في ذلك الحين من المثل العليا السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية.

وفي تلك السنة، سنة ١٧٩٣م، كان النضال على أشده بين القائمين بالثورة الفرنسية. وفي نفس الوقت كانت بروسيا مشغولة بالمراسيم الدينية التي أثارت ضجة سياسية، وانتشر مد الثورة الفرنسية في ألمانيا وبدأ الشباب يتحمس لها. وفي هذه الفترة اشتعلت حماسة هيجل وصديقه الشاعر هيلدرلن. لكن على إثر حركة الأرهاب التي أطاحت برؤوس الكثيرين، وعلى رأسهم زعماء الثورة الفرنسية أنفسهم إذ قتل بعضهم بعضاً، بدأ المد ينحسر في سائر أنحاء العالم لما رأوا الأفكار السياسية قد تحولت إلى مجزرة دموية. فأخذ الكتاب المتحمسون يعيدون النظر في هذه الثورة التي أدت إلى هذه النتائج الدموية. وأخذ فشته مكان الصدارة بين الكتاب. وكان بطبعه الحماسي الخطابي ذا ميل إلى التفكير السياسي، فبدأ يكتب مقالات من أجل تصحيح أحكام الجمهور المتعلقة بالثورة الفرنسية. وطالب أمراء أوروبا بالسماح لحرية الفكر بعد أن ضغطوا على هذه الحرية فحرموا الناس من التفكير الحر. وأصدر كتيبين في هذا الموضوع ظهرا غفلين من اسمه وسيكون لهما فيما بعد أثرهما في تفكير فشته السياسي. وفي نفس الوقت كانت تنضج أفكاره الفلسفية. وكان مشغولا بنظريته في العلم؛ تلك النظرية التي رأى أنها الصورة الوحيدة التي يمكن أن تستخرج من الفلسفة النقدية. وفي شتاء سنة ١٧٩٣ ـ سنة ١٧٩٤م ألقى أول محاضراته في زيورخ عن هذا الموضوع أي «نظرية العلم كما ينبغي أن تستنبط من فلسفة كنت النقدية» ألقاها أمام جمهور كبير كان من بينهم الكاتب الكبير Lavater . وقد كتب إليه في إبريل سنة ١٧٩٤م رسالة يمجد فيها هذه المحاضرة؛ ويصف فشته بأنه ألمع مفكر عرفه حتى الآن. وبهذا انتهت إقامته في سويسرا، وانتهى ما يمكن أن يسمى عهد التنقل في حياته.

مرحلة الأستاذية

وبدأت المرحلة الثالثة والأخيرة وهي مرحلة الأستاذية. ذلك أنه حينما دعى رينهولد Reinhold إلى شغل كرسي الأستاذية في جامعة كيل Kiel خلا كرسي الأستاذية في Jena واتجهت الأنظار إلى فشته لشغل هذا المنصب على أساس أن سلفه كان كنتيا فينبغي منح هذا الكرسي لكنتي آخر. فاقترح المشرع Hufeland تعيين فشته لكرسي الفلسفة في جامعة «يينا» واهتم بهذا الاقتراح الشاعر العظيم «جيته» وحمل جيته أمير فايمار على إسناد هذا الكرسي إلى «فشته».

ومن هنا بدأ التدريس في الجامعة ابتداء من شهر مايو سنة ١٧٩٤ وفي هذا المنصب بدأ يلقي محاضراته مهتما كل الاهتمام بفلسفة كنت. ولكنه استطاع أن يعطيها طابعه الخاص، فكانت دورسه الأولى عن فكرة نظرية العلم، ودروسه الثانية عن أساس نظرية العلم الشاملة. وفي نفس الوقت كان يلقي محاضرات متنوعة في الأخلاق وفي نظرية العلم. وظفر عن طريق هذه المحاضرات بمكانة علمية رفيعة في جميع الاوساط العلمية في ذلك الوقت. وفي تلك الفترة بدأ يكتب مؤلفاته الأولى التي وضع بها الأساس لنظرية العلم. فالمؤلفات التي كتبها في سنة ١٧٩٤ كانت الأساس في نظرية العلم أما السنوات ما بين ١٧٩٦ ـ ١٧٩٨ فقد أقام فيها نظرية

القانون والأخلاق على أساس نظرية العلم التي وضعها من قبل. فتبين للناس من هذه المؤلفات الأولى أن فشته هو خير خلف لكنت. وسرعان ما أقر له بالفضل كثير من كبار العقول في ذلك العصر. «فرينهولد» أصبح من أنصار نظرية العلم عند فشته. وشلنج بدأ طريقه الفلسفي نصيراً لنظرية العلم عند فشته. وقام فريدرش اشليجل FR.Schlegel يمجد مؤلفات فشته بوصفها من أعظم إنتاج القرن الثامن عشر؛ وعدها نظيرا للثورة الفرنسية في أهميتها. وبدأت المجلات في Jena تجعل نفسها منبراً للدعوة لفلسفة فشته. وأصبح شغل الناس الشاغل في ذلك العهد أي في السنوات الست الأخيرة من القرن الثامن عشر، نظرية العلم عند فشته. لكن هذه الشهرة نفسها كانت السبب لجلب خصومات لا تنتهي، كما هو طبيعي.

فلقي مذهب فشته الكثير من المعارضات، وولد العديد من العداوات الشخصية وغير الشخصية. ومن هنا قامت المشاكل والمنازعات بينه وبين سائر الكتاب والمفكرين. وكان كفؤاً لها جميعاً، لأن مزاجه المناضل كان ولوعاً بالدخول في المساجلات والسير فيها حتى النهاية: ولم يكن يبدأ بالهجوم ولكن إذا هوجم فهو الليث عاديا يسعى للقضاء على الخصم قضاء مبرماً. وقد بدأت هذه المساجلات في صورة خفيفة مع كاتب يدعى إيرهارد شمد Schmid ولكنها كانت مساجلة تافهة إذ ان خصمه كان ضئيل القيمة، وما لبثت الخصومات الأشد والأهم أن بدأت.

لقد سبق أن اتهم فشته بنوع من الإلحاد، ولكن هذه التهمة ما لبثت أن تبددت. أما هذه المرة سنة ١٧٩٤ فقد تدخلت السلطات فعلاً ووجه الاتهام إليه بأنه يعمل على تقويض دعائم الشعائر الدينية واضطر، لما صدر الحكم ضده، لتبديد هذه التهمة إلى الخضوع كما قال للسلطة. فمرت هذه العاصفة، ولكن كان لها تأثير كبير في نفسه فيما بعد. ثم ثارت المشكلة الكبرى المسماة باسم مشكلة الإلحاد بعد ذلك بقليل وذلك في سنة ١٧٩٨. وبدأت النشرات الخالية من التوقيع تترى ضد فشته وصدر الحكم بإدانته. وعلى الرغم من استئنافه لهذا الحكم، فإنه لم يفلح في تبرئة نفسه على الرغم من تدخل كثير من الشخصيات الكبيرة المعاصرة لصالحه. فاضطر إلى مغادرة يينا Jena. وذهب بعد ذلك إلى برلين في ٣ يوليو سنة ١٧٩٩ ثم كانت الحرب بين بروسيا ونابليون، وبدأت الحركات الوطنية في بروسيا من أجل طرد نابليون من ألمانيا. ولعب فشته في هذه المعركة الوطنية دوراً خطيراً. فقد أحس بدوره في هذه المعركة ضد الغاصب الغازي، وهو نابليون. وبدأ يوجه خطباً إلى الأمة الألمانية، خطباً ستصبح فيما بعد من المؤلفات المشهورة جداً لفشته. واستمر في هذا الكفاح حتى انتصرت ألمانيا سنة ١٨١٣. ثم توفي فشته في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤.

مؤلفاته

بحسب الترتيب التاريخي لظهورها:

١ـ محاولة نقد كل وحي. ظهر في كونجسبرج، ١٧٩١؛

٢ـ مطالبة أمراء أوربا بإقرار حرية الفكر، سنة ١٧٩٣؛

٣ـ تصحيح آراء الناس في الثورة الفرنسية، سنة ١٧٩٥؛

٤ـ نقد لكتاب «أنسيداموس» ـ وهذا الكتاب في غاية الأهمية لأنه الأساس لمذهب العلم عند فشته، سنة ١٧٩٤؛

٥ـ فكرة مذهب العلم أو الفلسفة، سنة ١٧٩٤؛

٦ـ أساس مذهب العلم، سنة ١٧٩٤؛

٧ـ أساس خصائص مذهب العلم، سنة ١٧٩٥؛

٨ـ المدخل الأول إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛

٩ـ المدخل الثاني إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛ وقد وجهه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفي من قبل؛

١٠ـ محاولة لعرض جديد لمذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛

١١ـ أساس الحق الطبيعي وفقاً لمبادىء مذهب العلم، سنة ١٧٩٦؛

١٢ـ مذهب الأخلاق وفقاً لمبادىء مذهب العلم، سنة ١٧٩٨؛

١٣ـ في كرامة الإنسان، سنة ١٧٩٤؛

١٤ـ محاضرات في مصير العالم (بكسر اللام)، سنة ١٧٩٤

١٥ـ حول الأساس لاعتقادنا في حكم الله للعالم؛ سنة ١٧٩٨؛

١٦ـ في مصير الإنسان، سنة ١٨٠٠؛

١٧ـ تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول حقيقة الفلسفة الجديدة، سنة ١٨٠١؛

١٨ـ ملامح العصر الحاضر، سنة ١٨٠٦؛

١٩ـ التنبيه على الحياة السعيدة؛ وهي محاضرات ألقاها في برلين سنة ١٨٠٦.

٢٠ـ خطب موجهة إلى الأمة الألمانية، سنة ١٨٠٨.

ثم محاضرات عديدة تتعلق بمذهب العلم نذكر منها:

٢١ـ عرض لمذهب العلم، سنة ١٨٠١؛

٢٢ـ مذهب العلم: محاضرات ألقيت عام سنة ١٨٠٤.

٢٣ـ تقرير عن فكرة مذهب العلم، سنة ١٨٠٦.

٢٤ـ مذهب العلم بشكل إجمالي، سنة ١٨١٠.

٢٥ـ وقائع الشعور، محاضرات ألقيت في برلين في شتاء سنة ١٨١٠ـ سنة ١٨١١.

٢٦ـ مذهب العلم، محاضرات ألقيت سنة ١٨١٢.

٢٧ـ مذهب العلم، محاضرات ألقيت سنة ١٨١٣.

مراحل تطور فشته الروحية:

تطور فشته الفلسفي يستغرق السنوات الثلاث والعشرين الأخيرة في حياته منذ ابتداء دراسته لفلسفة كنت حتى محاضراته الأخيرة في مذهب العلم أي من سنة ١٧٩٠ حتى سنة ١٨١٣ ومن هذه الفترة أمضى قرابة تسع سنوات يحاضر في الجامعات، في يينا Jena من ربيع سنة ١٧٩٤ حتى ربيع سنة ١٧٩٩؛ وأمضى صيف سنة ١٨٠٥ في جامعة «إيرلنجن»؛ وفي شتاء سنة ١٨٠٦ إلى سنة ١٨٠٧ في كونجسبرج. وأمضى السنوات الباقية حتى وفاته في جامعة برلين، منذ إنشاء هذه الجامعة حتى وفاته. ونستطيع أن نميز في حياته ثلاث مراحل وفقاً لحياته الخارجية:

الأولى: تبدأ بدراسة فلسفة كنت، وتستمر حتى دعوته أستاذاً في جامعة Jena من سنة ١٧٩٠، سنة ١٧٩٤.

الثانية: تبدأ من سنة ١٧٩٤ وقد أمضاها في جامعة Jena وتؤلف النواة التي نمت فيها بعد فكونت مذهب العلم، وتنتهي في سنة ١٧٩٩.

الثالثة: من سنة ١٧٩٩م حتى وفاته في سنة ١٨١٤: وفيها يتغير مذهب العلم تغيراً ظاهراً، وتقع هذه المرحلة في المدة التي قضاها في جامعات إيرلنجن وكونجسبرج ثم برلين. وواضح من هذا كله أن جوهر فلسفة فشته هو مذهب العلم. ولهذا سنكرس له الجزء الرئيسي من الحديث عن فلسفته.

مذهب العلم عند فشته

قال فشته في مقدمة المدخل الأول لمذهب العلم في سنة ١٧٩٧:

«إن مؤلف مذهب العلم ـ بعد معرفة سريعة بما كتب في الفلسفة بعد ظهور كتب كنت النقدية ـ اقتنع اقتناعاً تاماً بأن الهدف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم (كنت) لإحداث ثورة في أفكار العصر فيما يتصل بالفلسفة وكل العلوم قد أخفق إخفاقاً تاماً، وأنه لا واحد من خلفائه العديدين قد فهم شيئاً مما قصده كنت. ولكن مؤلف مذهب العلم يعتقد أنه عرفه، ولهذا عزم أن يكرس حياته لعرض الاكتشاف الذي قام به هذا المفكر كنت وسيبذل كل ما في وسعه في هذا السبيل». ويقول في موضع آخر:

«لقد قلت مراراً وأكرر أن مذهبي ليس شيئاً آخر غير مذهب كنت أي أن مذهبي يعبر عن نفس وجهة النظر، وإن كان في سيره مستقلا تمام الاستقلال عن عرض كنت لمذهبه. ولم أقل هذا لأتستر وراء شخصية كبيرة أو لكي أجد لمذهبي سنداً خارجه وإنما أقول هذا إقراراً للحق وإنصافاً للحقيقة».

ومن هذا يتبين أن فشته كان يؤمن ويقرر صراحة أن مذهبه هو مذهب كنت، ولكن كما فهمه هو، وفهمه له هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه كنت من فلسفته. وإذا كان قد تواضع وقال إن مذهبه عرض جديد فقط لمذهب كنت، فإنه أراد أن يقول في نفس الوقت إن هذا العرض هو وحده الصحيح لمذهب كنت. أي أنه هو الذي فهم المغزى الوحيد الذي قصده كنت من وراء الفلسفة. وكنت لم يعرض إلا خطوطها الأولية أما فشته فهو الذي سيعرضها عرضاً تاماً. ولكن هل هذا صحيح؟ أي هل مذهب فشته هو مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كنت؟.

يخيل إلينا بادي الرأي أنه لا شيء أبعد عن مذهب كنت من مذهب فشته. مما جعل كنت نفسه يصرح بأن مذهب فشته ليس من مذهبه ولا من روح مذهبه في شيء، لأننا لو نظرنا نظرة خارجية إلى مذهب فشته لوجدناه تحديا لروح كنت النقدية. ان مذهب فشته محاولة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى كنت طوال حياته إلى هدمها. فكيف نقول إذن إن فشته يمثل روح مذهب كنت؟! إن الخلاف بين كليهما من كل النواحي. ـفمن حيث نقطة الابتداء نجد فشته يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس لمادة المعرفة وشكلها. ومن حيث سير المذهب نجد أن مذهب فشته يعتمد على الاستنباط القبلي. ومن حيث الغاية التي يمضي إليها نجد فشته ينتهي إلى العودة إلى هذا المبدأ الواحد المطلق. إن منهج فشته يقوم على أساس «ديالكتيكي» يدعي أنه يستطيع أن يبني العالم كله استنباطاً من مبدأ واحد مطلق ـ وعلى العكس من هذا نجد نقد كنت.

إن كنت يبدأ لا من مبدأ بل من معطيات واقعية للشعور ولئن كانت هذه المعطيات ليست تجريبية عرضية، فانها معطيات ضرورية كلية تؤلف الملك العام لكل أنواع الشعور. ثم يرتفع كنت من هذه المعطيات عن طريق التحليل إلى مبادىء تفسيرها. وتبعاً لهذا ـ وما دام قد بدأ من المعطيات الكثيرة ـ فإنه لا يستطيع أن يعرف مقدماً عدد وطبيعة هذه المبادىء: فربما كانت كثيرة وربما لم تكن مطلقاً. ولا يستطيع نقد كنت أن يؤكد قبلياً هل هذه المبادىء عديدة مستقلة أو يمكن ردها إلى الواحد؟ وهل هي نسبية أو يمكن الوصول إلى مبدأ مطلق؟ بل إن كنت ينتهي من تحليل هذه المعطيات الضرورية للشعور إلى القول باستحالة الصعود إلى مبدأ واحد مطلق للأشياء، وينتهي إلى القول بضرورة التوقف عند عدد متكثر من المبادىء لا يمكن ردها إلى أبسط منها. وهكذا نجد أن نقطة الابتداء والسير والانتهاء تختلف في كل من مذهبي فشته وكنت.

لكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً كما يبدو لأول وهلة ذلك أنه إذا صح أنه لا يوجد لمذهب كنت نقطة انتهاء واحدة، وأن الكنتية تبدو أنها تنتهي إلى ثنائية لا يمكن ردها إلى الوحدة، فإن هذه الثنائية نفسها في نظر كنت ليست إلا علامة من علامات نقص عقلنا؛ ولكن عقلنا في جوهره ينبذ هذا الفصل بين وجهة النظر النظرية ووجهة النظر العملية، بين الطبيعة المحسوسة، والحرية النوميناوية[1] فإن هذا الفصل مرده إلى تصور عقلنا لا إلى حقيقة هذه المبادىء نفسها. لهذا قرر كنت في قرارة نفسه أن العقل واحد وليس ثنائيا والذي حمله على أن ينظر إلى العقل على أنه عقلان هو أن عقلنا قاصر لا يستطيع أن يدرك الوحدة القائمة بين العقل النظري والعقل العملي. وكنت في نقد الحكم يقرر وحدة الحرية والطبيعة ويتحدث عن الحرية التي تنشىء الطبيعة وتحقق نفسها عن طريق هذا الإنشاء. ومبدأ الغائية ليس مبدأ لتعيين الأشياء بل هو مبدأ للحكم المتعين أي هو مجرد وجهة نظر للحكم على الأشياء. ولكن وجهة النظر هذه تتفق مع ميل العقل بالطبيعة إلى أن يجعل نفسه في هوية مع المطلق. وهكذا نجد أنه ليس ثم تعارض جذري بين روح مذهب كنت وفلسفة فشته ولقد قال فشته: «إن المثالية النقدية التي هي الأساس في مذهب كنت ومذهبه يمكن أن تتخذ أحد منهجين: أ) إما منهج كنت القائم على الارتداد التحليلي؛ ب) أو منهج فشته القائم على البناء التركيبي. وهكذا نجد أنه ليس ثمة تعارض أساسي بين منهجي كليهما.

وإذا كان بعض المؤرخين قد أخذوا على مذهب فيشته أنه خاوٍ وديالكتيكي وعابث وأنه مجرد تلاعب بالتصورات يفترض مقدماً ما يريد تفسيره، فإن فشته يرد على هذا بقوله: إن الاتفاق بين الفلسفة أو المثالية وبين التجربة والقول بأن الإستنباط القبلي الخالص يقدم نتائج هي معطيات تحققها فيما بعد الملاحظة البعدية ـ نقول: إن هذا الاتفاق الذي طالما سخر منه البعض ليس أمراً منافياً لما يجري عليه الواقع، حتى لو اتخذنا الطريق الآخر، أي طريق التحليل، للارتداد منه إلى التركيب.

والسبب في عدم إدراك الناس لهذه الحقيقة، أي إمكان الاستنباط من المبدأ للوصول إلى تقرير الحقيقة الواقعية، هو جهلهم بحقيقة الفلسفة. ذلك لأن الفلسفة ليست علماً يدخل في ميدان الادراك العام، ولا هي علم مثل الرياضيات يمكن كل إنسان أن يتيقن منها، وإنما الفلسفة طريقة للنظر أخرى، لو أدركنا الأشياء من خلالها لتبين لنا هذا الارتباط بين ما يفضي إليه الاستنباط القبلي ابتداءً من

---

(١) أي المتعلقة بالشيء في ذاته Nouménale

مبدأ وما يشاهد في واقع التجربة . ومذهب العلم يريد به فشته أن يؤلف العناصر الضرورية للتجربة دون أن يحسب حساباً لمحتوى التجربة نفسها . إنه يسعى إلى الكشف عن المبدأ الذي هو الأساس في التجربة . فإذا ما كشف عن هذا المبدأ استطاع ابتداءً منه أن يبين محتوى التجربة ، وأن يستنبطه كله بطريقة قبلية . ومنهج فشته يقتضي وجود مذهب كلي كامل مقفل في داخل العقل ، ابتداء منه يستطيع أن يستنتج كل العناصر المكونة للعالم ، وبدون هذا المذهب القائم في العقل لن تصبح المعرفة الفلسفية الحقيقية كلية ، بل تضيع المعرفة في نسبية إلى غير نهاية ، ولن تبلغ اليقين أبداً . كذلك ستنتهي بدون هذا المذهب الواحد القائم - ستنتهي إلى مذاهب متعددة مغلق بعضها على بعض ، وتؤدي إلى معارف جزئية لن تكون تلك المعرفة الكلية التي فيها التفسير الكلي للكون ، أعني الفلسفة ، لأن الفلسفة هي التفسير الكلي للكون . وفكرة معقولية الأشياء لا تنفصل عن فكرة وحدة الأشياء . فرد الاختلاف والكثرة إلى الوحدة المطلقة هو الذي يجعل الأشياء معقولة . ولا بد أن نبين إعتماد الأشياء وتوقفها بعضها على بعض حتى تكون معقولة فالمعقولية لا يمكن أن تنتج إلا نتيجة لتوقف الأشياء بعضها على بعض ، أي بوحدتها وترابطها وتسلسلها .

بداية مذهب فشته

موقف فشته من أ - رينهولد : ب - وأنسيداموس : جـ - وميمون

لقد اهتم فشته بمعالجة موضوعات ثلاثة هي التي تكون سير مذهبه الفلسفي . أما الموضوعان الأولان فهما : الايمان الوضعي في الدين ، والحق الوضعي في الدولة . والموضوع الثالث هو المعرفة الوضعية أو التجريبية . وهذا الموضوع الثالث هو الأساس في الفلسفة النقدية ، ويقصد به تفسير وتأسيس العلم : أي كيف نفسر إمكان العلم وكيف نقيمه على أساس حقيقي ، لأن الفلسفة النقدية هي امتحان لقوى العقل ، من أجل معرفة طاقة العقل على الادراك ومدى الصحة واليقين في تقديرات العقل . ولهذا كان الهدف الأساسي لمذهب كنت ومذهب خلفائه تأسيس المعرفة الكلية ابتداء من مبدأ واحد أحد .

والموقف الذي اتخذه فشته في هذا الموضوع لم يكن هو وحده صاحبه في ذلك العهد . بل أدت إليه كما رأينا من قبل المواقف التي إتخذها خلفاء كنت أنفسهم . إن هذا الموقف يتخذ نقطة إبتدائه من كنت ويجد سلفاً له عند رينهولد . وقد انتهى رينهولد إلى الاتفاق مع فشته في المرحلة الثانية من مراحل تطوره . كما نجد في موقف « أنسيداموس » موقف المتشكك المعارض لمذهب كنت وفي موقف سالمون ميمون النصير المتشكك للفلسفة النقدية . فكان ثمة موقفان : موقف رينهولد من ناحية وهو الذي تأدى برينهولد إلى فلسفة في المبادىء أو العناصر Elemtarphilosophie ومن ناحية أخرى نجد موقف ميمون وأنسيداموس المتشكك في قيمة الفلسفة النقدية .

ولقد كان دور رينهولد أن يحدد الواجب على كل شارح لكنت أن يقوم به على نحو إيجابي ، بينما كان موقف أنسيداموس وميمون أن يبينا الموقف السلبي الذي يمكن أن يتخذ بازاء نقد كنت . ومن هنا كان من الممكن أن يتعلم الإنسان من ألسيداموس وميمون ما هو الاتجاه الذي ينبغي على الفلسفة النقدية أن تتخذه . وبهذا أمكن فشته أن يحدد موقفه سلبياً عن طريق أنسيداموس وميمون وإيجابياً عن طريق رينهولد . وكان لا بد ، تبعاً لهذا ، من تفنيد موقف أنسيداموس من أجل إمكان الاستمرار في الفلسفة النقدية . وبعد هذا يمكن وضع الفلسفة النقدية على أساس سليم . وهذا ما فعله فشته سلبياً بالهجوم على أنسيداموس ، وإيجابياً بوضع مذهب العلم :

العلم كمذهب : نظر كنت إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كُل محكم الأجزاء لا يقبل أي ثغرات ، ولا أية زعزعة . ومن أجل بيان مهمة الفلسفة كتب رسالة عنوانها : « حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة » فإذا كان على الفلسفة أن تصبح علماً يقينياً لا يقبل الجدل والمعارضة فينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية . أما التعارض بين المذاهب « الدوجماطيقية » فقد حلّته الفلسفة النقدية ؛ ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب « الدوجماطيقي » فإنه لم يحل حتى الآن فلا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يحل التعارض بين المذهب التوكيدي « الدوجماطيقي » وبين المذهب النقدي . ولم يقم أحد بهذه المهمة بعد - هكذا يقول فشته ؛ فالأعمال التي تمت حتى الآن عرضية موقوتة . وكنت العبقري ، ورينهولد المنظم ، وميمون « الفائق » هم الأسلاف المهمون على هذا الطريق . فلنتساءل أولاً : كيف

يمكن أن تكون الفلسفة علماً ؟ إن العلم أمر واحد ؛ العلم كلي . ولا يمكن أن يكون العلم ممكناً بغير هذا الترابط بين القضايا التي تؤلف كلا يقينياً ثابت اليقين . وإذا لم يكن أحد هذه المبادىء أو القضايا يقينياً ، فإن الكلي يصبح هو الآخر غير يقيني وبالتالي لن يكون ثمة ارتباط محكم بين مبادىء العلم ؛ وبالتالي لن يكون ثمة علم . ففكرة العلم تقتضي إذن أن يكون لكل المبادىء ارتباط محكم ، ويكون لها جميعاً نفس اليقين ، لأنه لو حدث عدم اتفاق بين يقين أحد المبادىء ويقين مبدأ آخر ، فإن ارتباط هذه المبادىء لن يكون كلا ، أي لن يكون علماً .

إن طابع العلم هو اليقين الشامل المنتظم في كل أجزائه . وتبعاً لهذا يقتضي العلم الارتباط المحكم الواحد بين جميع المبادىء والقضايا . وما دام الأمر كذلك فيقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادىء : فإن كانت قضية يقينية فإن سائر القضايا تكون يقينية ، ولن تكون يقينية إلا بهذا الارتباط المحكم بين جميع الأجزاء . وهذا المبدأ الذي يتوقف عليه يقين الباقي ينبغي إذن أن يكون واحداً ، لأنه لو كانت هذه المبادىء كثيرة فلن يبقى إذن طابع الارتباط الضروري أو طابع الكلية المحكمة قائماً . ولو لم يكن هذا المبدأ يقينياً لما أصبح شيء بعده يقينيا . وينبغي أن يكون هذا المبدأ الأول يقينياً قبل ارتباطه بالباقي ؛ لأن الباقي يستمد يقينه من هذا المبدأ الأول . فإن لم يكن يقينياً تمام اليقين لسرت في باقي المبادىء شائعة عدم اليقين . وهذا المبدأ الذي قلنا إن منه يستمد يقين سائر المبادىء والذي قلنا إنه يجب أن يكون يقيناً يسمى بالمبدأ الاساسي Grundsatz . وبدون هذا المبدأ الأساسي لن يكون ثمة علم ؛ وبدون وحدة المبدأ الأساسي الثابت اليقين فلن يكون هناك يقين في سائر المبادىء وبالتالي لن يكون ثمة علم ؛ لهذا ينبغي الإجابة عن السؤالين الآتيين ابتغاء تأسيس العلم بوجه عام .

أولاً : كيف يقوم يقين المبدأ الأساسي ؟

ثانياً : كيف ينتقل يقين المبدأ الأساسي إلى سائر المبادى ؟

حقاً إن المبدأ الأساسي الذي يتوقف عليه سائر المبادىء هو « المحتوى » الداخلي للعلم ، والتسلسل الضروري لسائر المبادىء هو الارتباط أو المذهب أو الشكل الخاص بالمبادىء . وعلى هذا فنحن بإزاء فلسفة فشته أمام أمرين رئيسيين :

الأول : المبدأ الأساسي ، وهو الذي يتوقف عليه سائر المبادىء ، ومن يقينه يستمد يقين سائر المبادىء ، وبفضله نحكم سائر المبادىء .

الثاني : مذهب العلم أي ارتباط المبادىء بعضها ببعض ارتباطاً ضروريا محكما يقينياً يستمد ارتباطه وإحكامه ويقينه من يقين المبدأ الأساسي . ويمكن التعبير إذن عن هذين السؤالين الأساسيين بعبارة أخرى مثل : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل للعلم ؟ وحل هذا السؤال علم هو الآخر ، إنه العلم الذي يبين إمكان العلم ، وبعبارة أخرى ، إنه العلم بالعلم بوجه عام ؛ وفي كلمة واحدة : إنه مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام ، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً واضحاً بيناً . ومهمة مذهب العلم تأسيس المعرفة وفقاً للمحتوى وللشكل ، أي تأسيس كل العلوم المحدودة التي يؤلف كل منها كلا متوقفاً على مبدأ أساسي . فلا واحد من هذه العلوم الجزئية قادر على أن يبرر مبدأه الأساسي ولا شكله المذهبي ، بل كلاهما ينتسب إلى الشروط السابقة والتي تحتها يقوم كل منها بحل مهمته ؛ أي أن لكل علم مذهباً ؛ ولكن هذا المذهب يتوقف على المبادىء السابقة . وهذه المبادىء السابقة تتوقف على مبدأ واحد أساسي هو الذي تستمد منه مذاهب العلوم الجزئية يقينها وقيامها . ومذهب العلم وظيفته تحديد هذه المبادىء السابقة التي تقتضيها هذه العلوم الجزئية . فمذهب العلم عليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل ومن حيث المحتوى دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه ؛ وبعبارة أرسطية : إن العلوم تستمد مبادئها من علوم أسبق منها ، والبحث في مبادىء هذه العلوم الجزئية لا يتم في داخل هذه العلوم الجزئية ، بل ينتسب إلى علوم أسبق منها . ولكن أرسطو لا يتحدث عن مبادىء العلوم بل عن موضوعاتها ، وعن كون هذه الموضوعات مبرهناً عليها في علوم أسبق منها . ولكن مذهب العلم علم هو الآخر ؛ ولهذا يحتاج أيضاً إلى محتوى وإلى شكل ؛ وإلى أن يكون له مبدأ أساسي وارتباط تنظيمي منهجي . ولكن هذا المبدأ الأساسي والشكل والمحتوى لمذهب العلم لا يستمد من الغير كما في سائر العلوم ؛ بل يجب أن يستمد من نفسه . وهذا هو الفارق بين مذهب العلم بوصفه علماً ، وبين سائر العلوم . فكيف يصل مذهب العلم

إلى مبدئه الأساسي وإلى منهجه ؟ وأين يقوم مبدؤه الأساسي ونظامه ؟؟

إن مذهب العلم ـ كما قلنا ـ لا يمكن أن يبرهن على مبدئه الأساسي بالاستناد إلى مبدأ آخر وإلا لم يكن مبدءاً أساسياً ، لأن المبدأ الأساسي هو الذي لا يستمد قيمته من غيره بل من نفسه ، وكذلك لا يستمد مذهب العلم من علم أعلى منه ، وإلا لم يكن مذهبا في العلم . والنتيجة المنطقية لهاتين القضيتين هي : أن المبدأ الأساسي في مذهب العلم لا يقبل البرهنة ضرورة ، ولكنه مع ذلك يقيني كل اليقين ، ولا يمكن أن يستمد يقينه من مبدأ آخر بل يستمد يقينه من نفسه ؛ ويقينه ليس يقيناً غير مباشر ، أو بوسائل ؛ بل يقينه مباشر ، وبغير وسيط ، فكيف يتيسر هذا ؟ إن كل مبدأ يتحدد بواسطة محتواه [الموضوع والمحمول] وشكله أي الإرتباط أو الرابطة . فإذا كان المبدأ يتعين أن يكون يقينيا بنفسه ، فلا يمكن أن يتحدد محتواه أو شكله بواسطة مبدأ آخر ، بل ينبغي أن يكون يقينيا بنفسه . وهو المبدأ الأول المطلق وهو المبدأ الأساسي لمذهب العلم . ولو وجب أن يوجد مبادىء أخرى أساسية غير هذا المبدأ الأساسي ، فإن هذه المبادىء لن تكون أساسية بمعنى مطلق بل بمعنى نسبي . وكونها أساسية بمعنى نسبي أي أنها جزئياً تتحدد بالمبدأ الأساسي وجزئياً تستمد يقينها من نفسها .

والمبادىء الأساسية النسبية هي تلك المبادىء التي يتحدد فيها إما المحتوى وإما الشكل عن طريق المبدأ الأساسي ، وهذه المبادىء الأساسية النسبية لو كانت ممكنة لا يمكن أن تكون غير مبدأين . أحدهما يتعلق بالشكل والآخر يتعلق بالمضمون . ولهذا فإن مذهب العلم لا يمكن أن يكون له غير مبادىء ثلاثة رئيسية :

(أ) مبدأ أساسي مطلق .

(ب و جـ) مبدآن نسبيان أولان أساسيان .

والمبدأ الأول الأساسي المطلق لا يمكن إلا أن يكون واحداً فحسب .

تعيين المبدأ الأساسي ووحدته :

وعلى هذا المبدأ الأساسي الأول المطلق يتوقف سائر المبادىء ، ويتحدد تبعاً له المبدآن النسبيان التاليان له . وهذان كما قلنا يتحدد أحدهما عن طريق المحتوى ، والآخر عن طريق الشكل فحسب . أما سائر المبادىء بخلاف هذين المبدأين فتتحدد بالأول : إن من حيث الشكل ومن حيث المحتوى لهذا فإن توالي سائر المبادىء ونظام الكل يتوقف بأكمله على المبدأ الأساسي الأول المطلق وهذا النظام هو الشكل التنظيمي الذي يتحلى به مذهب العلم ، ويستمده لا من الخارج بل من نفسه . إن مذهب العلم يستمد من نفسه محتواه وشكله ، وهو بالتالي يتأسس بنفسه في نفسه ولا يتأسس لدى أي علم آخر ، بل سائر العلوم تتأسس في مذهب العلم . صحيح أن لكل منها مبدأها الخاص ، ولكن هذه المبادىء الخاصة هي مبادىء لمذهب العلم أي أنها متضمنة في المبدأ الأساسي الأول ومؤسسة فيه . فهذا المبدأ الأساسي الأول ينبغي إذن أن يحمل محتوى كل العلوم في داخله ، وإذن فمحتواه هو المحتوى بمعنى الكلمة أو هو المحتوى المطلق للعلم بوجه عام .

واضح من هذا أنه ما دامت العلوم الأخرى تستمد مبادئها من مذهب العلم فهي متضمنة في مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم هو المحتوي حقا وفعلا ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى . وإذا لم يوجد مبدأ له هذه الصفة فإنه لن يوجد مذهب في العلم ، وبالتالي لن يوجد أساس ولا مذهب للعلم الإنساني . وبالجملة فإنه بدون هذا المبدأ الأساسي لا تقوم للعلم أية قائمة ، لأننا إذا افترضنا عدم إمكان وجود مثل هذا المبدأ في العلم فنحن بين إحدى خصلتين :

(أ) إما أنه لا يوجد مبدأ مطلق أول واحد له يقين مباشر وعليه تتوقف سائر المبادىء ـ وبالتالي سيكون العلم سلسلة لا تنتهي ؛

(ب) أو توجد مبادىء أساسية ، لا واحدة بل كثيرة لا ارتباط بينها ، أي توجد مبادىء أساسية منعزلة ، وفي هذه الحالة يتسلسل العلم في سلاسل عديدة لا نهاية لها ، منفصلة عن بعضها كل الانفصال . وإذا كانت السلسلة غير متناهية ، فانها لا تكمل أبداً ، وتصبح بغير أساس ، وبالتالي تصبح غير يقينية ، لأن من الممكن في توالي السلسلة أن يوجد مبدأ يقضي على يقين كل المبادىء السابقة .

لقد تبين لأنصار كنت أن « نقده » يؤدي إلى كثير من سوء الفهم نظراً لأصالة فكرته وجدة اصطلاحاته ، على الرغم من حرص كنت البالغ على تحديد ألفاظه . فقد فهم

الميتافيزيقيون من عبارة كنت : « المكان والزمان شكلان » أن المكان والزمان امتثالان ، ومن قوله : « الأشياء خارجنا لا نعرفها إلا كظواهر » أن الأشياء في ذاتها هي ظواهر لأننا لا نملك أن نعرف غير الظواهر . كذلك فهموا من قول كنت إن « الحقائق الأساسية في الأخلاق والدين لا تقبل البرهان » فهموا من هذا أن هذه الحقائق ليس لها مبدأ صحيح صحة كلية[١] . والأفكار الجديدة التي أتى بها كنت قد أفضت هي الأخرى إلى عدم إدراك صحيح لمدلولها ، لأن كنت لم يوضحها الايضاح الكافي الحاسم .

فتمييزه بين الأحكام التركيبية القبلية والأحكام التركيبية البعدية ، وكذلك فرقه بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية كل هذا لا يبرره كنت تبريراً يقنع غير الكنتيين . إنه يقول إن الربط بين الموضوع والمحمول في الحكم التركيبي لا يقوم على المعطيات ، بل على شكول قبلية فينا هي التي تجعل التجربة ممكنة ، وأن وجود هذه الشكول يبرهن ويفسر أن التجربة هي امتثال لإدراكات مرتبطة ارتباطاً ضروريا . ولكن هذا القول لا يقنع غير أولئك الذين تصوروا التجربة على هذا النحو ، مع أننا نجد كثيراً من الفلاسفة يرون أن التجربة ليست إلا مجموع الإدراكات الحسية المتغيرة ولا تقدم لنا غير امتثالات لما هو متغير وما هو نسبي . أما الكلية والضرورية اللتان يعزوهما كنت إلى موضوعات التجربة فلا يمكن الكشف عنهما إلا ببرهان تقوم به القوة المفكرة التي تتصور الأشياء كما هي في ذاتها . ومعنى هذا أن التجريبيين التقليديين ـ لوك ومدرسته ـ لا يمكن أن يقتنعوا بدعوى كنت هذه عن التجربة . صحيح أن كنت يلجأ إلى الرياضيات يستمد من أحكامها تأييداً لتعريفه للأحكام التركيبية القبلية ، لكن هذا اللجوء أيضاً يمكن الاعتراض عليه بأن الرياضيات نفسها ليست من الضرورية والكلية كما يزعم كنت وقد أثبت نقد الرياضيات في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن أنه ليس ثم ضرورية ولا كلية في الأحكام الرياضية . بل هناك تحصيل حاصل مستمر ، وأن القضايا الرياضية إن هي إلا فروض ميسّرة وبديهياتها تعريفات مقنعة . ومعلوم أن التعريف من وضع العقل . ولا يستمد في هذه الحالة صدقه من الأشياء نفسها . والخلاصة إذن أنه لا يمكن الاستدلال على ضرورة الحكم التركيبي من شكل الحساسية ولا من شكل الذهن لأن توكيد هذين الشكلين يتوقف على توكيد هذه الضرورة من قبل أما الالتجاء إلى التمييز بين العيان والتصور فلا يحل المسألة في شيء . فمن يفكر في ٣،٥ يفكر في الوقت نفسه في ٨ ولا حاجة به إلى عيان خاص .

كذلك نجد كنت ، في الحساسية المتعالية من « نقد العقل المحض » يقرر أن المكان والزمان شكلان للعيانات الخالصة الحسية ، مستنداً إلى قبلية هذه العيانات قبلية تستند بدورها إلى ضرورتها وكليتها . فهنا أيضاً دور . إن نقد العقل يقول إن ضرورة المكان ناشئة عن كون الادراك التجريبي لشيء خارج عنا يفترض إمكان امتثال المكان . لكن طالما كانت فكرة الامتثال والشكل الخاص بالامتثال البسيط غير محددين وطالما لم نبرهن على أن المكان يجب أن يكون شكل امتثال الحسّ الخارجي فيما يتصل بامتثال الموضوعات الخارجة عنا ، فإن خصوم الفلسفة النقدية يقولون إنه لما كان امتثال المكان ضروريا لامتثال الأشياء الخارجية ، فإن إمكان امتثال المكان في العقل يتحدد بهذه الأشياء نفسها التي تقع خارجاً عنا . وبعبارة أخرى . ضرورية المكان ناشئة عن الأشياء ، لا عن العقل .

ولا سبيل إلى حل هذه الصعوبات التي يحفل بها مذهب كنت إلا بالكشف عن مبدأ أساسي من شأنه أن يحدد بقية المذهب . ومذهب كنت النقدي يفترض اكتشاف هذا المبدأ لأنه مهد له بالنقد .

لهذا جاء رينهولد فكشف عن هذه النقائص في مذهب كنت وبين ضرورة إيجاد مبدأ أساسي لا بد أن يكون ذا قيمة كلية ، وأن يكون بينا بنفسه ، ولا يفسر إلا بنفسه ، أعني مبدأ واحداً أحداً ، يصلح لكل علم ، وعليه تقوم « فلسفة العناصر » **Elementarphilosophie** التي رأى فيها رينهولد الفلسفة المنشودة . هذا المبدأ ضروري ، وضرورته مستمدة من نفسه ، ولذا يعبر عن واقعة **Faktum** يدركها الناس جميعاً من مجرد التأمل . وهذا إنما يتحقق في الشعور . ومبدأ فلسفة العناصر إذن هو الشعور **Conscienee, Bewusstsein** . والشعور مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالامتثال . ولهذا يمكن صياغة هذا المبدأ الأول والأساسي هكذا : « الامتثال هو في الشعور متميز من الممتثل والشيء الممتَثل ، وفي نفس الوقت على علاقة بهما » . وهذه القضية يقول رينهولد إنها قضية صادقة صدقاً كلياً لا يمكن أي شاك أن يشكك فيها . ومن يشكك فيها يفقد الشعور ذلك أن الشعور بالذات لا يتم إلا

(١) F. Reinhold: Versuch einer neuen Theorie. Vorrede, P.P 17-51.

بالامتثال الذي تميز من الذات الممثّلة من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشعر المرء بامتثاله إلا بواسطة ما يمثله . ولا سبيل إلى إنكار الذات التي تمتثل ، والموضوع الممتثل . وأشد الناس إيغالا في النزعة الذاتية مضطرون إلى التمييز في امتثالاتهم بين الأنا الذي يمتثل ، وبين الشيء الذي يمثله هذا الأنا ، حتى لو كان هذا الشيء مجرد شيء متصور ، لأننا لا نقصد بالشيء الممتثل أنه شيء يوجد خارج الذات ، بل كل ما نقصده هو أن عملية الامتثال تقتضي ذاتاً تمتثل وشيئاً يمتثل ، سواء كان هذا الشيء خارج الذات أو داخلها . والتمييز بين الذات والموضوع الممتثل يتم في داخل الشعور نفسه . ويمكن تعريف كليهما بقولنا إن الذات هي ما يمتثل ؛ والموضوع هو ما يمتثل ؛ وكلاهما متميز من عملية الامتثال نفسها . وفلسفة العناصر ينبغي عليها أن تبدأ من الامتثال بصرف النظر عن الذات والموضوع ؛ ومن الامتثال تستنبط ماهية ملكة المعرفة . إن الامتثال كما قلنا ينبغي أن يتضمن عنصرين : أحدهما هو مادة الامتثال ويناظر الموضوع ؛ والثاني هو شكل الامتثال يناظر الذات أو يتعلق بها . لكن ينبغي ألا نخلط بين المادة وبين الموضوع ، فالموضوع الذي يتعلق به الامتثال يظل هو هو بغير تغيير ؛ بينما المادة تتغير . إن الموضوع خارجنا ، أما المادة ففي داخلنا . ولكن مادة الامتثال ليست الامتثال نفسه ؛ بل تصبح امتثالا بتطبيق الشكل عليها . فمثلا بالنسبة إلى هذه القاعة : مادة الامتثال هي المعطيات الحسية اللونية والضوئية والسمعية واللمسية والشميّة الخ التي ترد إلى حواسي من الأشياء الموجودة فيها ؛ ولكن هذه المعطيات خليط غامض غير مرتب ، فيأتي الشكل ويرتبه في المكان والزمان ويربط بين أجزائه ربطاً علياً . وبهذا يتم الامتثال . ولهذا فإن لكل امتثال مادة وشكلا : وإن كانت هذه المادة لا يناظرها شيء حقيقي ، لأنها مجرد خليط من الإحساسات . وحتى الامتثالات نفسها ليست صوراً للأشياء ؛ لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن امتثالها ، بل امتثالاتي هي مجرد صور لكيفية إدراكي للأشياء . لكن لماذا أتحدث إذن عن أشياء في ذاتها ؟ السبب في هذا أن الذات لا يمكن أن تقدم غير شكل ، ولا تستطيع أن تقدم مادة ، بل لا بد من أن تكون المادة معطاة لها . من أين تعطى لها ؟ من الأشياء في ذاتها . وحتى في امتثال الذات لذاتها ثم مادة معطاة ، فلو لم تعط مادة لكانت للذات قدرة على الخلق ، وإذا كان الشكل معطى هو الآخر فإن الذات صاحبة الامتثال ستصبح لا شيء ، ولهذا ينبغي الاقرار بوجود عنصرين في الامتثال : أحدهما معطى ؛ والثاني يحدثه العقل .

الشعور إذن هو الذي يقدم لنا الوسيلة لتحديد المبدأ الأساسي .

ومن هنا بدأ فشته فلسفته كلها . فقد أثر فيه رينهولد تأثيراً بالغاً ، حتى إن مذهب العلم عند فشته نجد بذوره في « فلسفة العناصر » لرينهولد . لقد أخذ فشته عن رينهولد فكرة الاستنباط التركيبي ابتداء من مبدأ أول ، ووحدة الفلسفة كلها وحدة تامة ثابتة ، ونظرية الميول التي هي تؤلف نظرية العقل العملي والعلاقة بين الميل والامتثال منظوراً إليها على أنها علاقة الواقع بالممكن . كذلك أخذ عنه نظرية العيان العقلي التي تسمح بأعلى مراتب الشعور بالذات ، والقول بفاعلية متأملة معاينة هي المصدر لكل الأشكال ابتداء من العيان حتى الأفكار .

عرف فشته أفكار رينهولد حوالي سنة ١٧٩١ أو سنة ١٧٩٢ ، وانعقدت أواصر الصلة بينهما في سنة ١٧٩٣ . وفي نوفمبر من هذه السنة الأخيرة كتب إلى رينهولد مبدياً إعجابه بأفكاره ، وفي السنة التالية كتب إليه مادحاً كتابه عن « أساس المعرفة الفلسفية » خصوصاً مبدأه الأول ، قائلاً إنه كتب أشياء مشابهة تماما قبل أن يقرأ كتابه هذا ويستمر تأثير رينهولد في تزايد ، خصوصا في محاولة فشته وضع نظام فلسفي كامل استنباطا من مبدأ أول .

ما هذا المبدأ الأول الذي اكتشفه فشته ؟ إن المبدأ الأول عنده هو الأنا المطلق ، أو بلفظ آخر طالما استعمله فشته : Ichheit الذي هو الصفة المعنوية من « الأنا » ويمكن أن نستخدم له اللفظ : « الأنانة » الذي استعمله محي الدين ابن عربي بمعنى مقارب ، إذ ورد في رسالته عن الاصطلاحات الصوفيه الواردة في الفتوحات المكية : « الأنانة : قولي أنا أنا » . ولكن فشته يفهم هذا الاصطلاح بمعنى ديناميكي ، أي يفهمه بأنه فعل العقل . ذلك أن فشته قد استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي . لقد رأى أن الالتزام الأخلاقي هو القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود ، حتى ليجوز لنا أن نستعمل عبارة مشهورة بالصورة التالية للتعبير عن موقف فشته : « إن عليّ واجباً ، فأنا إذن موجود » . والحق أن نقطة انطلاق فشته ليست من نظرية المعرفة ، بل من نظرية الأخلاق .

الأنا يضع نفسه ، لكنه لا يضع نفسه فحسب ، بل

يضع اللا ـ أنا ، لأن الواجب ليس واجبا في الخلاء ، بل واجب نحو الغير ، والالتزام الخلقي يفترض الغير ، ولهذا فإن الأنا يضع الأنا ويضع في الوقت نفسه اللا ـ أنا بوصفه عالم التجربة الذي يتضمن ذواتٍ أخرى وفي مجاله يقوم الأنا بواجباته . وفي هذا يختلف كل الاختلاف عن رينهولد لأن البحث عن مبدأ أول عند رينهولد ينشأ عن ضرورات إيجاد فلسفة متعالية ، أي عن اعتبارات متصلة بنظرية المعرفة . فالامتثال هو الذي يزودنا بالمبدأ .

يقول فشته في مستهل « المدخل الأول إلى مذهب العلم » :

« تأمل في نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريديها . الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

« وأدنى نظرة في الذات تتكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور ، والتي يمكن أن نسميها أيضاً امتثالات : فبعضها يبدو لنا مستنداً كله إلى حريتنا ، ولا نستطيع أن نعتقد أن ثمة شيئا خارجا عنا يناظرها . بل يبدو لنا خيالنا وإرادتنا حرين . وبعضها الآخر نعزوها إلى حقيقة مستقلة عنا ينبغي أن نقررها ، وكأن هذه الحقيقة نموذج لها ، ونعتقد أننا ملزمون بالإقرار بهذه الامتثالات ما دامت تتفق مع تلك الحقيقة . ولا نرى أنفسنا في المعرفة أحراراً بالنسبة إلى محتويات هذه الامتثالات . ونقول بإيجاز : إن بعض امتثالاتنا يصحبها شعور بالحرية ، وبعضها الآخر يصحبها شعور بالضرورة .

« ولا محل ـ عقلا ـ للتساؤل عن السبب في كون الامتثالات المتوقفة على الحرية هي على هذا النحو وليست على نحو آخر ، لأن مجرد القول إنها متوقفة على الحرية ينفي السؤال عن السبب ، إنها هكذا لأنني حددتها كذلك ، ولو حددتها على نحو آخر لكانت على نحو آخر .

« لكن السؤال الجدير بأن يسأل هو : ما هو الأساس (أو السبب) في نظام الامتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة ؟ وما هو السبب في هذا الشعور بالضرورة نفسه ؟ والجواب عن هذا السؤال هو مهمة الفلسفة ، وليست الفلسفة شيئا غير العلم الذي يحل هذه المشكلة . ونظام الامتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة يسمى أيضاً : التجربة : سواء الداخلية والخارجية . فعلى الفلسفة إذن ـ بتعبير آخر ـ أن تقدم لنا الأساس لكل تجربة » .

السؤال الأساسي إذن في الفلسفة في نظر فشته هو : ما هو الأساس في كل تجربة ؟ إن الفلسفة لا تسلك غير سبيل التجريد ، أي أنها ينبغي عليها ـ بحرية الفكر ـ أن تعزل ما هو متحد في التجربة ، أعني ما إليه تنتسب معرفتنا ، والعقل ، أي ما يقوم بالمعرفة . والفيلسوف يرتفع فوق التجربة بأن يعزل أحد هذين العنصرين المرتبطين الواحد عن الآخر بواسطة التجريد ، وبهذا يقوم الفيلسوف بمهمته . فإن جرد العقل من التجربة جعل منه مبدءاً أول هو العقل في ذاته ، وبهذا يقرر المثالية ، وإن جرّد الشيء من التجربة جعل منه مبدأً أول هو الشيء في ذاته وبهذا ينتهي إلى النزعة التوكيدية . فالمثالية والتوكيدية هما المذهبان الممكنان ، ولا بد من التعارض بينهما لأن المبدأ الذي يبدأ منه كل منهما مضاد للآخر . وليس في وسع أحدهما أن يقضي على الآخر ، لأن كلا منهما ينمو باحكام . والتوكيدية تقول إن كل ما يحدث في الشعور ناشيء عن شيء في ذاته ، حتى قراراتنا الحرة ، بل وحتى قولنا إننا أحرار . وهي تنكر استقلال الأنا ، وتجعل الأنا من نتاج الأشياء وعرضاً من أعراض العالم . ولهذا تفضي النزعة التوكيدية إلى المادية وإلى الجبرية .

أما المثالية فتستطيع تفسير التجربة على نحو آخر، وذلك بأن ينظر العقل إلى الشيء في ذاته على أنه وهم وخيال. وتبعا لذلك يكون كل ما يستنبطه التوكيدي من الشيء في ذاته عديم القيمة .

وهنا تصبح المسألة على النحو التالي: هل ينبغي أن نضحي بحقيقة الأنا في سبيل حقيقة الشيء؟ أو بالعكس نضحي بحقيقة الشيء في سبيل حقيقة الأنا؟ .

والسبيل إلى الفصل في هذه القضية لا يمكن أن يكون العقل نفسه، لأن القرار في ذلك لا يمكن أن يكون غير فعل إرادي يتحدد بالميل والمصلحة. والمصلحة العليا التي هي شرط لكل مصلحة أخرى هي فيما يتعلق بنا. وهذا بين عند الفيلسوف نفسه. فالمصلحة التي تقود كل فكر هي أن لا يفقد أناه في البرهان، بل يؤكده ويحافظ عليه. والناس صنفان: صنف لا يرتفعون إلى الشعور الكامل بحريتهم واستقلالهم، ولا يتعرفون أنفسهم إلا بقدر ما تعكسها الأشياء، ولا يرون

في أفعالهم غير آثار للعالم الخارجي: وهؤلاء هم التوكيديون بالفطرة. ـوالصنف الثاني مقتنعون باستقلال أناهم وكفايته، ولا يسعون لسنده بالعالم الخارجي، ففي باطنهم الغنية والكفاية: وهؤلاء هم المثاليون بالفطرة. الصنف الأول يؤمنون أولا بالأشياء، وبعد ذلك يؤمنون بأنفسهم والصنف الثاني يؤمنون أولا بأنفسهم، وبعد ذلك يؤمنون بالأشياء. وما يختاره المرء من فلسفة يتوقف على ماهية الإنسان. لأن المذهب الفلسفي ليس أداة ميتة يمكن أن نأخذها أو أن ندعها كما نشاء، بل هو أمر يتخذه الإنسان وتعتنقه نفسه.

ولنبرهنة على عدم كفاية موقف التوكيدي يقال له: إنك لا تستطيع أن تفسر الامتثال بواسطة الشيء في ذاته. إن من شأن العقل أن يدرك ذاته بذاته. فسواء لديه أأحدث الأحوال أم عاناها ففي كلتا الحالتين يشعر بأنه يحدث أو يعاني، أي أن العقل يوجد لذاته، وفيه سلسلة مزدوجة مؤلفة من الوجود والإدراك، من الواقع والمثال. أما الشيء فلا يوجد لذاته، إذ ليس فيه غير سلسلة واحدة هي سلسلة الواقع، سلسلة ما هو موضوع. ومبدأ العلية الذي يهيب به التوكيدي لا يفسر شيئاً. إنه يفسر كيف تنتقل القوة من حد إلى حد آخر في سلسلة واقعية، ولكنه لا يستطيع أن يفسر الانتقال من الوجود إلى الأمتثال. إن الوجود يمكنه على أحسن تقدير أن يفسر الوجود ولكنه لا يستطيع أن يفسر ما يقابله وهو العقل. ولهذا لم يبق من سبيل للفلسفة غير المثالية.

والمثالية تفسر أحوال الشعور عن طريق فعل العقل. والعقل فعال وليس منفعلا. لأنه أوليّ أصيل. إن العقل في جوهره الأصيل فعل Tun بل لا ينبغي أن نسميه ذاتاً فعالة! ein tätiges لأن هذا يجعلنا نفترض وجود شيء العقل خاصته. إن العقل فعل خالص.

والشعور بالذات فعل لا يقوم به أحد غير الذات نفسها، بل ينبغي على الذات أن تقوم به هي نفسها، ولا تقوم به مرة لكي يصبح فعلًا واحداً حدث مرة في الماضي، بل هو شعور متجدد باستمرار، على الذات أن تقوم به على الدوام. هذا الفعل هو الذي به يصبح الإنسان بوصفه إنساناً كما هو بذاته: إنه تعبير عن الذات الأصيلة المستقلة الحرة وهو الفعل الأصيل الأول، اليقيني إلى أقصى درجة، ومن يقينه تستمد سائر الأمور يقينها، ولهذا فإنه مبدأ الفلسفة. ومن هنا تبدأ الفلسفة حقاً، وكل نقطة ابتداء أخرى تقود إلى مصاعب لا تنتهي. وهكذا يتبين لفشته أن الفلسفة لا تبدأ بقضية أو جملة، بل بفعل، هو فعل الشعور الذاتي الذي فيه تدرك الذات ذاتها إدراكا متواصلا لا ينقطع. ومن هنا كان شعار فلسفة فشته هو ذلك الذي اتخذه فاوست في رواية جيته: «في البدء كان الفعل».

ولا بد من التفرقة بين الأنا بوصفه فرداً، وبين الأنا بوصفه شعوراً بالذات. فأنا بوصفي فرداً تحدد من حيث ميلاده وتكوينه الجسماني والعقلي إنما أنا كذلك نتيجة أسباب ليست هي إنا، لأنها ليست فعاليتي الشعورية الخاصة، إنها أمور تتعلق باللا أنا والعالم الخارجي والظروف المحيطة. أما أنا بوصفي شعوراً بالذات، فأنا من فعل نفسي وذاتي. وهذا الفعل يغير أحوالي، ويجعل مني كائناً آخر غير الذي كنته، إنه يحيل اعتمادي إلى حرية وهذا التغيير ليس تغييراً في الظروف الخارجية، بل تغيير في أعمق عمائق جوهري، ورجوع إلى الأصل الأصيل في نفسي، إنه مولد جديد لذاتي.

والعقل من شأن الإرادة: العقل قرار وتصميم. وهذا العقل الذي تقوم به الذات هو تصميم من ذاتي، لا يمكن أن يبرهن عليه لي، بل لا بد من أن ينبثق من نفسي. ولهذا يطالب فشته بالمطلب التالي: «ضع ذاتك، وكن على وعي بها، وارغب في أن تكون مستقلا بذاتك، واجعل نفسك حرا، هنا لك يصبح كل ما هو أنت وكل ما تفكر فيه وكل ما تفعله، كل هذا يصبح في الحقيقة فعلك أنت».

العقل هو مبدأ الحرية وغايتها، وفكرة الحرية هي مبدأ مذهب فشته وغايته. ولهذا كتب إلى رينهولد يقول: «إن مذهبي من بدايته إلى نهايته ليس إلاّ تحليلا لفكرة الحرية، ولن يدخله أي عنصر آخر يمكن أن يتعارض مع الحرية»[1]. والحرية عند فشته ليست حالة Zustand، بل حياة حافلة وفعالية منتجة.

ومع الأنا ترتبط سلسلة من الأفعال التي تعد بمثابة شروط للشعور الذاتي وكل الأفعال التي يبسطها مذهب العلم عند فشته تنتسب إلى الشعور بالذات كما تنتسب الشروط المتعالية للمعرفة عند كنت إلى التجربة. وارتباط هذه بالشعور الذاتي ارتباط ضروري، حتى إنك لو رفعتها لرفعت في الوقت نفسه الشعور الذاتي. ولهذا يقرر فشته أن كل فعل يؤدي إلى الشعور بالذات هو فعل ضروري. وبعد أن كان كنت يتساءل: ماذا ينتسب إلى التجربة؟ أتى فشته فتساءل: ماذا ينتسب إلى الشعور بالذات؟ تلك هي مسألة المسائل في مذهب العلم.

المبدأ الأول

المبدأ الأول والأساسي لا يمكن أن يبرهن عليه، إنه الأساس لكل تجربة ولكل شعور. ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الشعور وتجريده من كل ما لا يرتبط به ارتباطاً ضروريا.

والواقعة البسيّطة من وقائع الشعور التي يجدها التأمل هي القضية: أ=أ وهي يقينية واضحة لكل شعور. ولكن ليس معنى هذه القضية أن أ موجودة، إنما نقول فقط: إذا وضعنا أ فقد وضعناها. ووضعها ليس ضرورياً. فإذا جردنا من أ ما ليس ضرورياً فلا يبقى إلا صورة لوضع، أي الارتباط الضروري وهو: إذا وضعت أ فقد وضعناها. وهذا الارتباط الضروري لا يقوم في أ، لأن وضعها ليس ضرورياً بل يقوم فيما يتم به الارتباط: إنه موضوع في «الأنا» وإذا وضع شيء في الأنا، مثل أ، فإن القضية أ= أ أو أن هذا الشيء (الموضوع في الأنا) مساو لنفسه. وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا كان ما وضع فيه أ مساوياً لنفسه، أي فقط بشرط أن يكون أنا= أنا. والقضايا التالية متساويات: أنا= أنا= أنا هو أنا= أنا موجود.

وإذا لم تصح القضية أ= أ فلن يصبح أي حكم ممكنا. فالقضية أ= أ لا تصح إلا بشرط صحة لقضية: أنا= أنا (أنا هو أنا). ومعنى هذا أن القضية «أنا موجود» هي الشرط الأساسي لكل حكم. وهكذا فإننا إذا تأملنا في حقيقة الشعور وجردناه من كل ما ليس ضرورياً له لبقيت لدينا كواقعة أساسية القضية: «أنا موجود» ونحن ندرك هذه القضية أولا على أنها تعبير عن واقعة، إذا ما نظر فيها بإمعان أكبر تبين أنها فعل الوضع الذي يضع نفسه بنفسه، لأنه لا يمكن أن يكون من نتاج أي شيء آخر غير نفسه. فالفعل وناتج الفعل هنا شيء واحد ولهذا فإننا نقول عن القضية: «أنا موجود» أنها فعل فـاعـل.

«أ) إننا نحكم بواسطة القضية أ =أ. وكل حكم، وفقا للشعور التجريبي، هو فعل من أفعال العقل الإنساني، لأنه يملك كل شروط الفعل في الشعور الذاتي التجريبي، الواجب توافرها في التأمل.

«ب) وهذا الفعل أساسه شيء لا يقوم على أساس أعلى، هو س= أنا موجود.

«جـ) وتبعاً لذلك فإن الموضوع وضعاً بسيطاً، القائم على نفسه۔ هو أساس لفعل ما (وسيتبين من مذهب العلم كله أنه: لكل الأفعال) للعقل الانساني، وتبعاً لذلك أيضاً فهو طابعه الخالص: الطابع الخالص للنشاط في ذاته: بصرف النظر عن الشروط التجريبية الخاصة به.

«وعلى هذا فإن وضع الأنا لنفسه هو نشاطه الفعال. -إن الأنا يضع نفسه، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه، وبالعكس: الأنا موجود، ويضع وجوده، بعض وجوده الخالص- إن الأنا هو نفس الوقت الفاعل، وناتج الفعل، هو الفعال، وما ينتج عن النشاط الفعال والفعل وناتج الفعل شيء واحد، ولهذا فإن: «أنا موجود» تعبير عن فعالية، تعبير عن الفعالية الوحيدة الممكنة كما سيتبين ذلك من مذهب العلم كله»[1].

إن الأنا لا يمكن أن يوضع إلا بنفسه: أي أنه أصيل، يضع نفسه بنفسه، ولا يرجع إلا إلى نفسه. الأنا بالضرورة هو للأنا.

ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الأساسي في العبارة التالية

الأنا يضع أصلا وجوده هو فقط.

ذلك أن الشعور هو شعور بشيء. ما فثمة ذات تشعر، وموضوع يشعر به. ولا يمكن إدراك الشيء إلا بادراك أن ثمة ذاتاً هي التي تقوم بعملية الادراك. فكيف تضع الذات شيئاً إن لم تكن الذات موضوعة من قبل؟ «فتفسير الأساس في كل وقائع الشعور التجريبي هوأنه قبل كل وضع في الأنا يوضع الأنا نفسه»[2].

ولما كان الأنا يضع نفسه بنفسه ومن أجل نفسه ففعله يرتد على نفسه. وعلى هذا فإن اتجاهه إلى المركز، لكن الاتجاه إلى المركز لا يتم إلا إذا افترضنا ايضاً اتجاها إلى الخارج. وهذا الفعل المتجه إلى الخارج هو القوة الباطنة الخالصة المؤلفة لكل جسم مادي. ولكن الجسم لا يوضع إلا بالنسبة إلى عقل خارجه، بينما الأنا ينبغي أن يضع نفسه من أجل نفسه كأنه موضوع بنفسه، أي أنه فعل متجه إلى الداخل. فالعقل المتجه إلى الداخل (الأنا الذي يتأمل) والفعل المتجه إلى الخارج (الأنا الذي يجري عليه التأمل) مختلفان، ولكنهما

---

(١) J. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Felix Meiner, 1956, S. 15—16

(٢) الكتاب نفسه ، الطبعة المذكورة ، ص ١٥

يقومان معاً في جوهر الأنا.

إن المبدأ الأول لا يقدر وحده على إيجاد تعينات الشعور الواقعي، إذ الشعور الواقعي لا يمكن استنباطه بالضرورة من الشعور الخالص، ولهذا فلا بد من القول بفعل آخر بخلاف وضع الأنا لنفسه، وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره.

ذلك أن الفعل لا يستطيع أن يفكر في ذاته دون أن تكون ثمة علاقة مع شيء معقول، فلا أنا بدون لا- أنا يكون موضوعاً للتفكير. والسبب في هذا أن الامتثال يقتضي وجود الأنا واللا- أنا معاً. ووظيفة اللا- أنا هي أن يمكننا من تشييد نظام التجربة.

وهذا المبدأ الثاني، وهو اللا- أنا، مطلق هو الآخر، ولا يمكن البرهنة عليه ولا استنباطه. ولهذا يبحث عنه بنفس المسلك الذي بحثنا به عن المبدأ الأول، أعني التأمل الباطن المباشر الذي يصنع القضية أ لا تساوي أ (لا-أ) هي ليست=أ. فإذا جردنا من محتوى أ ما ليس بضروري، فلا يبقى غير وضع المقابل أي صورة المقابلة. فهذه القضية ضرورية لا بسبب محتواها، بل بسبب صورتها: ولهذا فإن صورة المقابلة أصيلة مثل صورة الوضع، إنها تشير إلى فعل أصيل للأنا لا يمكن اشتقاقه من غيره. إن فعل المقابلة معناه وضع مقابل للشيء ولا بد أن يكون الشيء موجوداً أو مفروضاً من قبل حتى يمكن وضع مقابله. والمبدأ الذي يعبر عن فعل المقابلة هو المبدأ الأساسي الثاني، ويمكن صياغته هكذا:

الأنا يضع اللا- أنا[1]

وقد أدى هذا اللا- أنا إلى كثير من سوء الفهم لفلسفة فشته. لأن هذه العبارة: «الأنا يضع اللا- أنا» تحتمل عدة أنواع من الفهم. إذ يتبادر لأول وهلة أن المقصود فيها بالأنا هو نحن، واللا- أنا هو الأشياء الخارجة عنا أي الطبيعة أو العالم. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الأنا يخلق العالم! أي أن فشته يقول عن الأنا إنه خالق الأشياء. ومن هنا صرخ الناس: إن هذا تجديف وإلحاد. والحملة على فشته في أزمة الإلحاد المشهورة إنما انصبت على هذا المبدأ الثاني مفهوماً على النحو الذي ذكرناه.

وفضلا عن ذلك قالوا: ما دام اللا- أنا هو الأشياء الخارجة عنه، أي الأشياء في ذاتها، أليس من التناقض إذن أن نعزو إلى الأنا شيئاً لا يضعه الأنا؟ أليس معنى هذا أن فشته يقول: الأنا يضع شيئاً لا يمكن الأنا أن يضعه أبداً؟ وأن الانا يتوقف عليه شيء هو بحسب حقيقته مستقل كل الاستقلال عن الأنا؟ أليس هذا خلفاً وإحالة؟!.

ولكن فشته- كما أوضح كونو[2] فشر- لم يقصد هذا المعنى أبداً ولا يمكن أن يقصده. لأن مذهب العلم قد قضى منذ البداية على فكرة الشيء في ذاته بوصفه جوهراً متميزاً من الأنا. ولا يتحدث فشته أبداً عن الشيء في ذاته بهذا الوصف. إن كل ما يتميز من الأنا هو اللا- أنا، كما أن كل ما يتميز من أ هو لا أ- أ. ولكن لكي يمكن تمييز شيء من أ فلا بد أن يكون لدى فكرة عن أ. فليس ثم لا- أ بدون أ. وبالمثل: موقف لا- أ من أ هو بعينه موقف اللا- أنا من الأنا. فليس ثم لا- أنا بدون أنا. وعلى هذا فإنه إذا لم يوضع الأنا، فلا يمكن وضع اللا- أنا. وإذن فاللا- أنا مشروط بالأنا. ولكن الأنا يوضع بنفسه فقط. وعلى هذا فإن ما لا يكون ممكنا إلا بشرط الأنا، لا يمكن أيضاً أن يوضع إلا بواسطة الأنا ولهذا فإن المبدأ القائل: «بغير أنا لا يكون ثم لا- أنا» يساوي المبدأ القائل: «الأنا يضع اللا- أنا».

ويقول كونو فشر إنه لا يحق للمرء أن يفكر في أشياء وموضوعات وامتثالات فيما يتصل بهذا المبدأ الثاني، بمعنى أن ثمة أشياء في ذاتها موجودة خارجنا. ولهذا فينبغي أن نأخذ الأشياء كما يمكن أن تفهم، وعلى هذا النحو فقط، أي على أساس أنها ما يتميز من الأنا. «إننا نفهم من الاشياء: الطبيعة بوصفها موضوعاً، والعالم بوصفه امتثالا، العالم الموضوعي. وهنا يتساءل المرء: بأية شروط تكون الأشياء- بهذا المعنى، وهو الوحيد الذي ينبغي أن تفهم به- تكون الأشياء ممكنة؟ وبأي شروط توجد الطبيعة، بوصفها موضوعاً، والعالم الموضوعي، عالم الامتثال؟ إن لم توجد موضوعات، لم توجد طبيعة بوصفها موضوعا، ولا أي عالم موضوعي. تحت أي شرط تكون الموضوعات ممكنة؟ تحت شرط الذات، التي لها وحدها يمكن وجود الموضوع. إذ الموضوع هو ما هو موضوع في مقابل الذات، أي ما يتميز منها. وهكذا نجد أن الموضوع هو اللا- أنا بشرط الأنا. فبدون الأنا لا يوجد لا- أنا وبدون الانا

(١) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Teil, I, S 2, S. 101— 105. Ed. 1834— 1846 (26— 25 ed. 1956)

(٢) Kuno Fischer: Fichtes Leben, Werke und Lehre 4. Aufl. S. 322— 324. Heidelberg, 1914

ليس ثم موضوع، ولا طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا عالم موضوعي. إن الأنا يضع اللا- أنا من أجل إمكان وجود الموضوعات، ومن أجل إمكان الأشياء بوصفها موضوعات، أي إمكان وجود عالم موضوعي»[1].

المبدأ الثالث

إن الأنا يضع نفسه ويضع مقابله وهو اللا- أنا. واللا- أنا ليس شيئا في ذاته، وليس شيئا خارج الأنا، لأن حدود الأنا حدود مطلقة لا يمكن تجاوزها. فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا أمكن صياغة ذلك في المبدأ التالي:

إن الأنا يضع نفسه، ويضع مقابل نفسه، وكلا الوضعين في داخل الأنا، ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللا- أنا. وهذان المتقابلان متقابلان بالسلب والإيجاب، أي بالتناقض. ولهذا يمكن أن نقول أيضاً: إن الأنا يضع نفسه كتناقض. ولكن التناقض يقتضي حلاً له. ولهذا لا بد من حدوث فعل في الأنا به يحل هذا التناقض.

ويمكن تمثيل هذا في مراحل:

١- اللا- أنا ينفي الأنا. واللا- أنا موضوع في الأنا، ولهذا فإن الأنا ليس موضوعا في الأنا بالقدر الذي به اللا- أنا موضوع فيه.

٢- واللا- أنا لا يمكن أن يوضع إلا بالقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على أنا موضوع يعارضه. وهكذا فلا بد أن يوضع الأنا في الأنا، بقدرما اللا- أنا موضوع فيه.

٣- وهذان النقيضان يستنبطان بالتحليل من المبدأ الثاني: فهذا المبدأ يناقض نفسه إذن ويقضي على نفسه بنفسه.

٤- ولكنه لا يقضي على نفسه بنفسه إلا بالقدر الذي به المقابل يقضي على الموضوع أي من حيث أنه يحافظ على قيمته ولا ينتفي.

فالمبدأ الثاني ينتفي ولا ينتفي.

٥- وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الثاني، فهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الأول. فإذا كان الأنا هو الأنا، فينبغي وضع كل شيء في الأنا مما هو موضوع فيه. والمبدأ الثاني الموضوع في الأنا ينبغي في نفس الوقت أن يوضع وأن لا يوضع فيه. وتبعا لذلك لا يعود الأنا هو الأنا وتكون لدينا المتساويتان التاليتان:

الأنا= اللا أنا　　اللا- أنا =الأنا

إن الأنا واللا- أنا يرفع كلاهما الآخر، ولكنهما لا يرفع كلاهما الآخر فعلا، وإلا لأمكن رفع الأنا نهائياً، وهذا يناقض المبدأ الأول القائل أن الأنا يضع الأنا. ذلك لأنه إذا رفع الأنا لانتفى الشرط الذي به وحده يكون اللا- أنا موجوداً، وإذا رفع الا- أنا لناقض ذلك المبدأ الثاني. فإذا تقرر أنه لا يمكن رفعهما كلية، لم يبق إلا إمكان رفعهما جزئياً، أي أن يحد كلاهما من الآخر، والحد رفع جزئي. ولهذا فإن الصورة الوحيدة للرفع بين الأنا واللا- أنا هي التحديد. ولكن التحديد يفترض إمكان التقسيم حتى يحد جزء دون جزء. فبهذه القابلية للتقسيم وحدها يمكن التوحيد بين الأنا واللا- أنا. وعلى هذا فإن الفعل الثالث هو التوحيد بين الأنا واللا- أنا. ولهذا يمكن صياغة المبدأ الثالث هكذا[1]:

«الأنا يضع في الأنا أنا قابلاً للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة»:

فالمبادىء الثلاثة لمذهب العلم هي:

١- «الأنا يضع الأنا».
٢- الأنا يضع اللا- أنا».
٣- «الأنا يضع في الأنا لا- أنا قابلا للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة».

بناء مذهب العلم

وبهذه المبادىء الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، فما عداها من مبادىء إن هي إلا استنباطات منها.

فالمبدأ الثالث يقتضي التوحيد بين الأنا واللا أنا بتحديد متبادل لكليهما للآخر وفي هذا التحديد المتبادل فعلان: ١- اللا- أنا يتحدد بالأنا؛ ٢- الأنا يتحدد باللا- أنا؛ أو بتعبير آخر: «الأنا يحد اللا أنا، واللا- أنا يحد الأنا»؛ وبتعبير أكثر

(١) Kono Fischer: Fichtes Leben, S. 323. Heidelberg, 1914.

(١) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre , S. 36 (= I, 110). Hamburg, 1956

تفصلا: ١ ـ الأنا يضع اللا ـ أنا بوصفه محدوداً بالأنا؛ ٢ ـ الأنا يضع نفسه بوصفه محدوداً باللا ـ أنا.

والقول بأن الانا يحدد اللا ـ أنا معناه، أن الأنا يفعل، أي أنه عملي، فالأنا إذن أنا عملي: وبهذا يتأسس المذهب العملي للعلم. والأنا يتحدد باللا ـ أنا، أي أن شيئاً يقوم في مقابل الأنا، والأنا ذو موضوع، أي أنه يمثل أي أنه نظري؛ والأنا يضع نفسه بوصفه متحدداً باللا ـ أنا، يضع نفسه كأنا نظري: وبهذا يتأسس المذهب النظري للعلم.

وهكذا وكنتيجة للمبدأ الثالث ينقسم مذهب العلم إلى قسمين: عملي ونظري. لكن ليس معنى هذا أن المذهب ينقسم إلى نصفين متكافئين، بل هما يكونان كلا واحداً مترابطا مقفلا محكما.

ونظام مذهب العلم يؤلف دورة تعود فيها البداية إلى النهاية، والنهاية إلى البداية. وتطور الأنا النظري يسبق تطور الأنا العملي. ويقول فشته عن مبدأ المذهب العملي للعلم إنه احتمالي، لأن حقيقة اللا ـ أنا حقيقة احتمالية. ولهذا يظل مبدأ المذهب العملي للعلم غير مستفاد منه طالما لم يبرهن على حقيقة اللا ـ أنا.

وعلى هذا فيمكن تلخيص الموقف هكذا:

١ ـ الأنا يضع اللا ـ أنا بوصفه محدوداً بالأنا، وهذا مبدأ العلم العملي، وفيه الأنا يدرك اللا ـ أنا على أنه ناتج عليته.

٢ ـ الأنا يضع نفسه محدوداً باللا ـ أنا، وهذا مبدأ العلم النظري، حيث الأنا يدرك اللا ـ أنا على أنه خارج عنه ويحدث فيه فعلا علياً.

إن الأنا العملي هو الأساس الحقيقي للشعور، والأنا النظري هو الأساس المثالي للشعور. لكن لما كنا لا نستطيع الارتفاع إلى الشعور بعمليتنا دون الأنا النظري، فينبغي أن تكون نقطة ابتداء الاستنباط هي الأنا النظري، وستكون نقطة الوصول هي الأنا العملي الذي هو الأساس الحقيقي لكل الاستنباط، بل هو الأساس الحقيقي للأنا النظري نفسه[١].

(١) Grundlage... S 4, I, S. 123— 127 (= 44— 48 Aufl. 1956)

الفلسفة النظرية

-١-

استنباط المقولات

إن المبادىء الثلاثة الأساسية هي الأفعال الضرورية الأساسية للعقل: الوضع، المقابلة، التوحيد بين المتقابلات ويسمى أيضاً التحديد. ويمكن التعبير عنها بالمعاني التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وبهذا يتبين أن المنهج هو إيجاد وحل كل النقائض القائمة في الأنا وفي أفعاله الضرورية، والسير فيها هو التقدم من موضوع ونقيض موضوع إلى مركب موضوع باستمرار، ومن نقائض جديدة باستمرار إلى ارتباطات جديدة باستمرار.

والمبدأ الثالث هو أول مركب موضوع. وكل ما هو متضمن فيه ومستمد منه من قضايا هو نتائج مستنبطة منه هي بدورها تركيبية. وعلينا إذن أن نجد في المركب الأول نقائض جديدة تريد أن تتحد، وفي اتحادها نجد نقائض جديدة، وهكذا باستمرار، حتى تنحل كل النقائض أو نصل إلى نقائض لا يمكن بعد أن نوحد بينها. ولهذا فإن فشته يقول عن المبدأ الثالث إنه المركب الأساسي Grundsynthesis

ومنهج مذهب العلم مستمد من ذاته، لأنه عبارة عن كشف وحل النقائض القائمة في الأنا، وهذه النقائض وحلولها هي الأفعال الضرورية للعقل أو للأنا.

وهذه الدعوى كان لها أثر بالغ جداً في خلفاء كنت وخصوصاً هيجل وهربرت. لقد اهتدى هيجل بهدى هذا المنهج وجعله منهجه الفلسفي الذي أقام على أساسه كل بناء فلسفته، ذلك لأن هيجل رأى أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وحل كل النقائض الموجودة في التصورات الضرورية للمعرفة، أي المقولات. ورأى هربرت أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وتجنب النقائض الموجودة في تصورات التجربة، وبينها يحتل الأنا موضعاً مهماً[١].

ومن هذه المبادىء يمكن إذن استنباط المقولات. لقد كانت الأفعال الأصيلة هي: الوضع، نقيض الوضع، تركيب الوضع. والأول هو الأساس لكل الأحكام الوضعية أي المثبتة؛ والثاني هو الأساس لكل الأحكام الناقضة أي النافية؛

(١) Kuno Fischer: Fichtes Leben, S. 329

والثالث: هو الأساس لكل الأحكام المركبة.

ومن المبدأ الأول يستنبط مبدأ الهوية (أ=أ)، ومن الثاني يستنبط مبدأ التباين، ومن الثالث مبدأ التوحيد الذي هو في وقت واحد ربط وفصل معاً، وبالتالي يحتوي على أساس الربط والفصل، ومن هنا فإن مبدأ التوحيد هو في نفس الوقت مبدأ الأساس أو مبدأ العلية. والمبدأ الأول يعطينا مقولة الواقع، والثاني مقولة السلب، والثالث مقولة التحديد[٢].

مبدأ العلم النظري

يقول فشته: «إن المبدأ القائل بأن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللاـ أناـ هو مبدأ مستنبط من المبدأ الأساسي الثالث: فإن صدق ذلك صدق هذا؛ ولكن الأول صادق، طالما كان من اليقيني عدم ارتفاع وحدة الشعور، وأن الأنا لا يتوقف عن أن يكون أنا. ولهذا ينبغي أن يكون يقينياً على أساس أن وحدة الشعور لا يمكن أن ترفع.

«وعلينا أولا أن نقوم بتحليله، أي أن نشاهد هل فيه متقابلات، وما هي.

«إن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللاـ أنا. ولهذا فإن الأنا ينبغي ألا يحدَّد، بل أن يحدِّد، واللاـ أنا ينبغي أن يحدِّد، أن يضع لواقع الأنا حدوداً ولهذا ينطوي المبدأ الذي قررناه على ما يلي:

«اللاـ أنا يحدد (فعال) الأنا (منفعل إذن). الأنا يضع نفسه على أنه محدد، بواسطة الفعالية المطلقة. ولا بد لكل فعالية، كما رأينا حتى الآن على الأقل، أن تصدر عن الأنا. والأنا وضع نفسه، ووضع اللاـ أنا، ووضع كليهما في الكمية. ولكن كون الأنا يضع نفسه على أنه محدد: معناه أن الأنا يحدد نفسه. ولهذا ينطوي المبدأ الذي قررناه على ما يلي أيضاً:

الأنا يحدد نفسه، (بواسطة الفعالية المطلقة).

وبغض النظر موقتاً عن إمكان مناقضة كليهما لنفسه واحتوائه على تناقض داخلي وبالتالي كونه يرفع نفسه بنفسه من الواضح فوراً أن كلا منهما يناقض الآخر، وأن الأنا لا يمكن أن يكون فعالا إذا كان ينبغي أن يكون منفعلا، والعكس...

والمبدآن المندرجان في مبدأ واحد يناقض كلاهما الآخر وبالتالي يرفع كل منهما الآخر: والمبدأ الذي فيه يندرجان يرفع نفسه بنفسه. والأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الذي قررناه من قبل. ولهذا فإنه يرفع نفسه بنفسه.

ولكنه ينبغي ألا يرفع نفسه بنفسه، إذ كان من الواجب ألا ترفع وحدة الشعور: ولهذا ينبغي علينا أن نسعى لتوحيد المتقابلات المذكورة.

فلنأخذ في حل المشكلة.

إنه يؤكد في أحد المبدأين ما ينكر في المبدأ الآخر. وإذن فالواقع والسلب يرفع كلاهما الآخر. ولكن ينبغي ألا يرفع كل منهما الآخر بل أن يتحدا، وهذا يتم بفضل التحديد.

فإذا ما قيل إن الأنا يحدد نفسه، فإننا بهذا نعزو إلى الأنا كلية الواقع المطلقة. إن الأنا لا يمكن أن يتحدد الا على أنه واقع، لأنه وضع على أنه واقع فحسب، ولم يوضع فيه أي سلب. وعلى هذا فإن قولنا إنه ينبغي أن يحدد نفسه ليس معناه: إنه يرفع واقعاً في نفسه. وإلا لكان بذلك يضع نفسه في تناقض مباشرة. بل ينبغي أن يكون معناه: الأنا يحدد الواقع ويرتبه لنفسه إنه يضع كل الواقع على أنه كم مطلق. وخارج هذا الواقع لا يوجد أي واقع آخر. وهذا الواقع موضوع في الأنا وتبعاً لذلك فإن الأنا يتحدد بقدر ما يتحدد الواقع.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا فعل مطلق للأنا، وكذلك الفعل الذي يضع فيه الأنا نفسه كما، وينبغي من أجل الاستنتاج أن يوضع هنا واضحاً جلياً.

إن الأنا في مقابل اللا ـ أنا، وفيه سلب، كما أن في الأنا واقعاً. فإن وضع في الأنا كلية مطلقة للواقع، فلا بد أن يوضع في اللا ـ أنا كلية مطلقة للسلب.

وكلتاهما: الكلية المطلقة للواقع في الأنا، والكلية المطلقة للسلب في اللا ـ أنا ينبغي توحيدهما عن طريق التحديد. وتبعاً لذلك فإن الأنا يحدد نفسه جزئياً، ويتحدد جزئياً ـ وبعبارة أخرى: إن المبدأ ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج، وكلا المعنيين ينبغي أن يبقى إلى جانب الآخر[١].

الخلاصة أن مبدأ العلم النظري يقول:

الأنا يضع نفسه محدداً باللا ـ أنا

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٨ ـ ٥٠ [= ١: ١٢٧ ـ ١٢٩ من الطبعة الأصلية].

وفي هذا التركيب يندرج مبدآن متنازعان ومرتبطان وهما :

١ ـ الأنا يتحدد باللا ـ أنا ، أي أنه منفعل .

٢ ـ الأنا يحدد نفسه ، أي أنه فاعل

أي أن الأنا فاعل ومنفعل معاً في وقت واحد : ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض .

إن الفعل والانفعال تحديدان يعارض كل منهما الآخر . فأحدهما هو السبب السلبي للآخر . وكلاهما يرفع الآخر فلو رفع كلاهما رفعاً تاماً ، أصبح الأنا غير فاعل ولا منفعل ، أي لن يكون موجوداً أبدا . ولو أن أحدهما رفع الآخر رفعاً تاماً ، فإن الأنا سيكون إما فاعلا فقط ، أو منفعلا فقط : وفي الحالة الأولى سيكون الأنا النظري غير ممكن . وفي الحالة الثانية سيكون الأنا بوجه عام غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن يرفع كل منهما الآخر رفعاً جزئيا فحسب . فالأنا فاعل جزئياً ، ومنفعل جزئياً إنه فاعل جزئياً فقط . ولهذا فهو غير فاعل جزئياً فقط . وبمقدار ما يكون الأنا غير فاعل ، يكون اللا ـ أنا فاعلا . أي يكون الأنا منفعلا والأمر بالعكس . إن فاعلية الأنا تتحدد باللا ـ أنا ، والعكس . وبعبارة أخرى : الأنا واللا ـ أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل . وبفضل هذا التحديد المتبادل وحده يمكن أن يكون الأنا فاعلا ومنفعلا معاً . وبهذا فقط يمكن الربط بين هذه المتقابلات في الأنا ، أي يمكن قيام الأنا النظري بوجه عام .

وبهذا يمكن استنباط مقولة التحديد المتبادل (التأثير المتبادل) من الشعور[1] .

ولكن هذه المقولة تتعارض مع المبدأ الأول الأساسي في مذهب العلم ، المبدأ القائل بأن الأنا . يضع الأنا ومعنى هذا أن الأنا فعال فقط ، وهو كل الفعالية بينما مقولة التحديد المتبادل تقول إنه فعال جزئياً . إن المبدأ الأول ينفي عن الأنا كل سلب ، وبالتالي يجعل الأنا كل الواقع ، وبالتالي لا وجود حقيقياً للا ـ أنا . فهل من الحق أن اللا ـ أنا ليست له أية واقعية ، أي ليست له أية فاعلية ؟ وإن كان كذلك فكيف يحدد الأنا ؟

(١) راجع كونوفشر، الكتاب المذكور ، ص ٣٣١. وراجع فشته . « أساس . . . » ق٢ ٤ ص ٥٠ ـ ٥٢ طبعة سنة ١٩٥٦ (=١٢٩ ـ ١٣١ من الطبعة الأصلية)

فاعلية اللا ـ أنا

قلنا إن الأنا هو كل الفاعلية ، كل الواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فلا محل لفاعلية اللا ـ أنا ولا لواقعيته ، وإلا لم يكن الأنا هو كل الفاعلية ، وكل الواقعية . وإذن فإن اللا ـ أنا لا حقيقة له غير تلك التي يضعها الأنا فيه ، واللا ـ أنا لا واقعية له إلا بقدر ما يتأثر الأنا ـ وبعبارة أخرى لا يمكن أن نعزو إلى اللا ـ أنا من الواقعية إلا بقدر ما نرفع من الأنا . وواقعية أو فاعلية الأنا ترفع (جزئياً) أي تتضاءل أو ينفعل الأنا . وعلى هذا فإن اللا أنا له من الواقعية بمقدار ما ينفعل الأنا . وخارج انفعال الأنا فلا يكون للا ـ أنا أية واقعية . فلنطلق على هذا الانفعال اسم « تأثر الأنا » Affektin des Ich . وبهذا ننتهي إلى القضية التالية : « خارج شرط تأثر الأنا لا واقعية للا ـ أنا »[1] .

وعلى هذا فإن انفعال الأنا هو فعل اللا ـ أنا ، أي أن كل تأثر يخضع له الأنا سببه هو اللا ـ أنا . وهذا يفضي بنا إلى التركيب جـ ويتضمن مقولة العلية .

وعلى هذا فالتركيبات ثلاثة :

التركيب أ : هو التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا بوجه عام .

« ب : هو التحديد المتبادل .

« جـ : هو العلية .

جوهرية الأنا

كيف يتأتى للأنا إذن أن ينفعل ؟ هنا مشكلة يثيرها تركيب العلية وتقتضي حلا . إن ما يوضع في الأنا يوضع بواسطة الأنا ، وبفضل فاعليته . فكذلك انفعالية الأنا لا يمكن أن تتحدد إلا بواسطة فاعليته . فكيف يتم ذلك ؟ إن فاعلية الأنا مطلقة ، وليس خارجها شيء ؛ ولهذا ينبغي أن ننظر إلى انفعال الأنا على أنه فاعلية مقللة أو مرفوعة جزئياً ، أي درجة مخفضة من الفاعلية ، « كم من الفاعلية » Ein quantum Tätigkeit .

وبعبارة أخرى إن انفعال الأنا لا يمكن إلا بتقليل فاعليته أو الحد منها ، وهذا لا يمكن إلا بواسطة فاعلية الأنا نفسه ، أي

(١) فشته : « أساس . . . » ٤ جـ ص ٥٢ ـ ٥٦ (= ١١ ـ ١٣٥ من الطبعة الأصلية)

بواسطة تحديده لذاته Selbstbestimmung

وعلى هذا فلدينا في الأنا فاعلية وانفعال ، فاعلية مطلقة وفاعلية محدودة ، أو ـ مادام الأنا = الفاعلية ـ أنا مطلق وأنا محدود . والأنا المحدود لا يكون ممكنا إلا كتحديد ذاتي للأنا المطلق . ولهذا فإن السؤال : لماذا ينفعل الأنا ؟ ـ يعود إلى السؤال : لماذا يحدّ الأنا من فاعليته ؟ لماذا يحدد الأنا نفسه ؟ ومن أين أتى تحديد الأنا لذاته ؟[١] .

مقولات الإضافة

تبين لنا أن الأفعال الضرورية للعقل هي على النحو التالي :

إن الوعي الذاتي يقوم بفعلين متقابلين : فالأنا يضع الأنا ، والأنا يضع مقابل الأنا أي اللا ـ أنا ، وهذا الوعي الذاتي يقتضي التوحيد بين هذين المتقابلين في الأنا ، وهذا التوحيد يقتضي الفعل المتبادل . والفعل المتبادل بين الأنا واللا ـ أنا يقتضي من أجل مزيد من التحديد اللا ـ أنا وجوهرية الأنا . وبهذا نكون قد استنبطنا المقولات التالية :

١ ـ الأنا الواضع يعطي مقولة الواقع .
٢ ـ الأنا الواضع للمقابل يعطي مقولة السلب .
٣ ـ التوحيد بين المتقابلين يعطي مقولة التحديد أو ما يسمى باسم الإضافة .

والتحديد الأدق للإضافة هو الفعل المتبادل ، وأنواع الفعل المتبادل هي العلية والجوهرية . وعلى هذا فإن الفعلين الأولين للعقل أحدهما يضع والثاني يضع مقابلا والثالث والرابع يركبان ويربطان . ومن هنا يتلخص الموقف فيما يلي :

المركب الأول أ هو التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا ، والمركب الثاني ب هو الفعل المتبادل ، والمركب الثالث جـ هو عليه اللا ـ أنا ، والمركب الرابع ء هو جوهرية الأنا .

فلنأخذ في بيان هذه المركبات بالتفصيل . ولنبدأ بتحديد النوعين الأولين من التأثير المتبادل .

لقد نشأ عن هذا الموقف تقابل جديد وواجب جديد ، ذلك أن العلية تحدد فاعلية اللا ـ أنا ، والجوهرية تحدد الفاعلية الشاملة للأنا ، وتبعاً لهذا فإن انفعال الأنا في حالة العلية هو فعل للا ـ أنا ، وانفعال الأنا في حالة الجوهرية يتحدد فقط عن طريق فاعلية الأنا . فاذا قلنا فقط بالجوهرية فعلينا أن نقول إن الأنا يتحدد فقط بالجوهرية ، وإن قلنا بالعلية فإن الأنا يتحدد عن طريق اللا ـ أنا .

على أنه من الواجب أن نقول بكلتيهما ، أي بالعلية والجوهرية ، والشعور الذاتي يقتضي التأثير المتبادل بين الأنا واللا ـ أنا ، وهذا هو الأنا النظري ، وهذا الفعل المتبادل نفسه يقتضي عليه اللا ـ أنا ، أي يقتضي جوهرية الأنا والتناقض القائم بين كليهما يحتوي في الأنا نفسه . وهذا يقتضي منا مهمة حل هذا التناقض ، وهذا الحل يقتضي تركيباً جديداً هو التوحيد التركيبي بين العلية وبين الجوهرية . وهذه المسألة عقدة العقد في مذهب العلم عند فشته : فكلما تقدمت التركيبات ازدادت تأليفات العناصر البسيطة ، والمسألة هنا : كيف يمكن حل التناقض القائم بين جوهرية الأنا وعليه اللا ـ أنا ؟ هذا التناقض قائم بين هذين النوعين من التأثير المتبادل وهو بالتالي يقوم في تصور فكرة التأثير المتبادل نفسه . فالتأثير المتبادل يقول :

بقدر ما هنالك من فاعلية في الأنا يكون ثمة انفعالية في اللا ـ أنا ، والعكس بالعكس .

إن الفعل والانفعال في الأنا واللا ـ أنا يحدد كل منهما الآخر على التبادل بحيث أن كل فعل في جانب هو بنفس المقدار انفعال في الجانب الآخر ، أي أن كل فعل في جانب يناظره انفعال في الجانب الآخر . ومن هنا فإن هذا التأثير المتبادل يسمى باسم تبادل الفعل والانفعال . فالأنا من حيث دخول الانفعال فيه يضع فاعلية في اللا ـ أنا ، والعكس بالعكس . فإن لم يصدق هذا المبدأ فإن الأنا المنفعل ، أي الأنا النظري ، ومعه الأنا نفسه يرتفعان .

إن مبدأ التحديد المتبادل مبدأ ضروري إذن ، وينبغي ألا يكون محلا للنقد والاعتراض .

وإنما الذي ينبغي أن نسأل عنه هو : كيف كان هذا المبدأ ضروريا ومقبولا ؟ .

إن الفاعلية في اللا ـ أنا مشروطة بانفعال في الأنا ، والانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا ـ أنا . ومعنى هذا أن الفاعلية في اللا ـ أنا تفترض نفسها مقدما ، والانفعالية في

---

(١) « أساس ... » ٤ ، ص ٥٧ ـ ص ٦٠ (= ص ١٣٦ ـ ١٣٩ من الطبعة الأصلية) .
راجع كونوفشر : الموضع نفسه ص ٣٣٣ .

الأنا مشروطة بالفاعلية في اللا ـ أنا . وهذه الأخيرة مشروطة بالانفعالية في الأنا .

وعلى هذا فإن الانفعالية في الأنا تفترض نفسها مقدما ، وإذا كان عليّ أن أقوم بعمل ما تحت شرط ما وهو أن أكون قد فعلته من قبل ، فمن الواضح أنني لا أستطيع أن أفعله إن الأنا ينبغي عليه أن يضع الانفعال في ذاته تحت شرط أن يضع في نفس الوقت الفاعلية في اللا ـ أنا ، وهذه الفاعلية نفسها مشروطة ، بواسطة الانفعال في الأنا ، فلا بد إذن من فعالية في اللا ـ أنا بشرط انفعال في الأنا ، وهذا الانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا ـ أنا .

وهكذا نرى أن الأنا لا يملك أن يضع انفعالا في نفسه ولافاعلية في اللا ـ أنا .

وهكذا أيضاً نرى أنه تبعا للتحديد المتبادل ينبغي أن يوجد كلاهما ، بينما تبعا للتحديد المتبادل نفسه ينبغي ألا يوجد كلاهما .

الفاعلية المستقلة

فلننظر الآن في هذا التناقض الذي ينبغي حله : إن الانفعال في الأنا ضروري ، وهو لا يكون ممكناً إلا بواسطة الفاعلية في اللا ـ أنا . وليس ممكناً بواسطة الفاعلية في اللا ـ أنا ، لأن الفاعلية في اللا ـ أنا لا تكون ممكنة إلا بواسطة الانفعالية في الأنا . وهذا هو التناقض الذي يتطلب الحل .

يتبين من هذا أن الانفعال في الأنا يوضع ولا يوضع بفعل فاعلية اللا ـ أنا . ولكن هذا التقابل في الأنا لا يكون ممكناً إلا بالتحديد ، أي بالرفع الجزئي ، لأن القاعدة تقول : إن ما يرفع الآخر على التبادل دون أن يرفعه نهائياً كاملا لا بد أن يرفع كل منهما الآخر جزئياً . فهذا هو مبدأ التحديد : فمبدأ التحديد بعبارة أوضح هو : إن كلا المتقابلين يرفع الآخر ، ولما كان رفع الواحد للآخر لا يمكن أن يكون كلياً فإذن ينبغي أن يكون هذا الرفع جزئياً . وهكذا نجد أن حل التناقض القائم أمامنا الآن هو بأن نقول : إنه بفضل فاعلية اللا ـ أنا فإن انفعال الأنا يوضع جزئياً ولا يوضع جزئيا . وكذلك الحال : فاعلية اللا ـ أنا توضع في الأنا جزئيا ولا توضع جزئيا . فإذا كانت فاعلية اللا ـ أنا يناظرها انفعال في الأنا جزئيا فإنه ينتج عن هذا وجود فاعلية في اللا ـ أنا لا يناظرها انفعال في الأنا ، وبالعكس توجد في الأنا واللا ـ أنا فعالية مستقلة . ومثل هذه الفعالية المستقلة ضرورية ، وإلا لما كان من الممكن حل التناقض الذي اكتشفناه في التحديد المتبادل .

ولكن هذا الحل نفسه ينطوي على تناقض جديد ، ذلك لأن التحديد المتبادل يقتضي الفعالية المستقلة ، كما أنه يناقضها في نفس الوقت لأن مبدأ الأساس يقول : إن كل فعالية في الأنا وفي اللا ـ أنا يقابلها انفعالية في الجانب المقابل ؛ وإن الفعل والانفعال يحدد كل منهما الآخر في الأنا واللا ـ أنا على التبادل بالضرورة . وهناك إذن ، كما أشرنا ، تبادل دائما بين الفعل والانفعال . وهذا التحديد المتبادل أي التبادل بين الفعل والانفعال ثم الفعالية المستقلة ، كلاهما يناقض الآخر . وهذا التناقض بحاجة إلى حل . والحل يتم وفقا لمبدأ التحديد . وعلى هذا فلدينا الآن مهمات ثلاث :

١ ـ تبادل الانفعال والفعل يحدد فاعلية مستقلة .

٢ ـ الفعالية المستقلة تحدد تبادل الفعل والانفعال .

٣ ـ كلاهما يحدد الآخر على التبادل .

وهذه المهمة الثالثة تنقسم من جديد إلى ثلاث مهمات جديدة :

(أ) إن المضمون والشكل في الفعالية المستقلة يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، والفعالية المستقلة تؤلف وحدة تركيبية تجمع بين الشكل والمضمون .

(ب) المضمون والشكل للتحديد المتبادل يحدد كل منهما الآخر على التبادل ، فالتحديد المتبادل هو وحدة تركيبية مؤلفة من الشكل والمحتوى .

(جـ) الفاعلية المستقلة بوصفها وحدة تركيبية ، وفعل التبادل وانفعال التبادل بوصفهما وحدة تركيبية يحدد كل منهما الآخر على التبادل .

والتحديد المتبادل يتضمن العلية والفاعلية للا ـ أنا والجوهرية الأنا . وما بيناه فيما يتعلق بالتأثير المتبادل بوجه عام ينبغي أن نبينه على الخصوص فيما يتعلق بكلا النوعين أعني . العلية والجوهرية ، ومن هنا فإن كل مهمة من المهمات الثلاث تنقسم مرة أخرى إلى اثنتين ؛ أو بطريقة أخرى ينبغي تطبيق الحل العام في كل مرة على كلا نوعي التحديد المتبادل ، ونقصد بالنوعين كما قلنا العلية والجوهرية .

وخلاصة هذا كله أن المهمات التي ينبغي على مذهب العلم القيام بها فيما يتعلق بتحديد الفعل المتبادل والتحديد المتبادل هي على النحو التالي :

(أ) الفاعلية المستقلة كأساس واقعي للتحديد المتبادل فيما يتعلق :

(١) بفاعلية أو علية اللا ـ أنا ، (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

(ب) الفاعلية المستقلة بوصفها مبدأ التحديد المتبادل الواهب للشكل أو الصورة ، وذلك فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو علية اللا ـ أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

(جـ) وحدة الفاعلية المستقلة والتحديد المتبادل فيما يتعلق : (١) بفاعلية أو علية اللا ـ أنا ؛ (٢) فيما يتعلق بجوهرية الأنا .

وبهذا نكون قد أعطينا فكرة عن المهمة التي ينبغي على التركيب هـ أن يقوم بها .

وهذا التركيب هـ هو أصعب المهمات جميعاً وأصعب النقط في مذهب العلم . والموضوع الحقيقي في كل هذه المهمة بسيط ، فالمطلوب هو أن نستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه ، نستنبط طابع الفاعلية المستقلة التي بدونها لا يمكن أن يقوم للتحديد المتبادل أية قائمة ، وبالتالي لا يمكن أن تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط . ومن أجل أن نحدد بالدقة كيف يمكن أن تقوم هذه الفاعلية وما هي قدرتها فإن من الواجب علينا أن نمتحن كل الشروط التي تظهر عليها ، وأن نستبعد كل الظروف التي لا يمكن أن تقوم فيها .

وبهذا نكون قد حددنا الشروط التي بها وحدها يقوم الأنا النظري لوضع ذاته بوصفه محدداً بواسطة اللا ـ أنا وعلى هذا فقد بقي على مذهب العلم النظري أن ينمو من المبدأ الذي أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ أي أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية . وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية ، وأن ينميها ، وأن يقيم هذا النمو إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظري . فإن حُلّت هذه المشكلة ، فإن مذهب العلم النظري يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه .

وابتغاء الوصول إلى هذه النتيجة نجد أن مهمة مذهب العلم النظري تقوم في هذين السؤالين المتعلقين بالقدرة الأساسية النظرية وبالمبدأ النظري وهما :

١ ـ ما هي تلك الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم التحديد المتبادل أو الفعل الذي بفضله يوجد الأنا نظريا ؟ نقول : ما هي هذه الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم هذا التحديد المتبادل ؟ هذا هو السؤال الأول . ويمكن إيضاحه بالتساؤل : كيف يمكن إيجاد القدرة الأساسية النظرية تحت الشروط الموضوعة ؟.

٢ ـ السؤال الثاني : كيف ينشأ عن نمو القدرة الأساسية النظرية المبدأ الأساسي النظري ؟ وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الخيال المنتج بوصفه القدرة الأساسية النظرية .

وللبحث في هذه المسألة يبدأ فشته فيبحث في كيفية استنباط ملكة الخيال ويندرج ذلك في فصول:

١ ـ الفاعلية المستقلة كتصور باطن لكل الحقيقة المستقلة

لقد أفضى بنا مذهب العلم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الفعل المتبادل الذي اقتضاه الشعور بالذات لا يمكن أن يقوم إلا تحت شرط وجود فعالية مستقلة . وهذه الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية ، أي :

الشعور بالذات يقتضي التحديد المتبادل بين الأنا واللا ـ أنا .

التحديد المتبادل يشترط لإمكانه وجود فعالية مستقلة .

الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية .

أما ما هي هذه الفاعلية فيمكن تبين ذلك من شكل ومضمون التحديد المتبادل .

إن مضمونه يتألف من التقابل بين الأنا واللا ـ أنا ؛ والتحديد المتبادل يقوم على أساس أن ثمة من الواقعية بقدر ما يوضع في أحد العاملين ويرفع في العامل الآخر بالضرورة والعكس أي بعبارة أخرى التحديد المتبادل معناه أن يوجد من الحقيقة في أحد العنصرين (الأنا واللا ـ أنا) بقدر ما يرفع من الآخر ؛ ومجموع هذه الحقيقة الواقعية لا يزيد ولا ينقص إذن بواسطة التحديد المتبادل ، بل يظل كما هو .

ومن هنا فإن المضمون في هذا المجموع مستقل عن

التحديد المتبادل ، والحقيقة الواقعية هي فعالية ، ومجموع المضمون الواقعي هي إذن فعالية مستقلة بوصفها الأساس الواقعي للتحديد المتبادل ، فإن لم توجد مثل هذه الفعالية المستقلة بوصفها كلية مطلقة ، فلا يمكن أن يقوم تحديد متبادل فيه يكون ثمّ من الواقعية في أحد العنصرين بقدر ما يرفع من العنصر الآخر وبالعكس . وإذن فالفاعلية المستقلة هي التصور الباطن لكل الواقع ، أو هي الكلية المطلقة للواقع .

٢ ـ أساس الفاعلية المستقلة

والأنا إذن هو التصور الباطن لكل فاعلية . فإن رفعنا من الأنا فاعليته أو قللنا منها فإن الأنا لن يصبح بعدهذا التصور الباطن لكل فاعلية ولن يكون إذن كما يجب أن يكون من حيث جوهره ، بل يصبح بفضل هذه الانفعالية ، شيئاً آخر من الناحية الكيفية . وأساس ما هو كيفي أساس واقعي ، وهذا الأساس الواقعي للكيفية المتغيرة الخاصة به لا يمكن أن يكون الأنا نفسه ، ولهذا ينبغي أن يكون هذا الأساس الواقعي شيئاً مختلفاً عن الأنا نفسه ، أي يجب ان يكون لا ـ أنا . فإن كان اللا ـ أنا هو الأساس الواقعي للإنفعال في الأنا ، فيجب أن نعزو إلى اللا ـ أنا فاعلية مستقلة سابقة على هذا الانفعال .

وهنا نجد أن اللا ـ أنا هو السبب الذي يحدث الانفعال في الأنا وعلى هذا فسيكون اللاّ ـ أنا هو الأساس في الامتثال ، وهو الأساس المطلق ، وهو الشعور الباطن لكل نشاط منتج ، وسيكون هو العلة الوحيدة الفعالة ؛ وتبعاً لذلك سيكون اللا ـ أنا هو الجوهر والأنا سيكون مجرد عرض .

فإن تحددت الفاعلية المستقلة ، على هذا النحو ، أي على أساس أن اللا ـ أنا هو الأساس الواقعي المطلق ، فسنكون بازاء مذهب الواقعية الدوجماطيقية ، وهي التي يمثلها أكمل تمثيل مذهب إسبينوزا ، لكن مثل هذا التصوير للفاعلية المستقلة معناه القضاء على الأنا واعتبار الأنا غير منتج ، ولكنا قد أثبتنا مراراً أن الأنا ضروري ، فالنتيجة الحتمية لهذا أن ما افترضناه من فاعلية مستقلة للا ـ أنا وتسبق الأنا هو أمر غير ممكن . وإنما الصحيح الذي يجب أن يتقرر هو أن الأنا هو التصور الباطن لكل فاعلية وفيه ترفع الفاعلية أو توضع الإنفعالية .

ولا يمكن وضع هذا الانفعال عن طريق فاعلية مستقلة للا ـ أنا . وإنما هذه الانفعالية توضع فقط بفضل فاعلية الأنا ، والنتيجة لهذا إذن أن انفعالية اللا ـ أنا من وضع الأنا ، وما انفعالية الأنا إلاّ فاعلية مقللة أو محدَّدة ؛ والفاعلية المقلَّلة أو المحددة هي أيضاً اللا ـ أنا ، فكيف يمكن إذن الآن أن نميز بين الأنا المحدود وبين اللا ـ أنا ؟ .

إن من الواجب أن نميز بين كليهما ، لأن كلا منهما في مقابل الآخر . والجواب هو أن التمييز بين الأنا المحدد وبين اللا ـ أنا يجب أن يتم على أساس أن لا نعزو إلى اللا ـ أنا ما ليس له ، أي أن لا نعزو إليه فاعلية مطلقة أو مستقلة . وعلى هذا فيجب أن نعد الفاعلية المقللة للأنا في نفس الوقت فاعلية مطلقة ولكن ما هذه الفاعلية التي هي في نفس الوقت مطلقة ومحددة معاً ؟ إنها مطلقة أو مستقلة إذا كانت غير مشروطة بشيء أي تلقائية : تلقائية خالصة . وهي مقللة حينما تكون متعلقة بموضوع فالأمر يتعلق إذن بفاعلية تتعلق بموضوع بكل ما لها من تلقائية . وهذه الفاعلية هي قوة الخيال . وفكرة الخيال أو القوة المخيلة لم نبرهن عليها بعد . وإنما نحن افترضناها كغاية ينبغي أن نمثلها منذ الآن حتى نفهم هذا الجانب الصعب من مذهب العلم .

الامتثال والتخيل ـ الذات والموضوع

إن الأنا يضع مقابله ، أي انه يضع مقابلاً لنفسه . وهذا المقابل هو الموضوع واللا ـ أنا ليس أساساً واقعياً حقيقياً ولا شيئاً في ذاته بل هو موضوع ، والموضوعات لا توجد إلاّ بالنسبة إلى ذات ، والذات لا تكون ممكنة إلاّ في تمايزها من موضوع . ولهذا لا توجدذات بغير موضوع ، ولا موضوع بغير ذات ، والفعالية المستقلة أو الوضع المباشر هو وضع للذات والموضوع معاً . وكلا هذين الطرفين مرتبط بالآخر لأنه موضوع في مقابله فالموضوع يوضع لرفع الذات والعكس . والأنا إما أن يضع مباشرة موضوعاً أو ذاته ، إنه يضع ذاته موضوعاً ، وتبعاً لهذا ينبغي عليه أن يرفع ذاته ، وبالتالي ينبغي عليه أن يرفع الذات ، وبالتالي أيضاً أن يرد فاعليته أو انفعاليته .

وهذه الانفعالية تتعلق بالموضوع بوصفه أساساً حقيقياً ، أي لا بد أن يكون ثمة امتثال من جانب الأنا لشيء هو اللا ـ أنا مستقل عنه . إنه يضع الذات وينبغي من أجل هذا أن يرفع الموضوع وأن يحد من فاعلية الموضوع أو أن يضع الانفعال في الذات . وهذا الانفعال يتعلق بفاعلية الذات كأساس حقيقي أي لا بد من امتثال حقيقة الأنا مستقلة عن اللا ـ أنا أي تصور الحرية .

وهكذا نجد أن الوضع المباشر هو امتثال أو تصور أو تخيل، وعلينا أن نلاحظ أن اللا ـ أنا ليس هو الأساس الحقيقي للانفعال القائم في الأنا وإلا لكان شيئاً في ذاته بل لا بد أن يمتثل على أنه خيال، ولا ينظر إليه على أنه أساس حقيقي، فهذا الأساس ليس شيئاً في ذاته بل هو امتثال ضروري من جانب الأنا. وهذا الامتثال ينبثق عن الأنا بالضرورة، ولهذا ينبغي أن نحدد الفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر بأنه القدرة على إنتاج امتثال، أو نحدده بأنه: قوة الخيال المنتجة.

وبدون هذه القوة أو القدرة لا يوجد امتثال لحقيقة اللا ـ أنا وبالتالي لن يكون ثمة وضع مباشر للذات والموضوع ولا نشاط أو فاعلية مستقلة تقوم على أساس الوضع المباشر، ولن يقوم أيضاً تحديد متبادل بين الأنا واللا ـ أنا، ذلك التحديد الذي يشترط شرطاً له هذه الفاعلية المستقلة. ولن يكون أيضاً اتحاد بين الأنا، ذلك الاتحاد الذي لا يمكن أن يتم بدون التحديد المتبادل، ولن يكون ثمة تقابل بين الأنا واللا ـ أنا، ولن يكون ثمة أنا واضع، وأنا واضع للمقابل، ولن يكون ثم أنا أصيل. وبوجه عام لن يكون ثم أنا ولا ذكاء ولا عقل، ولهذا فإن ملكة الخيال المنتجة هي القوة النظرية الأساسية. وبدون هذه القوة العجيبة كما يقول فشته لا يمكن تفسير أي شيء في العقل الإنساني. وجماع جهاز التفكير في العقل الإنساني إنما يقوم على هذه الملكة.

وخلاصة هذا كله أن ثمة ذاتاً تمتثل وموضوعاً يمتثل. ولكن هذا الموضوع الممتثل ليس هو الشيء في ذاته، وإنما هو من وضع الأنا. وانفعال الأنا باللا ـ أنا ليس ناتجاً عن شيء في ذاته يؤثر ويفعل وبه الأنا ينفعل. بل الأنا هو الذي يفعل وينفعل معاً وهذا إنما يتم بفضل ملكة الخيال التي هي القدرة الأساسية التي للأنا على أن يتصور خلاف نفسه. ومن هنا كانت الأهمية الكبرى للخيال. وهو يريد من ورائها أن يبين أننا لا نزال في نطاق المثالية، لأن الموضوع هو من إنتاج الأنا، وليس شيئاً موجوداً في الخارج يؤثر في الأنا كشيء قائم بذاته يؤثر في شيء آخر. فبملكة الخيال هذه يظل إنتاج الموضوع من شأن الذات ويبقى في داخل الذاتية المطلقة.

تطور العقل النظري

١ ـ الانفعال: إن فاعلية الأنا لا يمكن كما رأينا أن تكون إلا بواسطة الأنا. وما هو الأنا ينبغي أن يكون لذاته كذلك، أي ينبغي ألا يكون مجرد موجود بل وأيضاً أن يعرف ما هو وهذان ـ وهما أمر واحد بالنسبة إلى ماهية الأنا ـ هما الشرطان والتفسيران للتطور النظري الضروري. والطبقة الدنيا في هذا التطور هي طبقة الإنفعال، لكن إنتاج الأنا لا يبدو للأنا على أنه إنتاجه، بل يبدو له أنه شيء موجود بدونه أو كأنه معطى من خارجه ولكن ما يعطي للأنا لا يمكن إلا أن يكون معطى في داخل الأنا. وما يعطى في الأنا بدون فعل الأنا لا يمكن إلا أن يكون مجرد رفع أو تحديد لفاعليته أي مقابل لفاعليته أي مجرد حال وانفعال، حال منفعل. وإذن فالأنا يكون منفعلاً، ولكن من تلقاء ذاته فإنه يجد أمامه حالة يشعر فيها بأنه منفعل أي يحس بالانفعال. وعلى هذا فإن المرتبة الدنيا في التطور العقلي هي أن يجد الأنا في نفسه أنه في حالة كذا (أي منفعل).

وحينما نحلل واقعة الإحساس نستطيع بسهولة أن نعرف ما هي الشروط التي بها يتم الإحساس. إن الإحساس فينا عملية ذاتية. إنه انفعال، إنه انطباع نتلقاه، وهو لهذا إنفعال. ولكن مجرد الانفعال، أو مجرد الانطباع ليس شيئاً يعد إحساساً، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك أن نتمثل نحن هذا الانفعال أن نجعله من أنفسنا وبدون هذا الفعل لا يمكن الإحساس أن يكون ولهذا فإن كل إحساس هو نتاج لعاملين متقابلين: للفعل والانفعال. إنه نتاج لهذا النزاع القائم في الأنا. والإنتاج المشترك لهذين العاملين المتقابلين لا يمكن أن يكون إلا شيئاً: لا هو بمجرد نشاط، ولا هو بمجرد فاعلية، ولا بمجرد انفعال. وإنما هو فاعلية في حال الانفعال. إنه فاعلية كقدرة، أي فاعلية ساكنة أو مادة وموضوع للقوة فإن وضعنا في الأنا النزاع بين الفعل والانفعال، فينبغي أن لا يرفع كلاهما الآخر، بل ينبغي أن يتحد كلاهما بالآخر، وهو ما لا يمكن أن يحدث حينما يحدد كل منها الآخر على التبادل. فإذا وضعنا الأنا في حالة هذا التحديد فإنه لا يكون ثم شيء آخر غير الإحساس.

والخلاصة أن الإحساس ـ وهو معتمد أهل المذهب الحسي في دعواهم التجريبية ـ نقول إن الإحساس لا يتم بمجرد التلقي والانطباع، بل لا بد أن ينضاف إلى ذلك قيام الذات أو الأنا بفعل يحول به هذه الانطباعات إلى ذاته، وبعبارة أخرى ـ وإن لم تكن متفقة تماماً مع صياغة فشته ـ نقول إن الألوان والأضواء مثلاً ليست هي الإحساس، بل لا بد أن يقوم العقل بتحويلها بفاعليته هو إلى أشياء تصبح من

ذات الأنا، لكي تتحول من مجرد انطباعات وانتقاشات إلى إحساسات. وهكذا يتضح دور فاعلية العقل في الإحساس إلى جانب انفعاليته بالانطباعات. ولا يعترف فشته بأن هذه الانطباعات صادرة عن أشياء في ذاتها، بل هذه الانطباعات تكاد لا تكون شيئاً وإنما هي تصبح شيئاً بتبسيط الأنا لفاعليته عليها. فالأمر في النهاية يرتد في الواقع إلى فاعلية الأنا. ولكن كيف يستنبط من ماهية الأنا ضرورة التحديد؟

هذه المسألة لم يستطع نقد كنت أن يعطي جواباً عنها، وجاء فشته لأول مرة فحاول أن يحلها فقال: إن الأنا فاعلية خالصة غير محدودة بشيء، وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه «أنا» هو فاعلية، وفي نفس الوقت تأمل في فاعلية. فاذا استحالت الفاعلية إلى تأمل فإن هذا لا يستمر إلى غير نهاية، بل تأمل يحدثه انقطاع وتحديد للفاعلية. وترجع هذه على هذا النحو إلى الأنا نفسه. وهكذا نجد أن الأنا بفضل تأمله يصبح فاعلية عائدة على نفسها. إن الأنا بفضل هذه الفاعلية العائدة على نفسها ترجع إلى نفسها وتجد نفسها وتشعر بنفسها. ولو كان الأنا فاعلية غير محدودة وبدون تأمل، فلن يكون ثمة أنا. وإذن فبفضل التأمل الذي يعوق امتداد الفاعلية إلى غير نهاية، ويرجع بالذات إلى ذاتها يقوم الأنا وينشأ لنفسه، وبهذا ينشأ بنفسه ويصبح نتاج نفسه، ولكن لا يعرف بعد أنه هو الأساس في إنشائه لنفسه هذا، إنه ليس بعد «أنا» مدركاً لنفسه، فما هو هذا الأنا الذي نشأ على هذا النحو؟

إن الأنا يحد من فاعليته من حيث أنه يتأمل فيها. فهذا التأمل إذن فاعليته هو ذاته، لكنه بينما يتأمل في فاعليته فإنه لا يتأمل في نفس الوقت في تأمله، فلا يتبدى هذا التأمل في الشعور، بل تكون فاعليته غير شاعرة بذاتها. وما تنتجه هذه الفاعلية لا يبدو أنه شيء مستخرج من الأنا بل على أنه شيء معطى من الخارج. والناتج لهذا التأمل الأول هو التحديد، وهذا التحديد يبدو كأنه موضوع من خارج، ولا يبدو هنا على نحو آخر، وهكذا يمكن الأنا أن يبدو على أنه منفعل، أي أنه يتقبل. وهكذا، فإن الأنا بفضل تأمله الأول لا يمكن أن يكون غير مجرد إحساس في هذه الطبيعة أو المرحلة الأولى من مراحل تطوره، إن تحديد الأنا ناتج عن فاعلية لا يتأمل فيها الأنا، أي عن فاعلية غير مشعور بها، ولهذا السبب فإن هذا التحديد ليس من البداية ناتجاً له، بل حالة وضع فيها يشعر بانفعاله فيها بأنه منفعل، وشعوره بالذات يتم مع هذا التحديد وهذا الانفعال. إنه يشعر بأنه محدود. وهذا الشعور بأنه محدود هو في الوقت نفسه شعور بعدم القدرة أو بالقسر. وإن كل إحساس ليصحب دائماً بهذا الشعور بالقسر.

والخلاصة: أن المرتبة الأولى في تطور العقل هي مرتبة التأمل الذي فيه وبه يتوقف نشاط العقل عن الاستمرار إلى غير نهاية. ولكن هذا التأمل ليس تأملاً شاعراً بذاته لأنه لا يتم عليه تأمل فهو مجرد تأمل بغير تأمل للتأمل، ولهذا نشعر في هذه الحالة وكأننا مكرهون على هذا الشعور؛ ولذا نجد أن الإحساس مصحوب دائماً بشعور القسر أي بالشعور بأننا مضطرون إلى تقبل هذه الانطباعات الواردة إلينا.

العيان ـ التخيل

الأنا هو ما هو، وينبغي أن يكون لأجل ذاته، وينبغي عليه أن يضع ذاته باعتبار ما هو من حيث أنه يتأمل في ذاته، ولقد رأينا أن الأنا يشعر بأنه محدود، ولهذا ينبغي عليه أن يضع نفسه محدوداً، وبالتالي أن يتأمل في حدوده، وعن هذا الطريق أيضاً يتجاوز حدود نفسه، والتأمل في الفعالية اللا محدودة هو بالضرورة تحديد لها، والتأمل في التحديد هو بالضرورة تجاوز عن التحديد، وعبر الحد لا يمكن أن يوضع شيء غير ما يحده. وعلى هذا فإنه بينما الأنا يعلو على حدوده، فهو بالضرورة يضع حاداً. يقول فشته: إن الأنا يتأمل بحرية ولكن لا يستطيع أن يتأمل وأن يضع حدوداً دون أن ينتج في نفس الوقت شيئاً بوصفه حاداً. إن الأنا يضع بالضرورة الحاد بوصف أنه محدود به، ويستبعده أي يستبعد الحد من نفسه، ولكن ما يوضع في مقابل الأنا وما يستبعد منه لا يمكن أن يكون إلا اللا ـ أنا. إن التأمل في الإحساس، أي التحديد، هو إذن فعالية نتاجها بالضرورة شيء يحدد الأنا ويضع شيئاً في مقابله أي لا ـ أنا، وبينما الأنا يتأمل في إحساسه فإنه لا يتأمل في هذا التأمل، بل هذا التأمل فاعلية لا يرى فيها الأنا نفسه إنه لا يرى نفسه يفعل، أي أنه يفعل دون وعي بذاته. ونتاج فاعليته لا يبدو له إذن على أنه نتاجه بل على أنه موضوع خارج عنه قائم هناك بغير فعله هو.

في هذا الموضوع لا يكون الأنا شاعراً بفاعليته، وكما أنه ليس على شعور بفاعليته هو فكأنه إذن قد ضاع بكل فاعليته في الموضوع وهذا الضياع والنسيان للفاعلية والضياع في الموضوع هو العيان، وهو العيان الأول الأصيل وهو على حد تعبيره» نظره أخرس، غير شاعر بذاته. والأنا في تحديده

أي بوصفه محدوداً هو شعور أو إحساس، ولكنه بوصفه أنا فإنه ليس مجرد إحساس وإنما هو ما هو من أجل ذاته، إنه يضع نفسه كحاس ويتميز من المحسوس، أي أنه يضع نفسه بوصفه محدوداً بحاد موضوع في مقابله ومستبعد عنه، والموضوع في مقابله هو اللا ـ أنا. وفي عيان اللا ـ أنا يشعر الأنا بأنه محدود، والمحدود والحاد والإحساس والعيان والشعور بالمحدودية وبعدم القدرة أو بالقسر وعيان اللا ـ أنا، كلها مرتبطة فيما بينها في الأنا، فلا عيان بغير شعور بالقسر، ولا شعور بالقسر بدون عيان، والشعور بالقسر ينشأ عن محدودية الأنا. وهذه المحدودية نفسها تنشأ عن التأمل الأصيل. أما العيان فينشأ حينما يتأمل الأنا في محدوديته وبالتالي يرتفع فوق حدوده، أي أن ذلك يتم من خلال الفاعلية التلقائية للأنا، إن العيان والشعور بالقسر يتعلق أحدهما بالآخر مثل تعلق التلقائية بالتأمل، والحرية بالمحدودية، والإنتاج بالتحديد، ولا بد من التوحيد بينهما، فكيف يتيسر هذا التوحيد؟

إن الأنا في عيانه للأ ـ أنا يكون مرتبطاً وحراً معاً. إنه كلاهما معاً بينما هو يتأمل في العيان. في أي شيء يتأمل؟ هذا شيء معطى للأنا وموجود بغير فعله، ولهذا فإن الأنا يتحدد تحدداً كاملاً بفاعلية اللا ـ أنا وعلى الأقل يبدو المعاين للأنا من وجهة نظره هذه على أنه نتاج للا ـ أنا ولا بد أن يبدو له، أما أنه يتأمل فيه فهذه فاعليته الخاصة الحرة، إنه لا يستطيع أن يتأمل إلا في التمييزات الموضوعة في العيان، ولكنه يسلك خلالها بحرية [illegible] ويطبعها بطابعه. وبفضل هذا النشاط يضع العيان في ذاته ويصوره وفقاً لذلك، إن الأنا في حالة التأمل في العيان هو فاعلية مصورة نتاجها الصورة، والصورة ترسم بحرية، ولكنها في نفس الوقت محدودة تحديداً كاملاً، ولا بد أن تناظر موضوعات مستقلة كل الاستقلال، أي ينبغي أن توضع على أنها صورة محاكية. وهكذا فإن الموضوع الذي هي محاكية له يوضع على أنه صورة نموذجية. فالصورة نتاج للفاعلية الخاصة بالأنا، ويبدو للأنا على أنه نتاجه.

فالصور نموذجية إذن مستقلة، إنها ليست من نتاج فاعلية الأنا، بل هي موجودة بدون فعل الأنا أي أنها توضع بوصفها شيئاً قائماً حقيقياً مستقلاً عن الأنا، وهكذا يتبدى للأنا الفارق بين المثالية والواقعية.

الامتثالات والأشياء ـ الذات والموضوع

إن الصورة نتاج فاعلية الأنا والشيء الفاعلي نتاج نشاط اللا ـ أنا وهكذا يكون لدينا الأنا واللا ـ أنا، وكلاهما في فاعلية وكلاهما مستقل في نشاطه عن الآخر، لكن نتاج كليهما ينبغي أن يكون بمثابة نسبة الصورة المحاكية إلى النموذج المحاكي، أي ينبغي أن يتفقا، فنشاط الأنا واللا ـ أنا مستقل كل منهما عن الآخر، ومع ذلك فهما متفقان منسجمان، فكيف يتم هذا الاتفاق أو الانسجام؟

لدينا هنا الأنا كما يتأمل نفسه من الناحية الدجماطيقية، إنه يتناول الموضوعات على أنها أمور مستقلة عنه تمام الاستقلال، ويتناول تأملاته على أنها ناشئة بواسطة فاعلية تلقائية خاصة مستقلة عن الأشياء، ويضع معرفته في انسجام كليهما أي في التصورات أو الامتثالات المطابقة للأشياء، فلو كان الشيء الحقيقي مستقلاً كل الاستقلال عن الأنا، أي شيئاً في ذاته، فإنه لا يمكن أن يكون نموذجاً له، لأن النموذج صورة امتثال أي شيء موجود في الأنا، وعلى هذا فإن الصورة وإن كانت من نتاج الأنا فهي تتبدى له على أنها شيء غريب مستقل عنه، أي على أنها موضوع قائم خارجي يضيع الأنا فيها، في عيانها وقد نسي أو لم ينتبه لنشاطه هو.

إن الشيء الحقيقي ليس شيئاً آخر غير عياننا الأولي الأصيل المباشر، إنه هو الأنا الضائع في العيان، فإذا كان الأنا يحاكي الشيء الحقيقي في ذاته فإنه يحاكي عيانه وينتج نتاجه، أي أنه ينتج بوعي ما أنتجه قبل ذلك بدون وعي، وبهذا يفسر تماماً ذلك التوافق بين الشيء والامتثال.

والخلاصة أن العيان هو الأساس في التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء.

وخلاصة ما يريد فشته قوله هنا هو أن يفسر أمراً لافتاً للنظر في نظرية المعرفة وهو هذا التوافق بين تصورات الأشياء وبين الأشياء. كيف يمكن إذن تفسيره؟

يقول التجريبيون إن هذا التوافق ناشيء عن أن العقل بمثابة شمع أو لوحة بيضاء ينتقش فيها ما تطبعه الأشياء الخارجية في هذه اللوحة أو الشمع ولكنهم لم يستطيعوا تفسير هذه العملية لأن العقل لا يمكن أن يوصف أنه مرآة تنطبع فيها الأشياء. ولهذا كان لا بد من تفسير هذه العملية، أي التوافق بين الأشياء وبين تصوراتها، تفسيراً يتفق مع حقيقة العقل.

فجاء فشته وحَلَّ هذه المسألة على الصورة التي رأيناها وهي أن السبب في هذا التوافق هو أن العقل المحدِث

للنموذج هو المحدِث للصورة عن النموذج. فما دام الفاعل في كليهما واحداً فقد ضمنا أن يكون ثم اتفاق بين الصورة ونموذجها.

فموقف المثالية عند فشته هو الكفيل وحده إذن بتفسير الانطباق بين التصورات العقلية وبين ما هي تصورات لها.

إن الأنا فاعلية أصيلة غير محدودة وهي حينما تتأمل في هذه الفاعلية فإنها تكون محدودة بانقطاع الفاعلية، كما أنها تشعر بأنها محدودة، وبفضل هذا التأمل في حالة الإحساس يضع الأنا نفسه على أنه امتثال أي تصور. وهكذا نجد أن نفس الموضوع قد وضع مرتين: (أ) قد وضع على أنه نموذج؛ (ب) قد وضع على أنه صورة محاكية؛ على أنه عيان وعلى أنه صورة؛ على أنه شيء حقيقي وعلى أنه امتثال، ولا بد أن يرتبط كلا الطرفين الواحد بالآخر.

وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى تقرير أن النموذج والصورة كليهما من وضع الأنا، وضمنا بهذا اتفاقهما، وليس النموذج إذن كما يدعي التجريبيون.

وبعبارة غير دقيقة نستطيع أن نقول إن الشيء الخارجي هو من صنع الأنا، وتصوره من صنع الأنا، وبهذا إتفقا، وبهذا قررنا المثالية التامة.

الزمان ـ المكان

إن أساس العيان هو الأنا بوصفه قوة متخيلة، والمكان هو نتاج هذه القوة المتخيلة، فلما كان الأنا في عيانه يضيع؛ أو لا يتأمل في فعاليته المعاينة، فإن المكان لا يبدو له أنه نتاجه، بل يبدو أنه معطى له، إنه لا يستطيع أن يستنبط علامات المكان من نفسه، وإنما يعزو هذه الروابط إلى الأشياء نفسها، ولكن الأنا ليس مجرد كيان فحسب وإنما هو أيضاً تأمل في العيان. وفي هذا التأمل يكون الأنا حراً ويمكنه أن يتأمل في هذا الموضوع وفي العيان أيضاً. ويستوي إلى أين يتجه التأمل في تأمله، ويستوى أن يكون الموضوع أي موضوع كان، لأنه لا واحد منها بمرتبط بالضرورة بالمكان، ولهذا يستطيع الأنا أن يفصل عن أي مكان معين أي موضوع، أي يمكن إذن فصل المكان عن كل الموضوعات أي يمكن تصور المكان الحاوي. والأنا لا يستطيع أن يميز بين الموضوعات والعيانات إلا في المكان، ولكنه يستطيع تصور المكان خالياً من الموضوعات. وما يميز في المكان هو أمكنة يمكن فيها التمييز بين أمكنة، وهكذا نجد أن المكان يمكن تقسيمه إلى غير نهاية. وبالجملة فإن المكان يبدو أنه كرة مشتركة ممتدة متصلة منقسمة إلى غير نهاية فيها تستتبع الأشياء بعضها بعضاً.

أما عن الزمان فيقول فشته إنه سلسلة من النقط، يتوالى بعضها الواحدة بعد الأخرى توالياً ضرورياً.

فاتحاد الأنا واللا ـ أنا يتم في سلسلة من النقط، والعلاقة بين هذه النقط محدودة بدقة، فلو نظرنا في توالي نقط الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي يتوقف عليها الحاضر فنحن نسميها الماضي.

ولما كان الزمان ليس بشيء خارج الأنا، ولما كان الأنا نفسه لا يمضي ولا يفني، فإذن لا يوجد ماضٍ حقاً أبداً لأن وضع الماضي على أنه شيء حقيقي معناه وضع زمان مستقل عن الأنا، أي وضع شيء في ذاته. والسؤال هل لم يمض زمن؟ هو بعينه السؤال: هل يوجد شيء في ذاته أو لا يوجد؟

إن الماضي بالنسبة إلينا الزمان الذي مضى أي هو الزمان الذي نتصوره في الحاضر، أي أنه هو الزمان الذي نضعه ماضياً، ولا مناص من أن نضع زماناً على أنه ماض لأننا لا نستطيع بغير ذلك أن نضع زماناً على أنه حاضر، وإذن فالماضي ضروري لنا لأنه الشرط في الحاضر، والحاضر هو الشرط للوعي أو الشعور، فبدون الماضي ليس ثم حاضرٌ، وليس ثَمّ وعيٌ، والوعي لا يكون ممكناً إلّا بواسطة التأمل في فعاليتنا الحرة.

الأنا بوصفه فاعلية مُفَكِّرَة

١ ـ الذهن :Verstand إن الأنا عيان وتخيل، تخيل مبدع منتج، وبفضل الخيال المنتج يصبح العيان حقاً في الأنا، ويوضع من أجل الأنا، وبفضل العيان يتحقق الإحساس عند الأنا، وبفضل الإحساس يتحدد الأنا ويعود إلى نفسه أي يجد نفسه بوصفه الأنا، وبعبارة أخرى الأنا فعّاليَةٌ غير محدودة، ولهذا فإن الفعالية اللامحدود تساوي الأنا، إن الأنا إحساس، كذلك ينبغي أن يكون الإحساس مساوياً للأنا، والأنا عيان. لهذا ينبغي أن يكون العيان مساوياً للأنا، والأمر الأول هو مهمة الإحساس، والأمر الثاني هو مهمة العيان، والأمر الثالث هو مهمة الخيال.

وكذلك ينبغي أن يكون الخيال مساوياً للأنا، والخيال مثل العيان يمكن أن يستمر دون توقف عند انتاج محدد، فلو وضع مثل هذا الإنتاج ينبغي تحديد الفاعلية أي العيان والخيال، أو أن يثبت مضمونها .

وهذا التحديد يتم عن طريق التأمل، وهذا التأمل يقتضيه الأنا نفسه، لأن الفاعلية التي لا تتأمل ذاتها ليست أنا، فإذا كان ينبغي أن يكون الخيال = الأنا، فينبغي على الأنا أن يتأمل في فاعليته المصورة، وأن يحدِّد هذه الفاعلية هي أو نتاجها، وهذا التحديد هو تثبيت، والأنا يجعل أن نتاج الخيال يثبت، أي يجعله يقف، وبالتالي قابلاً للوقوف والاحتفاظ به، وفعل التثبيت وهذه القدرة على التوقيف هي الذهن.

ب ـ ملكة الحكم:

إن الأنا على شعور بهذه الامتثالات، وبأن هذه الامتثالات هي من نتاج فاعليته، وأنها موضوعات ناشئة عن تأمله الحر وما يفعله الأنا ينبغي عليه أن يتأمل فيه، وبوصفه تأملاً في الخيال وفي نتاجه فإنه يسمى باسم الذهن. لكن ماذا نقول عن تأمله في الذهن وفي الموضوعات الموجودة في الذهن ؟

إن تأمله حر، وهو لهذا يستطيع أن يتأمل في الموضوع المحددوأن لا يتأمل، يستطيع أن يتأمل في (أ) كما يستطيع أن يتأمل في (لا ـ أ)، إنه يُحلّق بين الإدراك وعدم الإدراك وهو بهذا الوصف فاعليةٌ غيرُ محدودة، ولا يمكن أن يتحدد إلاّ بفضله هو، وذلك بأن ترتبط حرية التأمل أو عدم التأمل بموضوعات محدودة، وعدم التأمل في موضوع محدَّد هو التجريد. وهكذا نجد أن الأنا فيما يتعلق بالامتثالات أو موضوعات العقل يقوم بالتأمل وبالتجريد فيربط علامات أو يفصل بينها، والربط أو الفصل معناه الحكم. وعلى هذا فإن الذهن وملكة الحكم يحدد كلاهما الآخر على التبادل.

جـ ـ العقل Vernunft:

إن الأنا بوصفه ملكة للحكم لديه الحرية أن يوجه تأمله إلى موضوع معين أو لا يوجه. ويستطيع أن يتجرد عن موضوع معين، ويستطيع أن يجرد من هذا الموضوع المعين، أي أن قدرته على التجريد قدرة مطلقة. إن الأنا، كما قلنا، ملكة للحكم. وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه يتأمل في قدرته على الحكم فإنه لا يتوجه إلى موضوع معين، بل يتجرد عن كل موضوع، ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد. ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع، وأن يتبين أنه لا موضوع ينتسب إليه وكأنه لا ينفصل عنه، أي أنه بهذا يكون على شعور بماهيته الأصلية المحضة. والأنا في هذه الذاتية الخالصة غير المشروطة هو العقل. والشعور بالذات؛ وكلما قويت هذه المقدرة، كانت قدرتها على الإدراك أكبر، وكان تحرر الأنا من الموضوعات أكثر، وزاد بذلك امتلاء الشعور الذاتي بما هو خالص.

ويستطيع الإنسان أن يتبين نمو حرية الشعور بالذات ابتداءً من الطفل الذي يغادر مهده لأول مرة، حتى الفيلسوف الشعبي الذي لا يزال يتمسك بالصور المادية للأشياء ويتساءل عن مكان النفس، حتى نصل تدريجياً إلى مذهب العلم الذي هو ـ في نظر فشته ـ أوج الفلسفة.

نشرات مؤلفاته

Texts

- Sämmtliche Werke, edited by I.H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845- 6.
- Nachgelassene Werke, edited by I.H. Fichte. 4 vols. Bonn, 1834- 5.
- Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
- Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
- Die Schriften zu J.G. Frichte's Atheismus- streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
- Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus- streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.

مراجع

- Adamson, R. Fichte. Edinburg and London, 1881.
- Bergmann, E. Fichte der Erzieher. Leipzig, 1928 (2 nd edition).
- Engelbrecht, H.C.J.G. Frichte: A study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism. New York, 1933.

- Fischer, K. Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914 (4 th edition).
- Gogarten, F. Fichte als religiöser Denker. Jena, 1914.
- Gueroult, M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. 2 vols. Paris, 1930.
- Heimsoeth, H. Fichte. Munich, 1923.
- Hirsch, E. Fichtes Religionsphilosphie. Göttingen, 1914. Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
- Léon, X. La philosophie de Fichte. Paris 1902. Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922- 7.
- Pareyson, L. Fichte. Turin, 1950.
- Rickert, H. Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin, 1899.
- Ritzel, W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1956.
- Stine, R. W. The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte. Philadelphia, 1945 (dissertation).
- Thompson, A.B. The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge. Boston, 1896.
- Turnbull, G.H. The Educational Theory of Fichte. London, 1926.
- Wallner, F. Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
- Wundt, M. Fichte. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

الفلسفة الأولى

F. philosophie premiére

أطلق أرسطو هذا اللفظ على الفلسفة الباحثة في الموجود بما هو موجود ، وسمّاها أيضاً « اللاهوت »، وذلك تمييزاً لها من الفزياء (الفلسفة الثانية) ومن الرياضيات (راجع « السماع الطبيعي » م١ ف٩ ص١٩١ أ٣٦ ؛ « ما بعد الطبيعة » م٦ ف١ ص١٠٢٦ أ١٦، الخ). وهي ما أصبح يعرف باسم ما بعد الطبيعة .

وأطلق بيكون (De Augm. Scient. II,1) هذا اللفظ على « العلم الكلي » الذي هو بمثابة الشجرة التي تتفرع منها العلوم الجزئية ، وموضوعها هو المبادىء المشتركة بين العلوم: وعند هوبز (De Corpore) يطلق اللفظ بمعنى قريب مما نجده عند بيكون .

فلسفة التاريخ

Philosophie de l'histoire (F.), Geschichts philophie (G.), Philosophy of History (E.)

موضوع فلسفة التاريخ هو البحث في المسائل الرئيسية التالية :

١ ـ ما معنى التاريخ ؟
٢ ـ هل لأحداث التاريخ عِلّية ؟ وهل تحكمها قوانين ؟
٣ ـ هل للتاريخ اتجاه ؟ وما هو هذا الاتجاه ؟

١ ـ وفيما يتصل بالمسألة الأولى علينا أن نفرق بين التاريخ Geschichte أي توالي أحداث العالم على مرّ الزمان، وبين علم التاريخ Historie الذي يصف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين.

أما الصفة: تاريخي historique, geschichtlich فتدل في اللغة العادية والعلمية على معان متباينة، إذ تدل على ما هو: نسبي أو مشروط، كما تدل على ما هو عيني Concret وعلى ما هو شرعي أو مشروع légitime (في العبارة: حقوق تاريخية، مثلاً)، وعلى ما هو موضوعي objectif، وغير ذلك. وتطلق هذه الصفة على: النظريات، التجارب، الأعمال، الأحداث، المواقف، إلخ.

ويفترض التاريخ استمراراً واتصالاً في التطور، بحيث يكون الماضي داخلاً في تكوين الحاضر والمستقبل؛ وينقسم التاريخ إلى تاريخ عام للعالم، أو تاريخ خاص ببلد أو أمة أو منطقة أو فترة من فترات الزمان. لكن أيّاً كان الأمر، فالتاريخ ينظر إليه أساساً على أنه يؤلّف وحدة.

ومن هنا قام السؤال: هل لهذه الوحدة معنى ؟

وهنا نلتقي أولاً بمعنى التاريخ عند المفكرين المسيحيين، وأولهم القديس أوغسطين الذي تصور التاريخ الإنساني كله على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة: وأهم قسمات

هذه الخطة هي: خلق العالم، خطيئة آدام، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب. وهذه القسمات تعطي للتاريخ معنى إلهياً عالياً. فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص. وقد سادت هذه النظرة مفكري العصور الوسطى، وقال بها أيضاً بوسويه في القرن السابع عشر في كتابه «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١).

لكن جاء عصر النهضة الأوروبية (القرن السادس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) فثار على هذه النظرة اللاهوتية، فقال رجال هذين العصرين إن موضوع التاريخ ليس الله العالي على الكون والذي يدبرّ بعناية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: المجتمع بنظمه وقوانينه كما صنعها الإنسان. لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معيّنة، شارك في ايجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى. فنجد مكيافلّي يستنبط من التاريخ الروماني كما كتبه ليفيوس ثوابت معيّنة تتجلى في الموقف التاريخي آنذاك. وقد شبه هذه الثوابت بقوانين الطبيعة؛ فكما أن قوانين الطبيعة تتكرر آثارها بانتظام، فكذلك تتكرر المواقف التاريخية وآثارها بانتظام.

وجاء فولتير في كتابه «بحث في أخلاق الأمم وروحها» (سنة ١٧٥٦) فثار على النظرة اللاهوتية، خصوصاً كما تمثلت في كتاب بوسويه: «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١). فقال فولتير إن مهمة المؤرخ أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كُلاً يـؤلف وحدة، وأن يتساءل عن معنى التاريخ. لكن اللجوء إلى الوحي لا يؤدي إلى نظرة في شمول التاريخ، لأنه يقتصر على اتباع دين واحد، كما لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقوّم من أفعال الناس ومساعيهم، ومن تقدم الحضارة. لقد اقتصر بوسويه وأمثاله على تاريخ الأمم المسيحية، أما فولتير فقد شمل في نظرته إلى التاريخ: الصين التي اعتبرها قمة في الأخلاق الإنسانية والحضارة العقلية، وإيران والهند والعرب، وميّز تمييزاً حاداً بين هذه الشعوب وبين الشعب اليهودي ومسيحية العصور الوسطى. ورأى في الأديان القطعية عراقيل في سبيل حرية العقل الإنساني، كما رأى في التعصب المتولد عن هذه الأديان قوة مضادة للتقدم.

وفكرة التقدم صارت هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير: إذ رأوا أن التقدم هو القانون الباطن والمعنى الجوهري لتاريخ العالم، لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعوه إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق، وفي إصلاح القوانين، وفي انتشار التجارة والصناعة. لكن ليس معنى هذا أن مسار التاريخ العالمي خط مستقيم متصل من التقدم، بل وجدت عصور مظلمة انتشرت فيها الخرافات، وعمّ القهر والاستبداد والفساد، وصارت فيها الأخلاق أكثر وحشية وضراوة. لكن هذه فترات عابرة؛ أما بالنظرة الكلية إلى تاريخ الإنسانية، في مجموعه، فإنه يُشاهد تقدم مستمر: من الوحشية إلى الحضارة، ومن الإظلام إلى التنوير؛ وفي «العصور السعيدة» للتاريخ تلألأ نور التقدم. وهكذا نُظِر إلى التاريخ العالمي على أنه سير متواصل في سبيل التقدم بقيادة العقل الإنساني.

وصارت هذه النظرة ليس فقط نظرة المؤرخين في عصر التنوير وما تلاه، بل وأيضاً فكرة سائدة في أذهان المثقفين بوجه عام. وصارت نقطة انطلاق للمعايير الأخلاقية، وللمساعي الحضارية، وللأهداف السياسية. إذ نجد هذه الفكرة، فكرة التقدم المستمر للإنسان واضحة في مقالات تورجو Turgot (١٧٥٠) وهو في شبابه وفي «تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٦٤) لاسحق ازلين Iselin ،وفي « مجمل لوحة تاريخية لتقدمات العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٤) تأليف كوندورسيه Condorcet.

وسواء اتخذ هذا التقدم بوصفه بدءًا للتنظيم صورة طبيعية وتمجيداً للنوازع الطبيعية، أو اتخذ صورة عقلية على أساس أنه نموّ للعقل على مدى الزمان أو توكيد العقل لذاته خلال الزمان، فإن النظرات المختلفة في فلسفة التاريخ في عصر التنوير وما تلاه مباشرة تتوافق فيما بينها مع هذه الفكرة وهي أن التاريخ العالمي هو التحقيق الكلي المتقدم دائماً للحضارة العقلية. وصار موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين هو تحقيق الخلاص.

وفي الفترة التالية المباشرة لنزعة التنوير نجد تعميقاً وتعديلاً لفكرة التقدم العقلي وتحقيق العقل لنفسه هذه. فأصبح ينظر إلى تطور العقل على أنه يجري وفقاً لمبادىء العلم والوعي بوجه عام. وبهذا تحول التقدم والتطور إلى أشكال من التأمل الفكري. وهذا يظهر عند فشته Fichté في مذهبه في الدولة وفي القانون ،كما نجده في فلسفة التاريخ وفلسفة القانون

عند هيجل. وصار الأساس التنظيمي لهذه التأملات منطقاً متعالياً ومذهباً في العلم، أي منطقاً ديالكتيكياً نظرياً. والفكرة الموجّهة في هذه التأملات هي الهوية بين الذات (العقل الإنساني) وبين الموضوع (العالم)؛ وهي بدورها أدّت إلى إزالة التفرقة بين الفعل والتأمل العقلي.

وقد أنتجت هذه النظرة إلى التاريخ نتائج عملية إذ هي تهيّىء إمكان تحديد خطط للمستقبل ووضع أهدافٍ للمجتمعات والنظم، وخصوصاً تعطي مضمونات للحركات الثورية وتبريرات لقيامها بوصفها وسائل ناجحة في تحقيق التقدم. ورسخ الاعتقاد بفضل هذه النظرة في فلسفة التاريخ، بأن للحاضر، في مجرى التاريخ العالمي، دوراً بارزاً، هو أن مهمته هي دفع عجلة التقدم بعد أن صار الإنسان واعياً بالأهداف. وتأكدت هذه الفكرة في عصر الثورات البورجوازية. وأصبح ينظر إلى الحاضر على أنه «الأزمة» الكبرى، التي ينبغي فيها تصفية النظم التقليدية والقوى المتوارثة القديمة، ابتغاء تمكين المستقبل من البزوغ. وهذا ما نجده في كتابات كلود هنري دي سان سيمون، ثم في كتابات وتحركات كارل ماركس وأتباعه. لكن بينما كانت فكرة التقدم في عصر التنوير تعني تقدم الإنسانية عقلياً وروحياً وأخلاقياً، صار التقدم عند كارل ماركس وأتباعه يعني التقدم الاقتصادي المادي، وخصوصاً الثورة الصناعية. وارتبط عندهم تحرير الإنسان والمجتمع بتقدم وسائل الانتاج الصناعي. وهكذا لا تزال فكرة التقدم أساساً لفلسفة التاريخ، مع اختلاف المضمون الذي يعطى للتقدم. وهكذا صارت فلسفة التاريخ سلاحاً أيديولوجياً في الحروب الأهلية في داخل الدول، وبين المعسكرات الدولية المختلفة، بعضها وبعض.

لكنه في مقابل فكرة التقدم هذه وجد في القرن الثامن عشر نفسه، وفي القرن التاسع عشر فكرة مضادة، بدأ في إبرازها جان جاك روسو في كتابه: «مقال في الفنون والعلوم» (سنة ١٧٥٠) ثم في كتابه: «مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس» (سنة ١٧٥٤). فمن رأي روسو أن تقدم العلوم والفنون لم يؤدّ إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها، ولم يؤد تقدم نُظُم الملكية والقانون إلى الحرية والإخاء، بل أدى إلى المزيد من التفاوت والقهر بين الناس. وهكذا اتخذ التاريخ طريقاً زائفاً منذ أن ترك الإنسان حال الطبيعة التي كان عليها واتخذ طريق المدنية. لكن روسو كان مع ذلك يؤمن بإمكان تحقيق الإنسان للكمال وترتيب أموره في هذه الدنيا على النحو السليم. وفي كتاباته التربوية («إميل») والسياسية («العقد الاجتماعي» إلخ) بيّن روسو كيف يكون التقدم الإنساني سلمياً وحقيقياً.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين على وجه التخصص، ازدادت المعارضة لفكرة التقدم كلما صارت العملية الصناعية هي مضمون فلسفة التاريخ وأصبحت أيديولوجية في الصراع بين الطبقات. واتخذ هؤلاء المعارضون من الأزمات العديدة التي وقعت في القرن العشرين دلائل على صواب رأيهم فأنكروا أن تكون ألوان التطورات الجارية في العالم: سواء زيادة القدرة التكنولوجية، أو زيادة التحرر والديمقراطية، أو التغيرات الثورية في أحوال المِلْكية - دلائل على التقدم الحقيقي، بل أكدّوا أنها ستؤدي إلى الفوضى والمزيد من العبودية والقهر والدكتاتورية الشمولية خصوصاً في المجتمعات الجماهيرية. وهذه النظرة المضادة نجدها أولاً عند جوزف دي مستر de Maistre الذي هاجم هجوماً حادّاً مبادىء الثورة الفرنسية وما زعمته من تحقيق للتقدم بفضلها. وهاجم ثورة سنة ١٨٤٨ دونوسو كورتيس Donoso Cortés المفكر السياسي الأسباني. وطوال القرن التاسع عشر قام مفكرون عديدون، لم يكونوا من ذوي النظرات الرجعية أو اللاهوتية، بمهاجمة فكرة التقدم المبني على نمو الصناعة والتكنولوجيا، وعدوه انحطاطاً وسقوطاً للإنسان. ونذكر من هؤلاء يعقوب بوركهردت Jocob Burckhardt مؤرخ الحضارة المشهور.

ونعود إلى أنصار فكرة التقدم فنقول إن تصوراتهم لمعنى التقدم وللعوامل الفعّالة فيه ولأدوار مختلف الشعوب في تحقيقه - هي تصورات متفاوتة.

إذ نجد أولاً هردر Johann Gottfried Herder في كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» (١٧٩١-١٨٧٤) يرى أن التاريخ العام بوصفه كُلًّا له هدف وهو: التحقيق الكامل للإنسانية. لكن الشعوب، والحضارات، والعصور ليست مجرد معالم على طريق التقدم، بل هي في الوقت نفسه أشكال للإنسانية لها قيمُها الذاتية، حتى الأولية منها: فإن قيمتها الذاتية تقوم في قربها من الطبيعة، وسذاجتها وقوتها الخلاقة المستمرة في الخلق؛ إنها بمثابة الطفولة ومطلع الشباب للإنسانية في سيرها نحو النضوج. ولهذا استعمل تشبيه «الحياة» بدلاً من فكرة التقدم المجردة. وقال إن الشرق

القديم، والعصر اليوناني والروماني، والعصر الوسيط المسيحي، والعصر الحديث تمثل أطوار حياة الإنسانية في تاريخها حتى عصره.

ثم جاء جوفني باتستا فيكو Giovanni Battista Vico في كتابه «مبادىء علم جديدٍ يدور حول الطبيعة المشتركة للأمم» (سنة ١٧٢٥) فقرر أن للشعوب طبيعة مشتركة، وأن تاريخ العالم هو تطور الإنسانية نحو العقل. لكن القوى الخلاقة للطبيعة الإنسانية ومعونة العناية الإلهية يحققان أشكالاً للحياة وأعمالاً حضارية ذوات قيمة ذاتية على كل درجات التطوير، حتى في التاريخ السحيق للشعوب. ويقول فيكو إن كل شعب يمرّ بثلاث مراحل هي: المرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة الإنسانية ـ وهذا هو «التاريخ المثالي الأبدي للشعوب». وفي كل حالة يُنتهَى إلى «بربرية المدنية» لكن في هذه المرحلة نفسها ـ مرحلة بربرية المدنية ـ يبدأ العَود ricorso، أي تبدأ حلقة جديدة في تاريخ الإنسانية.

ومن ثم شغلت مسألة: على أي نحوٍ يسير تقدم التاريخ؟ـ أذهان الفلاسفة، وخصوصاً فلاسفة المثالية الألمانية: فشته، هيجل، شلنج. وصارت على أيديهم فلسفة التاريخ جزءاً رئيسياً من أجزاء الفلسفة، أما فشته في كتابه «الملامح الرئيسية للعصر الحاضر» (سنة ١٨٠٦) فيفسّر تاريخ الإنسانية على أنه تطور ديالكتيكي ذو خمس درجات تبدأ من حالة البراءة الأولى الغريزية، وتمر من خلال سلبية «الخطيئة الكاملة» حتى تصل إلى الحضارة العقلية الواعية.

وهيجل في كتابيه «ظاهريات العقل» (سنة ١٨٠٦) و«محاضرات في فلسفة التاريخ» (نشر بعد وفاته) أقام فلسفة كاملة في التاريخ على أساس الديالكتيك، فقد نظر إلى التاريخ على أنه المَعرض الذي يفضّ فيه العقل عن مضمونه على مدى الزمان. ولما كانت ماهية العقل هي الحرية، فإن التاريخ هو التقدم في الشعور (أو الوعي) بالحرية. وهذا التقدم يحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية ولكل شعب منها صورة للحرية تتلاءم مع عصر معين. والتاريخ هو في كل لحظة حقيقة واقعية مليئة بالقيمة، ولكنه رغم ذلك انتقال. ومعناه لا يتحقق إلا بالعملية الديالكتيكية كلها على مدى الزمان.

لكن الهيجليين في الجيل التالي رفضوا نظرة هيجل هذه وقالوا إن التاريخ الذي وضع هيجل فلسفته هذه ليس عملية إنسانية، بل إلهية، وموضوعه ليس الإنسان، بل روح العالم أو الـ Idee (بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند هيجل). فانبثقت عن هذا الجيل الثاني فكرة المادية التاريخية التي ترى أن الإنســان وهي تقصد به الإنسان المتحرر بظروف العمل في مجتمعه ـ هو موضوع التاريخ. وأوضاع الانتاج المحددة بالوسائل التكنولوجية هي بالنسبة للإنسان الوقائع التاريخية الأولية، وتناقضاتها الداخلية هي التي تعين الديالكتيك الواقعي الذي يدفع مسيرة التاريخ. ولما كان التاريخ ـ في زعمهم ـ قد كان حتى الآن ومنذ نشوء الكلية الفردية مجالاً للنظم الاستغلالية والاستعبادية، فإنه تاريخ عبودية الإنسان ومغايرته. وإفقار البروليتاريا في النظام الرأسمالي يمثل أدنى درجات سقوطه، بينما الثورة البروليتارية الناشئة هي نقطة التحول إلى تاريخ الحرية!

٢ ـ والمسألة الثانية في فلسفة التاريخ هي البحث في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية التي تسجل في علم التاريخ.

وقد بدأ الاهتمام بهذا اللون من البحث كرد فعل ضد النزعة (التي كانت منتشرة في عصر التنوير) التي أرادت أن تجعل التاريخ كسائر العلوم الطبيعية، بدعوى أن العلوم الطبيعية هي النموذج لكل معرفة بالمعنى الحقيقي. . ومن أبرز من قالوا بهذه الدعوى في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، وكذلك قال بها في القرن التاسع عشر العديد من المؤرخين والفلاسفة من ذوي النزعة الوضعية.

لكن في نهاية القرن التاسع عشر ظهر فلاسفة ينكرون هذه الدعوى، ومن أبرزهم جورج زمّل وهينرش ركرت Rickert، ثم خصوصاً فلهلم دلتاي في المانيا، وبندتو كروتشه في ايطاليا.

أدرك هؤلاء أن أهداف المؤرخ تختلف تماماً عن أهداف العالم الطبيعي. ذلك أن المؤرخين لا يُعنون باكتشاف القوانين الكلية أو اكتشاف نظريات يمكن منها التنبؤ وتصلح مرشداً للإنسان في العمل أو في الصناعة، بل مهمة المؤرخ الأولى هي تحديد ما حدث في الماضي، ولماذا حدث. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة التركيز على الأحداث الجزئية وخصائصها الفردية الوحيدة غير القابلة لأن تتكرر أبداً. أما تصورات العلم الطبيعي ـ ويصفها كروتشه بأنها تصورات كاذبة ـ فإنها ترمي إلى هدف مختلف تماماً؛ إن ميدان تطبيقها الحقيقي هو ميدان

ما هو كلي وثابت، ولهذا لا يمكن أن تقوم بدور في علم التاريخ لأن المؤرخ لا يعنى بالظواهر بوصفها نماذج لحقائق عامة؛ وفي اللحظة التي تعدّ فيها الوقائع التاريخية قوانين، يزول التاريخ.

كذلك ميّز دلتاي وكروتشه بين موضوع العلم الطبيعي وموضوع التاريخ فقالا إن الأول موضوعه الطبيعة، والثاني موضوعه العقل (أو الروح). فمن المستحيل أن ننظر إلى أفعال الفاعلين في التاريخ على أنها مجرد أفعال سلوك قابلة للملاحظة ويمكن ردّها (أو تفسيرها) إلى عوامل فزيائية محضة. وينتج عن هذا أن مبادىء المعرفة والفهم المناسبة للتاريخ لا يمكن أن تكون تلك التي يفترضها التفسير العلمي للعالم. إن من المهم أن يكون المؤرخ قادراً على أن يفهم «من الداخل» الأسباب والأغراض والانفعالات التي عملت في نفوس الأشخاص الذين يدرس أفعالهم.

وتوسّع في هذا المعنى وتعمّق كل من فندلبند («التاريخ والعلم الطبيعي» سنة ١٨٩٤) وهينرش ركرت («حدود تكوين التصورات العلمية الطبيعية»، سنة ١٨٩٦ - سنة ١٩٠٢) وأرنست تريلتش Trœltsch («النزعة التاريخية ومشاكلها» جـ١ سنة ١٩٢٢).

وجاء كولنجوود فدعا إلى فهم كلمة «علة» cause في التاريخ بمعنى يختلف تماماً عما يقصد بها في العلوم الطبيعية. فلفهم العلة في حدوث واقعة في التاريخ لا يجوز أن ندرجها تحت قوانين علمية أو تعميمات تجريبية؛ بل علينا أن نوضح «جانبها الباطن» its inner side، أي أن نكشف عن الأفكار التي تبيّن أن ما حدث كان استجابة كائن عاقل ووجه بموقف يحتاج إلى حلّ عملي.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن تفسير أحداث التاريخ، وهل يمكن أن يكون ذلك على أساس وجود قوانين عامة مشابهة لتلك التي يستنبطها علماء الطبيعة. لكن يحول دون ذلك أن الحادث التاريخي هو بطبعه أمر مفرد نسيج وحده، لا يتكرر هو نفسه أبداً، بينما الظواهر الطبيعية تتكرر هي نفسها. فكيف يمكن التحدث عن قانون عام لحوادث هي بطبعها وحيدة مفردة؟! وحتى لو وصفنا الحدث التاريخي بوصف عام، فإن ذلك ليس من التفسير في شيء: فأن نقول إن هذه «ثورة سياسية» أو أن هذه «حرب توسعية» لا يقدم تفسيراً.

وأهم من هذا أن العلية في الطبيعة تقضي بأنه إذا توافرت مقدمات معلومة حدثت عنها بالضرورة نتائج معلومة. لكن هذا ليس هو ما يحدث في التاريخ. فقد تكون المقدمات متشابهة، لكن لا تحدث نفس النتائج: فيكون هناك حاكم مستبد، لكن لا تقوم ثورة بالضرورة. وقد يكون هناك رخاء اقتصادي، ومع ذلك يحدث انقلاب أو تمرد. والسبب في هذا أن العامل في الأحداث التاريخية أساساً هو الإنسان، والإنسان حرٌّ متقلب الرأي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بسلوكه.

٣ - وأما فيما يتصل بالمسألة الثالثة والأخيرة وهي: هل للتاريخ اتجاه؟ فقد رأينا في المسألة الأولى بعض الإجابات عنها: النظرة اللاهوتية التي ترى أن التاريخ هو تاريخ خلاص الإنسان من لدن خطيئة آدام حتى يوم الحساب الأخير، ونظرة عصر التنوير القائلة بالتقدم المستمر للعقل الإنساني.

لكننا نجد في القرن العشرين اتجاهاً مضاداً، يصرف النظر عن البحث في اتجاه التاريخ إلى البحث في تركيب التاريخ، وأصبحت فلسفة التاريخ «نظرية في الوجود التاريخي» وفي الحدوث Geschem. وبهذا تحول الاهتمام إلى التركيب الأساسي للصور التاريخية وإلى أنماط المجرى التاريخي أو «الظواهر الأولية» Urphänomene كما سمّاها يعقوب بوركهرت. هذا مع استمرار الوعي بكون الأحداث التاريخية وحيدة عابرة.

وأسهم في تكوين هذه النظرة إلى التاريخ الكشف عن آلاف السنين السابقة على التاريخ، وعن الحضارات غير الأوربية. وبينما كانت فلسفة التاريخ الكلاسيكية تقتصر في نظرها على الشرق القديم (مصر، بابل وآشور، إيران، الهند) والعصر اليوناني والروماني، والحضارات الأوروبية، اتسع النظر إلى حضارات أخرى وأماكن أخرى في العالم وشمل تاريخ العالم كله وتجلى ذلك فيما سماه أوزفلد اشپنجلر باسم «مورفولوجيا تاريخ العالم»، وفي «الدراسة المقارنة للحضارات» التي قام بها أرنولد توينبي والفكرة الرئيسية في هذه النظرة هي أن ظاهرة «الحضارة العليا» وجدت منذ بداية التاريخ حتى الآن، وأنه في جميع الأحوال ساد نفس قانون توالي الحضارة. وأصبح ينظر إلى التاريخ العالمي على أنه مؤلف من وحدات - أو حضارات، أو دوائر حضارية؛ لكن البعض مثل اشپنجلر أنكر أن تكون بين هذه الوحدات وحدة، وقال إن كل حضارة مستقلة عن سائر الحضارات تمام الاستقلال، ونعت التعبير: «التاريخ العالمي» بأنه خرافة. واقتصر توينبي على بيان أنساب

Filiations فردية بين بعض هذه الحضارات وبعض. بيد أن كارل يسبرز قال بنوع من الوحدة حين تحدث عما سماه باسم «الزمان المحوري» Achsenzeit، وهو الفترة حوالى سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، التي فيها بذرت بذور الأديان العليا في كل العالم من الصين حتى العالم اليوناني. ومن «الموجات الكبرى» الشبيهة بهذه الفترات المحورية نذكر: انتقال الإنسان من الوجود الرحّال إلى الوجود المستقر، ميلاد الحضارات العليا على أساس أنظمة واسعة المدى في المكان ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد - بزوغ المدنية الصناعية التي تتجه نحو وضع الأرض كلها في وحدة ذات مجال متوتر.

وعلى شبيه هذه الصورة قدّم ألفرد فيبر Weber علم اجتماع حضاري يقوم على أساس النظر إلى تاريخ العالم على أنه مؤلف من «عصور كبرى»، وذلك في كتابه: «تاريخ الحضارة بوصفه علم اجتماع حضاري» (سنة ١٩٣٥).

مراجع

راجع كتابينا: (١) «مدخل جديد إلى الفلسفة»، الملحق: «أحدث النظريات في فلسفة التاريخ»، الكويت، ط١ سنة ١٩٧٥، ط٢ سنة ١٩٧٩.

(٢) «النقد التاريخي»، ط١ القاهرة سنة ١٩٦٣؛ ط٣، الكويت سنة ١٩٧٨.

- Robert Flint: History of the Philosophy of History. Edinburg and London, 1874.
- Georg Simmel. Die Probleme der Gerchichtsphilosophie. Leipzig, 1892.
- Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Stuttgart, 1905.
- Karl Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg in Breisgau und Berlin, 1905.
- Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, 12 Bde. Leipzig und Berlin, 1914- 36; neue Ausgabe Stuttgart und Göttingen 1957- 1960.
- Georg Mehlis: Lehrbuch der Geschtichts philosophie. Berlin, 1915.
- Erich Rothacker: Emleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920.
- Haering, Theodor: Die Struktur der Weltgeschichte. Tübingen, 1922.
- Fritz Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931.
- Johannes Thyssen: Geschichte der Geschichts philosophie. Berlin, 1936.
- Karl Jaspers: Vom Ursprung and Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
- Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilgeschichte. Stuttgart, 1950.
- Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Heidelberg, 1959.
- Raymond Aron: Introduction à la philosphie de l'histoire. Paris, 1938.
- Cairns, Grace E.: Philosophy of History: Meeting of East and West in Cycle- pattern Theories of History. New York, 1962.
- Carr, Edward H.: What is History? New York, 1961.
- Collingwood: The Idea of History. Oxford, 1946.
- Croce, Benedetto: Teoria e storia della storiografia. Bari, 1917.
- Dauto, Arthur C.: Analytical philosophy of History. Cambridge, 1965.
- Dray, William: Laws and Explantion in History. Oxford, 1957.
- Gardiner, Patrick: The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1952.
- Kahler, Erich: Meaning of History. New York, 1964.

الفلسفة التحليلية

Analytical philosophy

يقصد بهذا اللفظ شكلان من أشكال النزعة التجريبية المعاصرة هما: تجريبية أكسفورد، التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية، والوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة التي تهتم أساساً بتحليل اللغة العلمية.

وقد قامت تجريبية أكسفورد تحت تأثير فتجنشتين (كما يتجلى في كتابه «أبحاث فلسفية»، لا كما يبدو في «الرسالة المنطقية الفلسفية» Tractatus) الذي جعل الغرض من

الفلسفة «إيضاح الفكر» وزعم أنه ليس للفلسفة موضوع خاص، وإنما مهمتها هي أن تحقق في كل علم - رياضيات، منطق، ميتافيزيقا، أخلاق - هل استعملت اللغة ورموزها استعمالاً صحيحاً.

فلسفة السياسة

Philosophie politique

عني الفلاسفة بالسياسة، أعني بوضع نظرية في سياسة المدينة أو الدولة، ولا نكاد نجد فيلسوفاً واحداً ذا شأن إلا وتأمل في الدولة وسياستها. فأفلاطون خصّص غالبية محاوراته للسياسة (خصوصاً محاورات: «السياسة»، «السياسي»، «النواميس» إلخ) وأرسطو خصّ السياسة بعدة مؤلفات منها كتاب «السياسة» ثم دساتير المدن اليونانية، وقد وصلنا منها «دستور الأثينيين». والفارابي في كتابه الرئيسي في الفلسفة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» قد مزج بين السياسة والفلسفة العامة. وتوما الأكويني كرّس للسياسة فصولاً عديدة في «الخلاصة اللاهوتية». واسبينوزا وضع «رسالة لاهوتية سياسية». وكنت تعرّض للسياسة في كتابه «نحو سلام دائم» وفي مواضع متناثرة من كتبه الأخلاقية. وهيجل تناول السياسة في كتابه «فلسفة القانون» حيث عرض رأيه في النظام الاجتماعي والسياسي، وهو بمثابة تطبيق للعلم المطلق الذي عرضه في كتابه «علم المنطق».

والمبادىء السياسية التي وضعها هؤلاء قد استنبطوها من مبادئهم النظرية الفلسفية: فمبادىء الحكم العادل أو التنظيم المناسب للجماعة مستنبطة، على نحو متفاوت في الدقة والإحكام، من آرائهم في الوجود، أو في الله، أو في الفرد، أو في الصيرورة.

لكن علم السياسة استقل بنفسه، إلى جانب الفلسفة، عند نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. إذ حاول مارسيل البادوفاني (١٢٧٥ - ١٣٤٣) في كتابه «المدافع عن السلام» (سنة ١٣٢٤) تحديد النظم والمبادىء التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية. وجاء مكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧) في كتابه « الأمير» (١٥١٣) فدرس السلطة القادرة علي تأسيس الدولة والمحافظة عليها ضد النزاعات الداخلية والأعداء الخارجيين. وجاء جان بودان J. Bodin (١٥٢٠ - ١٥٩٦) في كتابه عن «الجمهورية» (في ست مقالات، سنة ١٥٧٦) فوضع قواعد السياسة.

لكن لو شئنا أن نحدّد بالدقة تاريخ وضع نظرية سياسية فلسفية في العصر الحديث، فعلينا أن نذكر سنة ١٦٥١، وهي تاريخ نشر كتاب «لوایاثان» لتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وفيه بيّن - وهو الفيلسوف المادي القائل بالنزعة الآلية - الرغبات التي توجه سلوك الإنسان في الدولة. وقد وجد أن الإنسان يريغ إلى تحقيق كل رغباته. لكنه وهو في المجتمع، يصطدم بالآخرين. وتلك هي حال الطبيعة، وفيها يحارب كل إنسان سائر الناس. لكن هذا موقف غير محتمل، لأن الإنسان يخاف من الموت. فلكي يضمن البقاء في قيد الحياة، ولكي يعيش في أمان، كان عليه أن يحتال لذلك، وهذه الحيلة هي الدول ذات السيادة، التي تملك السلطان المطلق لإصدار القرارات وتنفيذها على الجميع، وعلى هؤلاء أن يتنازلوا للدولة عن حريتهم الطبيعية.

وهكذا وضع هوبز المسائل السياسية الرئيسية: الدولة وسيادتها، سلطة الحكومة، العلاقة بين الحاكم والمحكومين، السلطات المنظمة للمجتمع، إلخ. ومن بعده جاء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فتناول النظام النيابي والحكومة الممثلة للشعب ودعا إلى الليبرالية. وتلاه جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) في كتابه «العقد الاجتماعي» وكتاب «مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين الناس».

وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظريتان في الدولة: إحداهما نظرية الدولة - الأمة، والأخرى الدولة العلمية. والأولى وضعها هيجل، والثانية وضعها كارل ماركس.

فقد أصدر هيجل في سنة ١٨٢١ كتابه «مبادىء فلسفة الحق (أو القانون)». وقد بينّ فيه أن المجتمع إنما يقوم على أساس الأسرة و الملكية الخاصة؛ والمجتمع هو أيضاً تنظيم اقتصادي يتعاون فيه نظام الحاجات مع نظام العمل ابتغاء تكوين شمول ديناميكي منتج للثروات. وهذه الديناميكية تنجم عن هذه الواقعة وهي أن هذا الشمول يتخلله، بطبعه، تناقضات قائمة بين الأفراد، وقائمة بين الجماعات الاجتماعية المهنية، وقائمة بين الأغنياء والفقراء. وهذه التناقضات الضرورية يمكن أن تضر بوحدة المجتمع. ومن هنا كان من الضروري أن يتدخل مبدأ يعترف له بالسلطان الكامل تكون وظيفته هي اتخاذ القرارات التي تنظم - عقلياً وبطريقة ملائمة - بنية المجتمع وديناميكيته: وتلك هي الدولة. إن الدولة هي العقل

وهو يفعل، وهي بحكم ماهيتها: ذات سيادة؛ وتتجسد في حاكم؛ وهذا الحاكم يصدر قوانين تخضع لها ممارسته هو نفسه للحكم؛ ويتولى موظفون يعينون بحسب كفايتهم إدارة الدولة على نحوٍ يتم معه التوفيق بين مصالح المجموع ومصالح الأفراد الجزئية.

ويلاحظ هيجل أن الدول في الوضع الراهن متعددة ومتنافسة فيما بينها. وهذا التباين يتضمن أن الدولة لم تبلغ بعد نضوجها التام. إن محرك التغير في الإنسانية هو الحرب، التي تمكن من ولادة العقل، على نحو درامي. وبواسطة المنازعات الدولية تنشأ دول أكبر وأوسع، وفي خاتمة المطاف تنشأ الدولة العالمية، التي هي غاية التاريخ، فإذا ما نشأت أصبحت الشفافية ممكنة ووصل الإنسان إلى الكُلّي.

لكن منذ سنة ١٨٤٣ قام فيلسوف شاب، هو كارل ماركس، وكان متأثراً بالهيجلية من البداية، لكنه سرعان ما انقلب على نظرية هيجل في الدولة وأخضعها لنقد حاد. فقال إن من الغلط تصور الحاكم متجسّداً للسيادة وتصور الموظفين غائبين عن التنظيم الاقتصادي، منذ أن تقلدوا وظائفهم إذ الواقع ـ هكذا يقول ماركس ـ هو أن لهؤلاء الموظفين مصالحهم الشخصية الخاصة؛ ومن الوهم الظن أنهم مجرد حملة لقرارات عقلية معقولة. ومن ناحية أخرى نقدّ رأي هيجل في ضرورة الملكية الخاصة وكونها الأساس في كل مجتمع؛ ورأى ماركس أن هذا النمط من تنظيم الدولة غرضه إقرار نظام للسيطرة السياسية مزود بجهاز ثانوي وقوة شرطة، من شأنه أن يسمح باستغلال قوة العمل عند أولئك الذين لا وسيلة لهم للبقاء إلّا العمل لدى أولئك الذين يملكون رؤوس أموال، أي وسائل للإنتاج..

ويرى ماركس أن الدولة كما يصورها هيجل هي ناتج النظام الاقتصادي البورجوازي الذي يهدف إلى الإبقاء على الحال الموجودة من قبل وبالتالي إلى الوقوف في وجه ثورات العمال والفلاحين وإلى إخضاع مجموع السكان.

ورأى ماركس أن العلم يزودنا بصناعات فنية (تكنيك) تزيد من سلطاننا على الأشياء. ومن هنا دعا إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة.

لكن في مقابل ذلك، وبالاعتماد على هذه الأمور الثلاثة نفسها: العلم والتكنولوجيا والصناعة، قامت أنظمة سياسية مضادة تماماً للماركسية، أنظمة ليبرالية أي تدعو إلى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة والعلاقات الحرة بين أصحاب الأعمال والعمال، أنظمة صار نموذجها هو نموذج الولايات المتحدة الأمريكية. وممن فلسفوا هذا النظام الليبرالي القائم على العلم والتكنولوجيا والصناعة: جيمس بورنهام James Burnham وجون جلبرت John K. Galbraith اللذان ناديا بالمبادرة الفردية الحرة، والمنافسة، ودعوا إلى وضع العلم وتطبيقاته في خدمة تنمية الثروات للجميع، وبهذا لن تكون ثمّ حاجة إلى الثورة التي دعا إليها ماركس وأنجلز ولينين، بل سيتطور المجتمع وفقاً لقوانين يسنّها هذا المجتمع نفسه.

الفلسفة اليونانية

ـ ١ ـ

أراد نيتشه أن يسمي الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأپولونية نسبة إلى الإله أپولو الذي يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه التفرقة بين الروح الأپولونية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والفوضى . وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال «سوفروسونية» σωΦροσυη تسود الروح الأپولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القِحة ὕβρις تسود الروح الديونيزوسية . وقد أخذ اشبنجلر التسمية باسم أپولونية ، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك في مقابل روح الحضارة الغربية التي سماها باسم الروح الفاوستية . فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأپولونية ، كما عرضها اشبنجلر .

نجد هذه الروح تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية ، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما تمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة ، لا تعرف الماضي ؛ومرتبطة بالجسم ، بوصفه حاضراً في المكان . وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضي ؛ وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص . وذلك كله يرجع إلى أنّ فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة . ولهذا كانت نظرتها

إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبع الفن ، لأن هذه الفكرة - التي أوضحناها - من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي ، وإنما هي تستلزم قَطْعاً فكرة النهائية . ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصماء (اللامعقولة) ، لأن العدد الأصمّ أو اللامعقول هو عدد لا نهائي ، فمثلا الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها .

ومع هذا فإنهم لم يستطيعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أي أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي . فإنّا نرى النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد ، فإنّا إذا أخذنا مثلثاً قائم الزاوية متساوي الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوي ٢√ ؛ وفي هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث على أنه عدد لا متناه ، أي أنه عدد أَصَمُّ . وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية - إن كان حقاً قال بها فيثاغورس - قد أتت من تأثره بالروح الشرقية ؛ وكان فيثاغورس - كما سنرى فيما بعد - قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً ، كما أننا لا نجد في هذا الفن فكرة المنظور لأنها فكرة توحي باللانهائية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنهما لا نهائيان . وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يتصوّرون الله كما تصورته المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لا نهائياً أو هو اللانهائي ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أي على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام ، وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتي تعبر عنها لفظة أبولونية . فإذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها : فنجده أولا في الرياضيات من حيث انهم - أي اليونانيين - كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة بحسبانها شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتُكِزَ عليها يمكن بالفرجار أن تَرسُم أشكالاً جملة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث ان المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعنيهم من العدد ١٠ مثلا أنه مفيد من حيث العدّ ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولا ، لأنه يحوي مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانيا ، لأننا لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوي عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ - فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين - كما قال پيير بوترو - هو الانسجام أي أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جَلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث ان الوجود - من ناحية أخرى - لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون ثمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمغالاة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتما إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الهمجية . كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديا اليونانية والمعبد الدوري هو أوضح مثال لتجلي الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة

الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه المنظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانه موجوداً في الكون ، يعبِّر عنها أجلى تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي κόσμος (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أجلى صُورَه .

- ٢ -

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبيّن الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأپولونية كما قدرناها ، ولهذا فإنا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقّها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولة إفناء الطبيعة الداخلية إفناءً تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن توكِّد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى إنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها مماثلة في صورتها للطبيعة الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين ـ كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فنراها في الدين مثلا تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولمب ، وهذه الآلهة ـ كما سنرى فيما بعد ـ آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى : كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالا في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولا كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم ـ على حد تعبيرها ـ نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغربية الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية، فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صادراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالاخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج في الطابع ظهر في كل الاخلاق

اليونانية ، حتى في العصور التي تقهقرت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المعارضة لها . فالاخلاق ، سواء عند ابيقور وعند الرواقيين ، لم يكن في استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حسابا لكلا الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق نراه في السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي ؛ وإنما حدث هذا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقيين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذي نراه في تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجلى صُوره في الفن اليوناني . فالفن اليوناني -كما يقول فشر- فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوي بأكمله على المضمون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذي يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشيء من عدم الانسجام بين المضمون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجسيمية ، أو الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحي .

لهذا لم يبرع اليونانيون في فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوما إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنين تختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين كما تصورتها الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهائي وفكرة الصيرورة وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصلي إنما تعبّر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهيا .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مآسٍ عظيمة كمآسي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعا بالمعنى الحقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمت مجال للصراع : « فأوديب مَلِكاً » هو « أوديب في كولونا » بينما نلاحظ في التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضالٍ سجالٍ بين البطل ، أي بين الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فالملك لير وهملت لا وجود لهما في تلك المآسي إلا بكونهما في نزاع مستمر سجال مع القدر .

والخلاصة أن الصورة في الفن اليوناني كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التي تعبر عنه تعبيراً كاملا . أي أنه كان ثمت توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية.

وطبيعي أن نجد جميع هذه الخصائص التي ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة بوصفَ الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التي استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أي إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية - على حد تعبير هيجل - التي تتأمل الأشياء تأملا خالصاً بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعي الإنساني أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن

بذلك ؛ أي أن التفكير الفلسفي اليوناني اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هي ، صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية - بمعنى أن للذات النصيب الأكبر في تصورنا للأشياء الخارجية - هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيين من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعية الخارجية كما هي ؛ أي إنكار القدْرْ الكبير الذي للوعي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء - نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعْنَ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبيعي ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملةً ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً - كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد - محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتي (ديني) مثل هذا الذي كان على الروح الحديثة من بعد أن نقف بإزائه موقفاً خاصاً . فموقف النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد - كما هو عند كَنْت (أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة) - موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إيذاناً بأن ثمت ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوِّر حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تثور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تقف هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك بيكون في العلم كما وصل إليه ، وشك ديكارت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورها رجال العصور الوسطى أي كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكارتي إذاً شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثْلُ هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكا حقيقياً واضحاً أن ثمت تفرقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك ، أي بين الوعي أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عني بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أي في كيفية تكوين المعاني والتصورات أو المفهومات عن طريق حس من المحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرَك صحيحاً ، أي أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤ ون ، فتجاربهم إذاً كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدرِكة والأشياء المدرَكة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلا مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ،

هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المُثُل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناً حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولا أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة ـ وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى تشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفا ، ليس فقط عند الذريين والأبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلا نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل الذرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجوديا على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق ـ وقد عرضنا لذلك من قبل ـ نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة ـ أو على الأقل كان ذلك في بدء الفلسفة اليونانية ـ بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها ـ في كتابه « في السياسة » . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحي بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذاً أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثِّلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية ـ وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي ـ نجدها متمثلة أجلى تمثُّلٍ في الفلسفة اليونانية .

ـ ٤ ـ

فلننتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منهما . فنشاهد أولا أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نراهم ـ كما قلنا من قبل ـ يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حي . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين ، الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية ، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذي خُتم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يحتوي على بذور فلسفة في الكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذي كون المذهب فهو أفلاطون .

يأتي بعد هذا مذهبا أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعي هذين المذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسي ، ومع أنهما قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسي أغلى وأسمى من الوجود الحسي ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الآخر فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جعل الذاتية الأساس في هذا كله ـ نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنهما لم يجعلا الجانب الروحي مضاداً للجانب المادي وأنهما لم يضعا نزاعاً واختلافا جوهريا بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولا أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصُّوَر وبالحقائق الأبدية فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكلٌ من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فشته ـ على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمتثل وتتصور كما يقول ليبنتس ـ هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور وعلى هذا فيجب ألا نفسر الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها ـ إذ قال البعض وبخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبعهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلافسكي ، كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة مار بورج ، وأشهر رجالها هِرْمَن كوهن وباول ناتورب . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يُتَّخَذَ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصا لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلا تاما عن الأشياء أو الذوات المقابلة في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة على أساس أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أي أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملةً للحياة ، أي على أساس أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أولا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابنا حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها خصوصا عن طريق تأثره بالفيثاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث ـ على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانيا ، أي أنه لم

يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقا أن يجعل الصورة مفارقة للهيولى ، إنما تصور الاثنتين مرتبطتين ببعضهما بعضا في الوجود ارتباطا لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن فحسب ، ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهيولى التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائماً إن الكلي لا وجود له إلا في الذهن ، والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسي واللاّحِسي .

كذلك في الأخلاق . فعلى الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لا حظنا من قبل : لم يجعل الفصل تاما بين الاثنين : فالأخلاق الأرسطاطالية مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء .

كذلك الحال أيضاً في الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الهيولى تصبو إلى الصورة ، أي أن في الهيولى نزوعا نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهيولى نفسها شيئا من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شيء روحي صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوسا ، بل يقول أيضاً إن للكواكب عقولا . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية ـ وهو العصر الذي ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو ـ إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضي على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبيّن خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر .

فعند الرواقيين أولا ـ ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافا شبه تام عن الطبيعة كي يقتصروا على الذات ـ يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقيين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقيين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « پنيما » πνευμα وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أي لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقيين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار ؛ ومعنى هذا أن الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمت انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقيين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة ـ إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمت مكاناً ومجالا للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولا ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادي . لكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحي هو ذلك الميل clinamen الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الميل هو عنصر نزوع ، أي أنه عنصر روحي . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فالمثل الأعلى ، وهو الأتركسيا ، يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

فإذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكاك نرى الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة المُلحة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشّاك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة

وبين ضرورة توكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليوناني يحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا ـ وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير ـ فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا المذهب . يشاهد هذا أولا في الصراع الذي قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل ثمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوريوس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظرته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعا كبيراً ؛ بل إن ثمت صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاما .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين مفترق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملا في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية ـ كما قلنا ـ هي النظر إليها على أنها وحدة لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هُوَّة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكنا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت بطريقة مباشرة حيناً ، وغيرمباشرة حيناً آخر ، مخلصة لنقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

ـ ١ ـ

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حَيّه أناس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حيّها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذاً ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور ، ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقَدْر الذي نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلي والزمان الحيوي ـ إن صح هذا التعبير ـ؛ والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلا لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أي من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط

الآلي . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أي شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير وهو طابع الآلية . فالتاريخ ـ على حد تعبير كروتشه ـ فيه طابع الفكر من حيث ان الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقا أن نتخلّص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذي يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زمانا حيويا ، ومعنى هذا أننا في تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحي لهذه الحركة الروحية فنقسم الحركة الروحية التي ندرسها إلى اتجاهات ، ونجلد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحي الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحي قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحي جديد (ذو اتجاه جديد)، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحا على شكل ثورة يكون فيها قلبٌ للنظرة السائدة في الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجىء أو شبه مفاجىء من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان ـ وبخاصة اشبنجلر ـ الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وسنتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذا أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هي هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

ـ ٢ ـ

الرأي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلافُ في تحديد الأدوار. فنجد أولاً آست وركْسنر، وبرانس، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فاليونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون ـ على حسب رأي هؤلاء ـ بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغوس ، وهؤلاء دوريون. وكان الاتجاه السائد النظر في الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبادوقليس وذيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكوّن العصر الثالث والأخير ، ويبتدىء من سقراط وينتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلر على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطىء أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكساغورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة)، لإن أنكساغورس ، وكذلك زميلاه ، كان بحثه متجهاً كالأوّلين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها ، ولسنا نستطيع أن نتبين فرقاً كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمت اتجاه واحد طوال هذا العصر

الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأنا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والمنتهية بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك في نظرة هيجل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجعل هذه العصور ثلاثة :العصر الأول ويبتدىء من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو ، ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأبيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والمحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثة . والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهبُ الشكاك الذي هو نقض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن ثمت وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لا بد أن نقسمَ التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فنستطيع أن نجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فسيكوّن حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تنحل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

- ٣ -

بيد أن اتسلر لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولا إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقا مع قصر كل من العصرين الأخيرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، فإنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماما . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يُلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصراً جديداً للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذه من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصراً جديداً إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحددت معالمه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسلر ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أي لا بحسبانها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أي لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهاً ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصراً جديداً .

ورأي اتسلر في هذا مخالف للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن

السوفسطائية يجب أن تُعَدّ عصراً جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هي ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسلر ، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوي برغبة مُلحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود . فمن قبل اتسلر أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كلَّ مضمونها وكلَّ ما تشمله من معان جومبرتس . وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه فنراها خصوصاً عند ييجر في كتابه عن التربية أو الثقافة « بيديا » . وأخيراً جاء في عام ١٩٣٨ جوزيه سئيتا في كتابه « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية» فرد للسوفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى ، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر .

وعلى كل حال ، فإن رأي اتسلر هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني ، بالسوفسطائية ، بل يبدؤه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية ، فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتجه الإنسان ـ لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية ـ بل إلى تحليل مُدْرَكاتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لا بد له إذاً لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوي لدى سقراط ، فهو لم يُعْنَ أدنى عناية بالطبيعة ، بل وَجَّه كلَّ همِّه نحو الإنسان ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المدركات ، فإنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقيا . فالصُّور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود . وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فإن حملته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد . فعند أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة : هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد كذلك ؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور . وعلى العكس من هذا يقول أرسطو : إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها . ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي ، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي ، وإنما كل وجودها بالقوة ، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار .

فمن هذا كله نشاهد أن ثمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد . وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه ، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط . وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء . وهنا نتخذ نفس المعيار الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا المعيار ، وجدنا أنه بعد ارسطو وقف هذا التيار وقوفا يكاد يكون تاما : فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاها جديداً تاما ، ولم تعد تُعنى مطلقا بالوجود أيا كان ، سواء أكان ذلك الوجود الذهني أم الوجود الخارجي ، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد أن اصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب ، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة ، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذَّرِّي ، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس : ولو أن هؤلاء الأخيرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، فإن هذا لم يكن مطلقاً يُقْصَد لذاته ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي : « عش بمقتضى الطبيعة » ، وكل ما يعني الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فعلى الإنسان أن يعرف ـ على هذا الأساس ـ أن في العالم روحا كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقا عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعنيهم من البحث فيها إلا أن يطمئنوا على أنفسهم ، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذَّرِّي في تصوره للطبيعة الخارجية ، وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك

العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شيئاً مضراً بالإنسان ! وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعيا من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح ثمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن تعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أنْ نحلها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمت شبهاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالميغاريون يناظرون في شكهم الشكاك اليونانيين ، والكلبيون يناظرون الرواقيين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلافُ بين كلا النوعين من المدارس : فالشك الميغاري يختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مَثّلته الأكاديمية . فإن الشك الميغاري يقوم على فحولة في التفكير ، بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما إذا مختلفان .

كذلك الحال في النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التي ينشدها أرستبُّس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم : فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئا آمناً في سربه ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تُدْرَك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون

كذلك الحال بالنسبة إلى الكلبيين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجي فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية بينما لم يُعْنَ الكلبيون بشيء غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشيء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريبا على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَعَته وكل مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزيتها كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هي أن ثمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظل مخلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكي تأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداهما على الأقل) أو في الأفلاطونية المحدثة ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه ـ في رأي أتسلر ـ عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند الأفلوطينيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة ـ حتى في هذا الجزء الذي يكوّن الأهمية الكبرى لها ـ متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلوّ هنا ليس علواً كاملا ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطُرت الأفلاطونية المحدثة إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون المحدثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلو فهذا المبدأ العالي على الكون إذاً هو الله . لكن إذا فصل فصلا تاماً بين هذا المبدأ العالي وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا العلـو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

فلهذه الأسباب كلها يرى اتسلر أن الأفلاطونية المحدثة داخلة أيضاً في التيار الثالث .

لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » ـ أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولا إنْج في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم قُنت في كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم برييه في كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثاني والأكبر وهو أبرقْلس ، خصوصاً عند الإيطاليين .

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند اتسلر هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي ؛ وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية ـ ما دامت تتجه إلى الموضوع ـ صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وبطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية ـ على يد السوفسطائيين ـ بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نثق وثوقاً تاماً بالمعرفة الإنسانية كما هي ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث في المفهومات والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم يمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشىء الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملا في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن

الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالا تاما ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجودٍ عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

- ٤ -

على هذا النحو الذي بيناه قسم اتسلر تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعاتُ الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة لتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى . فمثلا نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم اتسلر في أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية في الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة وهي النزعة التي أسسها ڤرنرييجر وسار عليها كتّاب مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike التي يشرف عليها . ولكن أهم رأي أو نظرة قد أثرت في تصور تاريخ الفلسفة - ولو ان ذلك لم يتم حتى الآن - فتلك هي نظرة أوزفلد اشبنجلر. وقد عرضنا من قبل لنظرية اشبنجلر في الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشبنجلر أن العصور الروحية متواقتة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور في حضارة معينة عصراً مماثلا له في حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها في الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فنلاحظ أنه في ربيع الحضارة تنشأ أولا النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد لله ، وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . ويلي هذا النظرة الميتافيزيقية التصوفية ، وهذه قد ظهرت عند هزيود . ثم يأتي صيف الحضارة فيكون أولا الإصلاح ، وهو ثورة عنصرية (أي متعلقة بالأجناس)، وهذا يمثله في الفلسفة اليونانية الأورفيون ؛ ويلي ذلك النظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط في كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وثالثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى العدد بوصفه أقنوماً ، أي بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداء من سنة ٥٤٠ق. م. وتأتي رابعاً روح الزهد الديني ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين، ابتداء من سنة ٥٤٠ق. م. وبهذا ينتهي دور الحضارة .

ويتلوه دور المدنية أي الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هي نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وعَدّ العقل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يُرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديمقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية ، ثم يأتي بعد ذلك تكون المذاهب الفلسفية الشامخة ، وهي مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهي دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هي العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهاً كلياً نحو الواقع العملي . ويمثل هذه النزعة

العصر الهلّيني وخصوصاً أبيقور وزينون الرواقي . ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملا ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالمية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأجمعه ، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها ـ ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنة وبوصفها جمعا للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية في عصرها الأخير ، ثم أصحاب نزعتي التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشبنجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكوّن رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإنا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشبنجلر . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولا أن نربط بالتفكير الديني عند هوميروس وعند هزيود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين ، ولو أن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني ببيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزيود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهي بأنكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية ـ إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته ـ فعلى الأقل بدءًا لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإما أن نجعل لهؤلاء عصراً مستقلا بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بأفلاطون أو أرسطو وينتهي بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموفقين والملفقين والمشائيين المتأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد ـ بخلاف ما يقوله اشبنجلر ـ لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصراً رابعاً مستقلا بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

خصائص الفلسفة اليونانية
في العصر الأول

ـ ١ ـ

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيما يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قُسِّمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية،ومن الناحية الثانية قُسِّمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولا بالتقسيم الأخير .

لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فنلاحظ أولا أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منها منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدآ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلي هذا تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلا بين الجسمي والروحي أو بين المادي والروحي . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداهما إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسمي ، وبين ما هو نفسي روحي . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الموجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أي أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنتين في مستوى واحد . فعلينا أن نقول إذاً بأن ثمت ثلاث فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولا أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برمنيدس ؛ فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ، أو هو الأجسام موجودةً في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالموجود عند الإيليين ماديٌّ وليس فيه شيء من مفهوم الروحية ـ كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فعند أفلاطون مثلا نشاهد أن وجود الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوي والعالم المادي . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالَّةً في المكان ، أي أنه والأجسامَ المادية شيءٌ واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون ـ كما سترى فيما بعد ـ وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس وفي وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود ـ على حد تعبيرنا الحديث ـ شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رِيِنْج من قبل ، حين قال إن في هذا القول مبدأ المثالية . ذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنْت وفشْته ، إن الفكر هو الذي يضعُ الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود ـ هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذي يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود ـ وهو القول الأول ـ واقعيٌ وليس مثالياً .

فنستخلص من هذا إذاً أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادي والعالم الروحي لم يتمّ بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع برمنيدس في فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحي والعالم المادي فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تُردُّ فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذي يقوم على أساس العنصر ـ لاحظنا أولا أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيدس والفيثاغوريين والإيليين وأنبادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعدُّ فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً ولد في شامس .

وكذلك الحال في الفلسفة الإيلية : فقد كان مؤسسها إكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلا بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشأ معظم (أوكل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرةُ البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان: إحداهما تقول بالحركة والسَّيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركبُ موضوع يحاول الفلاسفةُ فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكوَّن فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإيليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركَّبُ موضوعٍ حاول فيه الفلاسفةُ التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذَّرِّي على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيانُ الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبّان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعده مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون ـ وعلى رأسهم اتسلر ـ إلى عدم التقسيم إطلاقا ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

ـ ٢ ـ

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تقصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب ، وعُدّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلا أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلا فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برمنيدس ، فإنه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرته في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجة ، ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضا من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجةً لتقدمهم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع

الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس - مثلا - قد شك في الحس ، لأن الحس يُظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقليطس في المعرفة الحسية لأنها تُظهر لنا في الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانها كوناً وفساداً ، أي تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانها خلقاً من العدم أو فناءً بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذاً أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفةُ العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ - كما ذكرنا مراراً من قبل - أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإنا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شبهُ مادي ، لأنه عنده مكوّن من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن نتبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهرُ لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء وأنكسمندريس إلى الجوهر اللامحدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيليون إلى الوجود بما هو موجود (أي بحسبان أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ،ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجملة هم لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثف ، وتفنى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ، وهم بذلك يعدون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هي أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا مُنْصَبًّا على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذاً فبهرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلماً بها لم تبحث بحثاً عقلياً ، فجاء هرقليطس ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقليطس يأتي أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادىء متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنبادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادىء هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادىء أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أي من ناحية الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادىء الأولى ، فما دامت هذه المبادىء الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدء الآخر (أو المبادىء الأخرى) هو مبدأ

الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يعترفوا بشيء آخر يحدث التغيير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولا بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادي فيهما يحتوي على عناصر كثيرة ؛ فكأنه إذا قد قال بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهـو المبـدأ العقلي . وهذا المبدأ العقلي هو العقل . فمن ناحية إذاً نشاهد المادة بما تحتوي من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل بوصفه المبدأ الذي يُخرِج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أي من اللا وجود إلى الوجود . وتفسير أنبادوقليس للتغير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكي ، أما انكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن انكساغورس بقوله بالمبدأ العقلي قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحي وبين ما هو مادي . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإنا نستطيع من ناحية أن نعده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعدّه مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التي قال بها ، ونعني بها التفرقة بين الروحي والمادي ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفي الذي كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطي اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفي . وتبعاً لهذا فلا بد لكي ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحي والمادي .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهي بانتهاء المدرسة الإيلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأيلية، والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس وينتهي بانكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولا ثم أنبادوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً انكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدورها مشكلتين : المشكلة الأولى : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحت، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟ .

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع أن نبحث بحثاً مفصلا من أجل تأييد هذه الفكرة لكنا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي اتسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » ومن أنصاره أيضاً موندلفو في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب اتسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي ، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة ، فإنا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد انها قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف. وأول القائلين بهذا الرأي تقريبا ـ ولو أن رجال العصر الرومانتيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأي، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت متغلبة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ نقول إن أول من قال بهذا الرأي هو نيتشه في كتابه «الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان» (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠). وجاء بعد نيتشه، وسار في هذا الاتجاه، صديقه إرفن روده، فكتب كتابه المشهور «النفس: عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين» وقد ظهر عام ١٨٩٤. وجاء أخيراً «كارل يوئل» فلخص كل البحوث السابقة، وأعطى لها لوناً جديداً في كتابه: «نشأة الفلسفة عن روح التصوف» وقد ظهر سنة ١٩٠٣.

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي، لأن الروح اليونانية كانت من قبلُ روحا تشبيهية، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً. لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة، فأصبحت في تفكيرها موضوعية، وفنيت في الموضوعات الخارجية. فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً، وتجعل الطبيعة حَيَّة كالإنسان ـ جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال إن أصل الأشياء الماء، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة. وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفَصْل، أي تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة متفرقة، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال إن الكل هو الماء. فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرةً بفناء الذات في الموضوع، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة والملاحظة، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية.

فكأن نيتشه إذاً يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية، فبدلا من التشبيه قام التصور الموضوعي. ثم جاء كارل يوئل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية. فكأن هناك إذاً فارقاً بين ما يقوله يوئل وبين ما يقوله نيتشه. فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية، بينما يوئل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تُتَصَوَّر الأشياء. ويوئل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومنتيكي؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة. فعند رجال عصر النهضة، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشلن؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنتشي؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجْرِبّافون نتسهيم. فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان، لأن الإنسان نواة الطبيعة.

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية، الله؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله: فطاليس وأنكسيمانس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية، وعلى أساسه تفهم الطبيعة؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود التغير، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية. والفيثاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام، لأن الانسجام يقوم على الأعداد، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية؛ فتصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني. والإيليون في قولهم بالواحد الكل، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر، قد جعلوا الفكر الإنساني، أي النفس الإنسانية، الأساس الذي يقوم عليه الوجود. وأنبادوقليس حينما قال بمبدأي المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الإنسانية؛ وقد تصورهما على أساس توارد العواطف في النفس، فهذه العواطف تأتي الواحدة بعد الأخرى مضادة لها، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية. فقول أنبادوقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية. وكذلك فعل أنكساغورس في قوله بمبدأ الذرات الحية، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية. وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية. كذلك الحال في

ديمقريطس، حينما قال بعقل كلي ، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان .

ومن هذا كله يتبين في رأي يوئل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولكن لكي تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً ، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عينها ، ووحّد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس ، حينما جعل اللا محدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريباً . وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلى صورتها عند إكسينوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقليطس في قوله باللوغوس ، على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون ، وهو الله . وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وَحَّدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله . ويسمي يوئل هذه النزعة باسم panentheismus أي أن الكل في الله (من πᾶν أي كل ، و ἐν في ، و θεός الله). وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية . فهما نزعتان قد سارتا جنباً إلى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين في نفس الآن ، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية . فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس حي كذلك . وبهذا كله استطاع يوئل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي .

ورأي يوئل هذا كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور ، أعني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين ؛ أي في ذلك الدور الذي أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هَيْنرش ركِرْت كانت فلسفة الحياة هي البدْع السائد في الفلسفة .

وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انقضى عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دلتنا على مصدر حقيقي تصدر عنه الفلسفة في نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن في نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلا عن الفلسفة ، بل كانا ـ وعلى الأخص في البدء ـ شيئاً واحداً ، والفلسفة تنشأ دائماً ـ كما يشاهد في التاريخ الروحي ـ في أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل يَسْبرْز . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين». ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ، عامل الدين ، بعين الاعتبار ، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ في كلام يوئل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . فإن البحث التاريخي قد أثبت من بعد ، أو أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هي أولا التفكير السياسي ، وثانياً التفكير الأخلاقي . فهذه العوامل مجتمعة أي : العامل الديني، والعامل السياسي ، والعامل الأخلاقي ـ هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسي : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجالُ سياسةٍ اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس ثمت تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ممن كانوا عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيثاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يَعدُّون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص .

التفكير الأخلاقي : لم يشأ اتسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجا للتفكير الأخلاقي وذلك

لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية : لكنه مع ذلك قد عدّ من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدّم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر .

لكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة ومجتمعاً ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتي ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الآسيوي» قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أهي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلا في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد الهومرية وقد قال ماكس فنت في كتابه « تاريخ الاخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرأة ـ هوبريس ὕβρις ـ ، أي انتقل من الاخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول ماظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها . فالقدر ـ مويرا μοῖρα ـ قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ؛ وزيوس نفسه، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تُصوِّر على نحو آخر ، وهو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لكي يسير في حياته سيراً مستقيما . فهو القانون الكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القحة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أي الرغبة في إيجاد قانون كلي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان أن يخضع له . وهذا القانون إذا تُصوِّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسيِّر الإنسان دون أن يكون مخيَّراً في أفعاله ، يؤدي إلى نظرة تشاؤم في الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهي نزعة تميل إلى التشاؤم وتعد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التي قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أي للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهي طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السُّكر . أما إذا تصوِّرت الضرورة على النحو الثاني بحسبانها قانوناً عاماً يسيِّر الأشياء في الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدَر تنقلب إذاً إلى فكرة هي فكرة العدالة δίκη وهذه العدالة تقتضي بدورها العقابَ لأن الذي لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُذنْباً وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص : فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان في العالم شر ـ كما دعانا إلى القول بذلك تصور القدَر على النحو الأول ـ فإن هذا الشر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنه عبارة عن التفكير الذي يكفِّر به إنسان عن خطاياه : فوجود الشر طبيعة في الوجود من حيث إنه ممثِّل العقاب .

لكن يلاحظ مع هذا أن هناك ـ إلى جانب الشر ـ يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها نظرة تفاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق

لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشيء الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد هذه الأفكار وهي القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلا من أن تُترَك إلى الاعتبار الشخصي وإلى الهوى الفردي . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عند ما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغيير الذي استرعى انتباههم موجباً للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول ما دفعت إلى هذا التفكير الأخلاقي فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن وليه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشْدان وحدة في الطبيعة كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أي من حيث إن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعدّ أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقي بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولا أن ديوجانس اللائرسي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس انكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعا من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي اللا محدود أو الأبيرون ἄπειρον . فأصل الوجود إذاً عند أنكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقي ، أي النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقا في المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظا غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإنا لا نستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به ألبير ريفو ـ في كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦) حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لأنكسمندريس أولى به أن يُعدّ بحثا في الأخلاق من أن يعد بحثا في الطبيعة . وإلا فإنّا إذا حسبناه بحثا في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأً تاماً . ويأتي بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسياً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برمنيدس : نشاهد أن العدالة هي الحارسة لباب الحقيقة في قصيدته « في الطبيعة » ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود ، ويسميها « هيمرمينيه » . وقصيدته التي تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هي التي تكوّن مذهبه الطبيعي كله .

ثم يجعل أنبادوقليس من مبدأين رئيسيين من المبادىء الأخلاقية ، هما المحبة والكراهية المبدأين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فعن طريق المحبة تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ؛ والعالم يخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتي بعد ذلك الحبُّ ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلا فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنبادوقليس فكرة المبادىء الطبيعية ، أي أن المبادىء الطبيعية كانت على غرار المبادىء الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذي عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقبُّس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذي بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت في الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقي كان المصدر الذي صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أي أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقي . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فإنا نجد مثلا أن أسطورة الإر في المقالة العاشرة من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛

و « طيماوس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور، ومعروف أن « طيماوس » هذه هي التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون في الطبيعة .

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما قلناه ، هي أن المصادر التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهي متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة محلية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإنا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوئل الذي أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان مُحقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثاني

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثاني طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقي بالآلهة ودراسة صحيحة لمذاهب الدين وأوضاعه ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عادات وتقاليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون باسم الحكماء ، ولم تكن تكوّن مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمي . والفلسفة الطبيعية كانت هي الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويجعلونها الأساس في كل شيء ؛ كما أنهم كانوا واحديين ـ إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم ـ أي يقولون بمبدأ واحد يرجعون إليه كل شيء في الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية في بلاد اليونان بدأت تتطور تطوراً هائلا في القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من ثقة ونفوذ عند الطبقة المثقفة بأسرها ، واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الآلهة أنفسهم . فلم يعودوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الناحية الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التي وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجديدة التي وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا لنلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يحملوا على هذه العادات الشعبية ، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب في الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج في البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب ، بل ولا أن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التغيرات الجديدة في تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

فجاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تعبير عن هذه الحال التي وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا بعنايتهم بمشاكل الإنسان وانصرافهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية ممثلين لهذا الإنكار الذي شعر به الناس بإزاء المذاهب الطبيعية القديمة ؛ وكانوا بهذا أيضاً المنادين أو الممهدين لقيام نوع آخر من الأبحاث مختلف كل الاختلاف ، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التي وثق بها السابقون قد تزعزع أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التي كانت المصدر الأول للمعرفة قد ثار عليها فلاسفة كثيرون من قبل أمثال هرقليطس وبرمنيدس وديموقريطس وأنكساغورس . ولم تكن حركة السوفسطائية ـ كما رأينا في « ربيع الفكر اليوناني » ـ حركة هدم بقصد الهدم المجرد ، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد ؛ لأنها كانت تعبر عن روح العصر ، وروح العصر لم تكن تمثل ارتخاء ونفاداً في قوة الروح اليونانية ، بل كانت تمثل ، على العكس ، قوة جديدة شاعت في هذه الروح ، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود ؛ ومن هنا نفهم بماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكاك في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية . فإن نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية ، بينما نزعة الشكاك تمثل ، على العكس من ذلك ، نفاد هذه القوى واضمحلالها .

فكان لا بد إذن ، تبعاً لهذا ، من أن يتخذ الناس مذهباً جديداً في الأخلاق والدين والمعرفة بوجه عام . ولما كان المصدر الأول لفساد المذاهب الموروثة في هذه النواحي كلها هو المنهج الذي سار عليه السابقون ـ ففساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح، وفساد الأخلاق يرد الى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم ، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الموجود ـ نقول إنه نظراً إلى هذا كله ، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول ، أي كان عليها أن تبدأ من الإنسان كي تصل إلى الطبيعة ، لا من الطبيعة كي تصل يوماً ما إلى الإنسان .

ومن أجل هذا كانت الخاصية الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث في العلم والمدركات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذي يجب أن يسير عليه الإنسان كي يصل إلى المعرفة . أما نقطة الابتداء في العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هي خارجية ، بل ماهيات الأشياء : فيتجه البحث أولا إلى الماهيات ويعد الوجود الخارجي ثانويا بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقي فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ماهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لا بد للإنسان أن يراعي جميع النواحي للشيء الواحد ومختلف الصفات التي تتضمنها الماهية . فلا مناص إذن من تحليل الماهية من أجل استخراج كل الصفات التي تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالكتيكي .

أما من ناحية موضوع العلم ، فإن العلم يجب أن يتجه إلى الإنسان في كل مظاهره أولا وقبل كل شيء . ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات ، فعلى الرغم من العناية بها ، فإنها ستأتي في مكان ثانوي ، لأنه لما كان الوجود الحقيقي عند الفلسفة الجديدة هو وجود الماهيات ، فإن هذا الجزء الخاص بالماهيات سيكون الجزء الرئيسي ، وستكون الطبيعيات في مركز ثانوي بازائه . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالماهيات هو ما بعد الطبيعة ؛ أعني من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فسيكون لها ، كما قلنا المقام الأول بل والوحيد عند سقراط ، فإن هذا لم يبحث في شيء غير التصورات والماهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميغاريين والقورينائيين . وأرسطو نفسه الذي جعل للطبيعيات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع ـ يذكر صراحة في المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » (ف٢ ص٨٩٢ ب٤ ـ ١١) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة ، لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

فمن هذه النواحي الثلاث إذن سنجد الفلسفة الجديدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا في الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فإن فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الماهيات في نظرية المعرفة ، فهي إذن معنية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه عام ؛ ونحو وجود الماهيات بوصفه الوجود الحقيقي ، فستكون إذن فلسفة مثالية وعلى الرغم من كل الاختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فإنه من الواضح أنهم متفقون جميعاً في هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصور مفارقة ؛ أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معاً غير منفصلتين ، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤذن بأن أرسطو كان مثالياً مغالياً ، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود الهيولى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائماً هو وجود الصورة أو الماهيات .إذا سيكون كل وجود ـ في هذه الحالة ـ مرتبطاً بوجود الماهية ، مما يضفي على الماهية قوة أعظم في الوجود .

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية في العصر الأول إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهراً مادياً صرفاً ، كان اتجاهها في العصر الثاني إلى البحث في الماهيات أولا ، وإلى حسبان أن الماهية الحقيقية أو الوجود الحقيقي ليس الوجود المادي بل الوجود الروحي أو وجود الماهيات .وبعد أن كانت المعرفة في العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تمتحن نفسها وأن تعرف القواعد التي يجب أن تسير عليها والمصادر التي يجب أن تصدر عنها ، نرى البحث

في العصر الثاني يتجه إلى أصول المعرفة ، وأي هذه الأصول جدير بالثقة فيه ، وأي منهج يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى معرفة الحقائق . فهناك إذن من ناحية ، مثالية تعارض تلك المادية المتغلغلة في العصر الأول ، ومن ناحية أخرى بحث في نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالحس كما كانت موجودة في العصر الأول أيضاً .

إلا أنه يجب ألا نفهم ـ من كون فلاسفة هذا العصر الثاني يقولون بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو التصورات أو المدركات ـ أن هؤلاء الفلاسفة نزعوا نزعة مثالية مطلقة وحسبوا الوعي أو « الأنا » هو كل الوجود ـ كما سنرى ذلك فيما بعد في الفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته ـ فإن مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثاني تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت في العصر الثالث : فإن الذاتية في هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للنظرات الأخلاقية أو للمسائل العملية ، بينما على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثاني كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هي النظر ، وكذلك الحال سواء عند أفلاطون أو عند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يعنوا بالطبيعيات أية عناية ، أما في العصر الثاني فإننا نرى أنه ـ على الرغم من أن سقراط لم يعن إلا بنظرية المعرفة والأخلاق ـ فإن أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولمذهبه في الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات فأعطى لها أعظم صورة وصلت إليها حتى العصر الحديث . ـ كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجي ، وإما أنهم لم يجدوا من وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعنى كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة ، ويبحث كثيراً في واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحوثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثاني لم يحاول الفصل بين السياسة والأخلاق ، ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأي شيء خارجي ، كما هو واضح في الفكرة المعروفة عندهم باسم عدم الاكتراث ، وكما فعل البعض الآخر وهم الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هي الخضوع والتسليم لكل ما تأتي به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحلل من الوطن وحسبان الوطن هو العالم ، وهي التي ظهرت جلياً في العصر الثالث ، هذه النزعة كانت مجهولة تقريباً لدى رجال العصر الثاني .

ومن هذا كله نستطيع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى في هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثاني يمثلها ثلاثة فلاسفة عظام : أولهم سقراط ، وثانيهم أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برابطة التلمذة كما أن الخصائص التي ذكرناها عن العصر الثاني نجدها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هي العلم ، والعلم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها في النهاية إذن إلى الماهيات . وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسي فيجعل لها وجوداً مستقلا مفارقاً للموجودات ، قائلا إن صلتها بالموجودات الحسية هي صلة مشاركة فحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقي ، أما وجود الهيولى فوجود من الدرجة الدنيا . والفارق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للموجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والهيولى متصلتين ، وهو إنما يلجأ إلى هذا لأنه وجد أن الهيولى لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وماهيتها ، فإذا ذهبت الماهية ذهب الباقي أو العرض ؛ والهيولى عند أرسطو هي انفعال صرف تجري فيها التغيرات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقي ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولهذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلا دائماً أبداً بوجود الهيولى .

وهكذا نجد أن الخصائص التي ذكرناها عن هذا

العصر توجد كلها عند ممثلي هذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الإنحراف عن رؤساء المدارس التي هي تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهي الميغارية والكلبية والقورينائية . أما مدرسة أفلاطون فهي الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هي المشائية . والشيء الذي يفرق بين هذه المدارس من ناحية وبين رؤساء هذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت مندفعة في تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة ، فجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أو رجال العصر الثاني : فبعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكلبيون مثلا والقورينائيون ، واتجه بعضها إلى الأبحاث المنطقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميغارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرافاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال في المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعيات ولم يجمع بين الطبيعيات وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رئيس المدرسة ، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذه المدارس جميعاً كانت تياراً جانبياً إلى جانب التيار الكبير الذي مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون . فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود ، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ أُكمِلَ ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة ؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها - خصوصاً عند أرسطو - تحديد دقيق لمعاني الألفاظ ، ونُظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف - بالقدر الذي استطاعوا به ذلك - لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبذا بلغت الفلسفة - بالمعنى الدقيق - أعلى درجة قُدِّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق : فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة ، بل وعلى شيء من التجربة ، قد أخذ مكانة إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدِّر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلَّها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل ، أو حلتها على نحو غير مُرْضٍ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى والصورة ، وهي الثنائية التي أكدّها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو - على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون - أن يقضي عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهي دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة - تبعاً لهذا - بين الجواهر المتحققة في الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تُحَل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى ان المنهج العلمي كان في الغالب مقصوراً على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أي أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل - أو القوة المدركة - وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفّقون ، أو بتعبير أدق - لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز - كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم

الذي لقيه العلم في العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاهدة في كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والمشاهدة . ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن ، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذاً ، ما دام هذا في طبيعة الروح اليونانية أن يجد ما يخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدَّرا لهذا النقص أن يُصْلح بعد أرسطو . أما المنهج العلمي ، فقد كانت تُعْوِزه الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن تُعيِّن الظواهر تعييناً دقيقاً . ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال في الناحية العلمية ، أعني أن الذين تلوا أرسطو ما كان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيبان إذاً ـ ونعني بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أدَّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالي طبيعة الوجود ، تحليلاً دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمي على أساس المشاهدة والتجربة ـ ، نقول إن هذين العيبين إذاً كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذا أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا في الفلسفة العلمية ، ولا فلسفة الوجود ، ولا نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، في الحضارة اليونانية ، ونعني بها مسألة الأخلاق . ويفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة ، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي ، لأن الشعور بالشخصية ـ ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة ـ لا يكون واضحاً إلا في دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير .

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً ، فبعد موقعة كيرونيا سنة ٣٣٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبربرين أو الأجانب . ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين ، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم « الهلينيَّة » . وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشبنجلر باسم « التشكل الكاذب » . فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوْجَها ، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة . وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادىء الأمر ، أن تفرض سلطانها : فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية . لكن ـ كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى ـ حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى . وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية : إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر ، وما فيها من أديان ـ بالمعنى السحري الصوفي ـ فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر ـ بفتحه لبلاد الشرق ـ محنةً شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية ، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يُدرك مظاهر الوجود ، وأن يتبين ما فيه من قوى ، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همه ـ ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء ـ أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق للكلمة ، أي سلوك الفرد بإزاء نفسه ـ إن صح هذا التعبير ـ ، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الباطن ؛ ولما كان قد فقد استقلاله

السياسي ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسية والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه . وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي .

وبذهاب الروح القومية ، وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد المفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسبانه الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أي بين اليوناني والمتبربر ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد ـ على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح المفكر اليوناني ـ بعد أن فقد كل شخصيته ـ ينظر إلى جميع الناس بحسبانهم إخواناً ومواطنين عالميين ـ إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود ـ أي أن اليوناني قد أصبح يعدُّ نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولا ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشكيَّة لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلئن عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقيين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية ! وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية ـ وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد ـ نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية ـ كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل ـ وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأباثيا) عند الرواقيين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلوّ من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي . فقد امتاز هذا التفكير أولا بميل إلى الدين ، وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص. وفكرة الخلاص هذه من الافكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقِد، لأن الدور الذي نحن بصدده هو دور الإلحاد الملازم دائماً لدور المدنية. فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله. وإنما أصبح هؤلاء ـ تبعاً لنظريتهم الأخلاقية ـ ينظرون إلى الله بحسبانه وسيلة أو بوصفه محققاً للخلاص الأخلاقي، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف: وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الدينية. وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر.

ڤلا

Lorenzo Valla

من رجال النزعة الانسانية في ايطاليا في عصر النهضة.

ولد حوالى سنة ١٤٠٧، وتوفي سنة ١٤٥٧ في روما.

كان ذا نزعة عقلية جريئة، كانت إرهاصاً بكثير من الآراء التي ظهرت في الفكر الأوربي فيما بعد: في الدين، والمنطق، والقانون، وتطبيق النقد في الفلسفة والدراسات الكلاسيكية والتاريخية.

وقد تعلم في روما، ثم في فرنسه. وقام بالتدريس في أماكن كثيرة في ايطاليا. ووجد في نابلي في الملك ألفونس الخامس، ملك أرغون وصقلية حامياً وراعياً له، واتخذه كاتباً له، وكلفه بمفاوضات سياسية وهو الذي أنقذه من براثن محاكم التفتيش. وفي سنة ١٤٤٨ عيّنه نقولا الخامس، البابا الذي اعتلى عرش البابوية في سنة ١٤٤٨، سكرتيراً رسولياً، وجدّد تعيينه البابا الذي خلصه.

وأول كتبه المعروفة لنا هو حوار «في اللذة» De voluptate (وقد اشتهر بهذا الاسم وإن كان المؤلف عنونه بعنوان: «في الخير الحقيقي») وفيه يبين آراء الرواقيين، والأبيقوريين والمسيحيين. وفيه يبيّن أن الأخلاق المسيحية أسمى من الأخلاق الرواقية والأخلاق الأبيقورية، لكنه في نفس الوقت يدافع عن آراء الأبيقوريين التي أساء الناس فهمها، وأبدى إعجاباً وتعاطفاً مع مذهب اللذة الأبيقوري. والمحاور الممثل للرواقية يدافع عن فكرة الشرف أو الأمانة honestas أو الفضيلة عند الرواقيين. والمحاور الأبيقوري يجيبه بشكل مسهب مدافعاً عن الطبيعة وعن المنفعة ويقول إن المنفعة هي اللذة. واللـذة سيدة بين وصيفاتها، أما الفضيلة فهي مومس بين زوجات. ويدخل المحاور الثالث، الممثل للأخلاق المسيحية، في الحوار وينتقد رأي سابقيه: الرواقي والأبيقوري، ويقرر أن المسيحي الحقيقي ينبغي عليه أن يزدري أعراض هذه الحياة الدنيا وأن يركزّ على المسرات التي تنتظره في السماء، ولهذا فإن اللذاتَ التي ينبغي على المسيحي أن ينشدها ليست لذات هذه الدنيا.

وفي أثناء وجوده في بلاط ألفونسو الخامس في نابلي (١٤٣٥ ـ ١٤٤٨) ألّف ڤلا محاورة بعنوان «في حرية الإرادة»، فيها يناقش آراء بؤتيوس في حرية الإرادة التي عرضها في كتابه «السلوى بالفلسفة». فيميز ڤلاّ بين علم الله السابق، وهو لا يمكن أن يقال عنه إنه سبب إراداتنا، من إرادة الله. وتنبؤ الله تنبؤاً دقيقاً بأن يوداس الاسخريوطي سيخون المسيح ليس غدراً ليوداس. لكن ڤلا لا يخوض في مسألة: هل إرادة الله، ولا سبيل إلى إنكارها، تقضي على حرية اختيار الإنسان. إن مشيئة الله لا يعرفها الناس ولا الملائكة؛ ونحن نستند إلى الإيمان، لا إلى احتمالات البراهين العقلية.

والكتاب الثالث الجدير بالذكر هو كتابه: «الجدل» Dialectica، وهو كتاب مهم من حيث انه هاجم منطق أرسطو ـ وقد طبع بعد وفاة ڤلا بنصف قرن. فهو يطالب بالتخلص من التشقيقات الجوفاء في المنطق والمشاحنات اللفظية العابثة. ويقول: «دعنا نسلك مسلكاً أبسط وأكثر اتفاقاً مع الحسّ الطبيعي والاستعمال الشائع.» «إن على الفلسفة والديالكتيك ألا ينحرفا عن أكثر طرق الكلام شيوعاً وبساطة». فمثلاً بدلاً من استعمال كلمة entitas نستعمل كلمة res (= شيء). ولا معنى لقول أرسطو إن موضوع ما بعد الطبيعة هو «الموجود بما هو موجود» لأن هذا يوهم أن الموجود يمكن ألا يكون موجوداً. واختزّ مقولات أرسطو العشر إلى اثنتين فقط هما: الكيف، والفعل. وانتقد كثيراً من الفروق التي وضعها المدرسيّون في العصور الوسطى مثل: عيني ومجرد، هيولى وصورة، إلخ.

وفي كتابه «أناقات اللغة اللاتينية» يحلل استعمال كثير من الألفاظ اللاتينية.

مجموع مؤلفاته

نشر Eugenio Garin مجموع مؤلفاته مع مقدمة، في تورينو سنة ١٩٦٢.

مراجع

- Girolamo Maucini: Vita di Lorenzo Valla. Firenze, 1891.

- F. Gaeta: Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'umanesimo italiano, 1955.

- J. Sandys: History of Classical Scholarship from the Sixth Century B. C. to the End of the Middle Ages, Vol. II, pp. 66- 70, 1908.

فلوطرخس

Plutarchus

مفكر ومؤرخ فلسفة ومؤرخ سياسي يوناني، ولد في خيرونيه Cheronea (بإقليم بوئتيا في اليونان) حوالى سنة ٤٦ بعد الميلاد، وتوفي حوالى سنة ١٢٧ بعد الميلاد.

تعلم الفلسفة على يد أمونيوس في أثينا وصار من أتباع الأفلاطونية. وفي الاسكندرية اتقن مناهج الفيلولوجيا. وزار روما مرتين على الأقل، لكنه أمضى معظم حياته في مسقط رأسه، خيرونيه، حيث تولى بعض الوظائف المحلية. وحوالى سنة ٩٥ بعد الميلاد صار كاهناً مدى الحياة في معبد دلف.

ويحتوي ثبت المؤلفات المنسوبة إليه على نحو من مائتي كتاب أو رسالة، لكن البعض منها منحول، كما أنه فقدت بعض مؤلفاته. وتأتي أهمية بعض مؤلفاته من كونها حفظت موادّ مأخوذة عن مؤلفات مفقودة لكتاب قدماء. ومؤلفاته كلها باليونانية.

أما من الناحية الفلسفية والدينية فقد كان فلوطرخس خصمًا للخرافات والأساطير وتولى الدفاع عن العبادات الوثنية بتأويلها تأويلاً فلسفياً وكان خصمًا للرواقية وللأبيقورية، على السواء. والنزعة الغالبة عليه هي الأفلاطونية، لكنه مع ذلك تأثر ببعض آراء أرسطو والفيثاغوريين. واهتم بمشكلة الشرّ، فوجد الأصل فيه راجعا إلى المادة. وأقرّ بوجود الجن وبتدخلهم في شؤون العالم والناس.

ويهمنا من مؤلفاته كتبه التالية في الفلسفة وتاريخها:

١ - «جني سقراط» De genio Socrate.

٢ - «الآراء الطبيعية التي يرضى بها الفلاسفة» De Placitis philosophorum وقد ترجمه إلى العربية قسطا بن لوقا، ونشرناه ضمن كتابنا: «في النفس» لأرسطو، ويعد من الكتب المنحولة على فلوطرخس.

٣ - «المسائل الأفلاطونية»

٤ - «مفارقات الرواقيين» De Stoicorum repugnantiis.

٥ - «في الفضيلة الأخلاقية».

٦ - «في الفضيلة والرذيلة».

٧ - «في أنه يمكن تعلم الفضيلة».

٨ - «مأدبة الحكماء السبعة»

٩ - «لا يمكن المرء أن يعيش سعيداً إذا اتبع مذهب ابيقور»

١٠ - «في العلاج من الغضب».

نشرات ومراجع

طبع مجموع الرسائل الأخلاقية تحت عنوان «أخلاقيات» Moralia في باريس سنة ١٨٤١ (الأصل اليوناني مع ترجمة لاتينية)؛ كما طبع الأصل اليوناني في مجموعة تويبنر Teubner في ليبتسك في ٦ مجلدات كما طبع مع ترجمة انجليزية في مجموعة Loeb Classical Library في لندن.

- R.M. Jones: The Platonism of Plutarch. Menarha, Wisconsin,1916.

- D. Bussi: Il pensiero morale, pedagagico, religioso di Plutarco. Firenze, 1927.

- K. Ziegler: «P. von Chaironea», in Pauly- Wissowa, XXI, Coll. 636- 962.

فِن

John Venn

منطقي انجليزي، ولد في دريبول Drypool (في إقليم Hull) في سنة ١٨٣٤، وتوفي في سنة ١٩٢٣. تعلم في كلية Casius في كمبردج من سنة ١٨٥٣ إلى سنة ١٨٥٧. وصار زميلاً وبقي في هذه الكلية طوال ٦٦ سنة، إلى يوم وفاته، وكان رئيساً لها في العشرين سنة الأخيرة من إقامته بها. ورُسِم كاهناً في سنة ١٨٥٨ وعمل كاهناً في نواح قريبة من لندن. لكنه عاد إلى كمبردج مدرساً في كلية Casius في سنة ١٨٦٢، وقام بتدريس العلوم الأخلاقية. وتزوج في سنة ١٨٦٧. لكنه تأثر بعلاقاته مع هنري سدجوك ولاادريين آخرين في جامعة كمبردج، كما تأثر بكتابات أوجستيس دي مورجن، وبول، وأوستن Austin وجون استورت مل، فتحول اهتمامه من اللاهوت إلى المنطق. وفي سنة ١٨٨٣ تخلى عن وظيفته الدينية، لكنه لم ينسحب نهائياً من الكنيسة.

وأهم مؤلفاته هي:

١ - «منطق الحظ» The Logic of chance، لندن سنة ١٨٦٦؛

٢ ـ «المنطق الرمزي» Symbolic Logic، لندن سنة ١٨٨١؛

٣ ـ «مبادىء المنطق التجريبي أو الاستقرائي» The Principles of Empirical or inductive Logic، لندن سنة ١٨٨٩.

وإسهامه الرئيسي هو في المنطق ومناهج البحث العلمي. وفي كليهما تابع جورج بول، وجون استورت مل؛ وقد دافع عن كليهما ضد هجوم استانلي جفونز من ناحية، وهجوم المناطقة المثاليين من ناحية أخرى (برادلي، بوزنكيت). ويذكر له خصوصاً ابتكاره لأشكال هندسية للتعبير بها عن القضايا، ومنها ما يعرف بشكل فن (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»).

وفي «منطق الحظ» يقرر أن احتمالية الأحداث لا تقوم في مقدار الاعتقاد الذي من المعقول أن نوليه للأحداث، بل في الوفرة الإحصائية لحدوثها في الصنف الجنسي للأحداث التي تنتسب إليها. وبمعنى آخر يقرر أن العالم يشتمل على سلسلة من الأحداث المتشابهة التي يمتزج فيها عدم الاطراد في تلك الخواص مع الانتظام «في نهاية المطاف». فالقول باحتمال نمط ما من الأحداث مرده إلى القول بوفرة حدوث تميل إليها هذه الأحداث. ولهذا فإن هذا الاحتمال ليس أمراً ذاتياً، بل هو أمر موضوعي تجريبي.

مراجع

- J.A. Passmore: A Hundred Years of philosophy. London, 1957, pp. 134- 6.
- J.M. Keynes: Treatise on Probability. London, 1921.

فنك

Eugen Fink

من أتباع ظاهريات هسرل، ألماني.

ولد في كونستانس في سنة ١٩٠٥، وتوفي في يوليو سنة ١٩٧٥.

تتلمذ على هسرل في جامعة فرايبورج ـ ان ـ بريسجاو. (جنوبي ألمانيا)، وصار مساعداً له. وقام بالتدريس في جامعة كيلن، ثم عاد أستاذاً في جامعة فرايبورج ـ أن ـ بريسجاو.

وقام بالدفاع عن ظاهريات هسرل ضد هجوم أنصار الكنتية الجديدة، وذلك في مقال نشره في سنة ١٩٣٣ بعنوان: «فلسفة الظاهريات عند هسرل في مواجهة النقد المعاصر».

ثم أخذ يشق طريقه الخاص: فعني بتحليل فكرة الصورة، وذلك في بحث بعنوان: «الامتثال والصورة» (سنة ١٩٣٠)، ثم في نقده نظرية أفلاطون في المحاكاة وموضوع المرآة، وذلك في بحث بعنوان: «اللعب بوصفه رمزاً للعالم» (سنة ١٩٦٠).

وأصدر بحثاً عن «فلسفة نيتشه» (سنة ١٩٦٠)، وفيه قرر أن محور فلسفة نيتشه هو «التقابل بين الوجود والصيرورة» وحول هذا المحور تدور الموضوعات الأساسية في فكر نيتشه: موضوع المعادلة الانطولوجية الأساسية وهي: الموجود= القيمة، وموضوع إرادة القوة، وموضوع العود الأبدي، وموضوع موت الله، وموضوع الإنسان الأعلى.

وأشرف على سمينار عن هيرقليطس، بحضور هيدجر، خلال شتاء سنة ١٩٦٦ ـ سنة ١٩٦٧ في جامعة فرايبورج. وقد ميّز هيدجر بين الطريق الذي اتخذه هو، والطريق الذي اتخذه فنك في تفسير هيرقليطس، فقال مخاطباً فنك: «إن طريقك في تفسير هيرقليطس يبدأ من النار ويمضي إلى اللوغوس، أما الطريق الذي اتبعه أنا فيبدأ من اللوغوس ليمضي إلى النار».

(«هيرقليطس» ترجمة فرنسية ص ١٥٧، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣).

وله في الظاهريات وهسرل دراستان أخريان: دراسة في «التحليل القصدي» (نشر في مجموع بعنوان: «المشاكل الحالية في الظاهريات»، سنة ١٩٥٢ عند الناشر دكليه دي براوڤر)، ودراسة بعنوان: «فلسفة هسرل الأخيرة في فترة فرايبورج» [نشر في كتاب: «ادموند هسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٥٩)].

ونذكر من مؤلفاته الأخرى:

- «الميتافيزيقا والموت»، اشتوتجرت، سنة ١٩٦٩ ويحتوي على محاضراته في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٦٤.
- «المكان، والزمان، والحركة»
- «الوجود، والحقيقة، والعالم»
- «الكل واللاشيء».

مراجع

- Claude Roëls: «Eugen Fink (1905- 1975)», in **Les Etudes Philosophiques**, Janvier- Mars 1976, pp. 117-118.

فوجت

Karl Vogt

عالم حيوان ألماني، ولد في جيسن في ٥ يوليو سنة ١٨١٧، وتوفي في جنيف في ٥ مايو سنة ١٨٩٥ كان من غلاة المادية، وهو القائل إن المخ يفرز الفكر، كما يفرز الكبدُ الصفراء. ووقع في مساجلة حادة مع ر. ڤجنر R. Wagner سجلها في كتابه «إيمان الفحام والعلم. مساجلة ضد ر. ڤجنر» (جيسن، سنة ١٨٥٤). ومن مؤلفاته الأخرى: «رسائل فسيولوجية» (اشتوتجرت سنة ١٨٤٥ - سنة ١٨٤٧)؛ «صور من حياة الحيوان»، فرنكفورت سنة ١٨٥٢؛ «محاضرات في الإنسان»، جيسن سنة ١٨٦٣؛ «من حياتي»، اشتوتجرت سنة ١٨٩٦.

مراجع

- J. Jang: Karl Vogts Weltanschauung. Paderborn, 1915.
- H. Mistelli: Karl Vogt. Zürich, 1938.

فولكلت

Johannes Volkelt

فيلسوف ألماني ولد في Biala- Bielitz (في إقليم غاليسيا) في ٢١ يوليو سنة ١٨٤٨، وتوفي في ليبتسك في ٩ مايو سنة ١٩٣٠.

تعلّم في فينا وييِنّا وليبتسك، وصار مدرساً للفلسفة في جامعة ييِنّا في سنة ١٨٧٦، ثم أستاذاً في جامعة بازل (١٨٧٩ - ٨٩)، وفورتسبورج (١٨٨٩ - ٩٤)، ثم في ليبتسك حتى سنة ١٩٢١.

تأثر بهيجل وأدوردفون هرتمن في الميتافيزيقا، وبشوبنهور والرومنتيك الألمان في علم الجمال، وبكنت في نظرية المعرفة. وعنده أن «الواقع هو التحقيق الذاتي للقيمة المطلقة» والميتافيزيقا ينبغي ألا تقتصر على الفروض المستمدة من نتائج العلم، بل عليها أن تضع فروضاً من المبادىء الكلية للواقع وأن تتأدى إلى المطلق.

ومن مؤلفاته: «نظرية المعرفة عند كنت محلّلة وفقاً لمبادئها الأساسية» (ليبتسك، سنة ١٨٧٩)، «حول إمكان الميتافيزيقا» [همبرج وليبتسك سنة ١٨٨٤]، «التجربة والفكر، تأسيس نقدي لنظرية المعرفة» (ليبتسك، سنة ١٨٨٦)؛ «مشاكل عصرية في علم الجمال»، (منشن، سنة ١٨٩٥)؛ «علم جمال ما هو مأساوي» (منشن، سنة ١٩٠٠)؛ «مذهب علم الجمال، في ٣ أجزاء (منشن، ١٩٠٥- ١٩١٤).

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, Leipzig, 1921.
- O. Hallesby: Joh. Volkelts Erkenntrnistheorie. Erlangen, 1969.

فورليندر

Karl Vorländer

مؤرخ للفلسفة ألماني. ولد في ماربورج في ٢ يناير سنة ١٨٦٠، وتوفي في مونستر في ١٩٢٨/١٢/٦. وكان أستاذاً للفلسفة في مونستر منذ سنة ١٩١٩.

وكان اشتراكياً. ولهذا حاول إثبات وجود ارتباط ضروري بين كَنْت - وكان هو ينزع منزع الكنتية الجديدة - وبين كارل ماركس. وسعى إلى اتمام الاشتراكية الماركسية بأخلاق مستمدة من فلسفة كنت، إذ في ذلك الأساس لأخلاق اشتراكية بالمعنى العلمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- «إمانويل كنت»، في جزءين، ليبتسك، سنة ١٩٢٤.
- «كارل ماركس» ليبتسك، سنة ١٩٢٩.
- «تاريخ الفلسفة»، في مجلدين، ليبتسك، سنة ١٩٠٣.

فورييه

Charles Fourier

مصلح اجتماعي فرنسي

ولد فرانسوا ـ ماري ـ شارل فورييه في مدينة بيزانسون (في شرقي فرنسا قرب سويسرة) في ٧ أبريل سنة ١٧٧٢، وكان أبوه تاجراً في الأجواخ والعطور، واختير في سنة ١٧٧٦ رئيساً للمحكمة التجارية في بيزانسون، وتوفي هذا الوالد في سنة ١٧٨١.

وتعلم شارل في مدرسة بيزانسون الثانوية، وبعد ذلك أودع عند تاجر في ليون للتمرين على الأعمال التجارية، وواصل التمرين في باريس وروان. وفي إثر ذلك عين مستخدماً لدى تاجر كبير في ليون في سنة ١٧٩١. وهيّأ له عمله فرصة الأسفار في شتى أنحاء فرنسا: فزار مرسليا وبوردو، وخارج فرنسا: فزار هولنده وألمانيا. وفي سنة ١٧٩٣ وقد بلغ سنّ الرشد (٢١ عاماً) عاد إلى بيزانسون ليستلم ميراثه من أبيه ومقداره أربعون ألف فرنك، وكان أبوه قد نص في وصيّته على أن يتسلم ابنه هذا المبلغ بشرط أن يعمل في التجارة. وبعد استلامه ميراثه سافر إلى ليون وأراد أن يشتغل بتجارة خاصة به. فاشترى بالمبلغ قطناً وأرزاً وسكراً وبناً. وكان في ليون في ذلك الوقت اضطراب سياسي شديد. وكانت الطبقة الوسطى تنتسب إلى حزب الجيرونديين، ولها السيادة على المدينة، بينما كان الحزب الآخر المتطرف ضعيفاً، فقامت حكومة «الميثاق» Convention المتحكمة آنذاك في باريس بمحاصرة المدينة، وصادر أهل ليون المتاجر في المدينة، ومنها متجر فورييه، للاستعانة بالبضائع في الدفاع وتموين المستشفيات والمحاربين المحاصرين. وكان هذا هو سبب خراب فورييه وإفلاسه، بحسب ما يقوله مترجم حياته Pellarin وهناك رواية أخرى تقول إن السبب في ضياع معظم ثروة فورييه هو غرق سفينة في ليڤورنو كانت محملة ببضائع لحسابه، وذلك في سنة ١٧٩٩.

ومهما يكن السبب الحقيقي في خرابه، فإنه لما دخلت قوات حكومة «الميثاق» Convention مدينة ليون، صار فورييه في خطر أكيد لأنه كان متهماً بأن ميوله مع أعداء الثورة الفرنسية. ولهذا السبب تكونت لدى فورييه كراهية شديدة عميقة للثورات وأعمال العنف والإرهاب وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بأنه لا سبيل إلى «تغيير الحياة» و«إصلاح المجتمع» إلا بالاقناع والبرهان العلمي.

وابتغاء النجاة فرّ إلى بيزانسون Besançon مسقط رأسه، وقام بحمايته زوج أخته وكان رئيساً للجنة الثورية في بيزانسون. واضطر فورييه إلى الانخراط في سلك الجندية في الفرقة الثامنة للفرسان المطاردين Chasseurs à cheval، وبقي في الخدمة العسكرية بضعة أشهر سيتذكرها حين يصف الأعمال الكبيرة للجيوش الصناعية في مدينته الفاضلة، الفالنستير Phalanstère.

ولما سُرّح من الجندية بعد أشهر قليلة بسبب اعتلال صحته، وضع مشروعاً لتغيير المصالح المالية في الجيش (وكان الكثيرون قد كوّنوا ثروات طائلة على حسابها!). وقدّم هذا المشروع إلى حكومة الإدارة Directoire، لكن مشروعه لم يُلتفت إليه.

وفي سنة١٧٩٦ عمل فورييه مندوباً لبقّال في مرسليا، كلّفه بمهمة غريبة هي أن يلقي في البحر شحنة من الأرز، مضارباً على حدوث أزمة غذائية. وفي سنة ١٨٠٠ نراه يعمل سمساراً في ليون Lyon. وبدأت حينئذ شهرته، لأنه كان يكتب مقالات في جريدة Bulletin de Lyon. وفي ١٧ ديسمبر سنة ١٨٠٣ تكهن في إحدى المقالات بحدوث اضطرابات سياسية كبيرة وبإقامة تحالف ثلاثي أوربي من فرنسا والنمسا وروسيا، من الممكن أن ينتهي بحرب بين فرنسا وروسيا.

وفي هذه الفترة بدأ فورييه يخطط لمشروعه الإصلاحي الكبير. فأرسل في ٤ نيڤوز nivose سنة ١٢ (بتقويم الثورة الفرنسية) رسالة مطوّلة إلى وزير العدل، عُرفت باسم «رسالة إلى القاضي الأكبر» عَرَض فيه الخطوط الجوهرية لمشروعه الطوباوي الفلنستير.

وقد صدق ميشليه Michelet حين قال إن «ليون Lyon هي التي ضيعت فورييه». ذلك أن مدينة ليون كانت في ذلك الوقت تعج بالعمال الفقراء البائسين إلى أقصى حد فقد كان أجر العامل اليومي آنذاك لا يزيد عن خمسة عشر سنتيماً، بينما كان الكيلو من الخبز يساوي عشرة سنتيمات. وفي نفس الوقت كثرت فيها الجمعيات المتفاوتة في السرية: من دعاة الإصلاح، والثيوصوفيين و«الإشراقيين» illuminstes من كل نوع. والناس «المتمدينون» على حد تعبير فورييه: «يزدادون غنى بالأوهام كلما زاد فقرهم في القدرة». إن الشقاء

الاجتماعي الذي ولده التقدم الصناعي في مدينة ليون قد دفع البائسين والمحرومين إلى نشدان السلوى في التهاويل الثيوصوفية والأحلام الطوباوية.

ويفترض بعض الباحثين أن بعض هذه الجمعيات السرية أو شبه السرية كانت تضم فساقاً Libertins يمارسون حرية الجنس. ويفسّرون بذلك كون فورييه، في «فلنستيره» يدعو إلى الحرية الجنسية، وأنه عرض مثل هذه الآراء في كتابه «دنيا الغرام الجديدة».

وفي سنة ١٨٠٨ نشر فورييه كتاباً ضخماً بغير ذكر اسم مؤلفه والتمويه في مكان طبعه (إذ ورد على الغلاف، ليبتسك، سنة ١٨٠٨) ويقع في ٤٨٥ صفحة (من قطع الثُّمن) ـ عنوانه: «نظرية الحركات الأربع والمصائر العامة». وهو أول كتاب كبير يؤلفه ويعرض فيه مذهبه بالإسهاب والتفصيل. بيد أن هذا الكتاب الغريب لم يحظ بأي نجاح.

وإبان الأيام المائة (وهي الفترة التي عاد فيها نابليون بعد نفيه إلى البا إلى هزيمته النهائية في ووترلو-الفترةمن أول مارس سنة ١٨١٥ إلى ٢٢ يونيو سنة ١٨١٥) كان فورييه موظفاً صغيراً في عمدية ليون.

وخلال السنوات الأولى من إعادة الملكية (ابتداء من سنة ١٨١٥)، كان فورييه نشطاً في الانتاج العقلي. فأتم تحرير كتابه «البحث في التجمع الأهلي الزراعي» الذي سينشره بعد ذلك في سنة ١٨٢٢ في بيزانسون، وسيعيد طبعه في سنة ١٨٣٤ تحت عنوان جديد هو: «نظرية الوحدة الكونية».

وفي سنة ١٨٢٩ أصدر كتاباً آخر بعنوان: «العالم الجديد الصناعي والجماعي» le nouveau monde industriel et sociétaire. وإبتداء من سنة ١٨٣٠ وثق صلاته مع أتباع سان سيمون؛ بيد أنه كان يكره فيهم «بهلوانياتهم الكهنوتية» وما لبث بعض أنصاره أن أحدثوا انشقاقاً داخل الحركة السان سيمونية. وبفضل هؤلاء التلاميذ حظي فورييه في أخريات عمره ببعض الشهرة. وتوفى فورييه في ٩ أكتوبر سنة ١٨٣٧.

آراؤه الفلسفية

مؤلفات فورييه ـ إلى جانب غرابة عنواناتها ـ غريبة التصنيف: فهي سيئة التأليف، حافلة بالتكرار، رديئة العبارة، مشوّشة الموضوعات: يتوالى فيها الكلام من الكونيات إلى نقد المجتمعات المتمدينة، إلى التكهنات الاشراقية، إلى النظريات الاقتصادية، أو تنبؤات غريبة عن تغيرات شديدة في أحوال الجو في مختلف الأصقاع، وعن خلق أنواع جديدة من الحيوان، كل هذا إلى جانب الإعلان عن اصلاحات جذرية في المجتمعات البشرية ووصف رؤى طوباوية لما سيجري في «المدن الخيالية المثالية» التي سماها باسم: الفلنستيرات Phalanstères.

وتقوم آراء فورييه في الاصلاح على أساس نقده للمدنية فقد رأى في المدنية نقائض عديدةوعنيفة، النزاع بين الجنسين: فالمرأة ضحية، ولكنها بدورها تنتقم لنفسها من الرجل بالكذب وعدم الأمانة الزوجية مما يولّد ألواناً جديدة من الاضطرابات في حياة الإنسان؛ والنزاع بين الآباء والأبناء وعلى وجه العموم: النزاع بين الأجيال مما يولد منازعات وانفعالات؛ وشهوات: فالشباب يطلبون الغرام، والرجال يطلبون المجد، الأولون تحركهم العواطف الغرامية، والآخرون تحركهم المطامح والمطامع. والرجال يريدون فرض سلطانهم على الشباب، فيحاول هؤلاء الانتقام عن طريق التمرد والثورة والعنف.

وفضل فورييه هو في محاولة دراسة «مغايرة» aliènation الإنسان من كل النواحي في المدنية: خصوصاً في النواحي العاطفية، والنواحي الاقتصادية. ويتساءل فورييه: كيف يمكن التخلص من تناقضات هذه المدنية ؟ وكيف يمكن وضع حدّ لهذه الآلام وهذه الحرب الضروس المستمرة بين الفقراء والأغنياء، بين الشباب والشيوخ، بين الأبناء والآباء، بين النساء والرجال ؟

ليس هناك إلّا أحد حلين: الحل الذي يقترحه الأخلاقيون؛ والحل الذي يقترحه العلم الديني والاجتماعي الذي أسّسه (أو خلقه) فورييه. فالأخلاقيون يطالبوننا بكبت الوجدانات وضبط الشهوات ابتغاء عدم الإضرار بالغير، ويطالبوننا بالتضحية بالذات في سبيل الآخرين، وباحتمال الألم بدلاً من إحداث الألم في الآخرين. وهم يهدفون من هذا إلى إقرار السلام بين الناس. لكن أليس من المفارقة أن نطلب السلام بين الناس عن طريق حربنا لأنفسنا ؟! إن الأخلاق ـ هكذا يقول فورييه ـ ليست إلّا «عنفاً مزّوقاً» une violence fardée والقيمة التي نعزوها إلى الأخلاق ليست إلّا إقراراً بأننا لم نستطع حتى الآن أن نحدث الانسجام بين الوجدانات. ويرد فورييه على اتهام الأخلاقيين له بالطوباوية بأن يردّ عليهم

حجتهم فيقول: «بل الأخلاق هي الطوباوية utopie . . . لأنها هي الحُلم بالخير دون تقديم الوسيلة لتحقيقه ودون منهج فعّال». والقاعدة الأخلاقية لا تترك لها في النهاية إلا الخيار بين أمرين: اليأس، أو النفاق. «إن الأخلاق تقود إلى الدمار كلّ من يحاول تطبيق مبادئها بدقةٍ، بينما هي تؤدي إلى نجاح من يتخذ منها قناعاً ولا يتخذ منها مرشداً ودليلاً.». وبيان ذلك أن من المستحيل القضاء على الغرائز والشهوات. وتجربة الثورة الفرنسية دليل قاطع على إخفاق الحل الأخلاقي. والنتيجة لهذا أنه يجب ألا نفرض على الطبيعة الإنسانية بالقهر والقوة نُظُم المجتمع «المتمدين». (وكلمة «متمدين»لها دائماً عند فورييه معنى مستهجن) بل ينبغي تغيير نظم المجتمع لتساير الطبيعة الانسانية. ان فورييه لا يريد ان نغير الطبيعة الانسانية، بل يريد ان نغير النظم الاجتماعية لتتواءم مع هذه الطبيعة الإنسانية.

ولهذا فإن الحل الثاني، وهو الذي يدعو إليه «العلم الديني أو الاجتماعي» يقوم في إشباع شهوات الجميع في إطار الانسجام الكوني. ومن هنا يستهدف التنظيم الفلنستيري إلى إشباع الشهوات الأساسية الاثنتي عشرة وهي: خمس شهوات حسيّة تتعلق بالحواس الخمس، ـ وأربع شهوات عاطفية وهي: الصداقة، والحب، والطموح، والعواطف الأسْرية، ـ وثلاث شهوات توزيعية هي: شهوة الدسّ التي هي مصدر للتنافس وبالتالي للثراء، وشهوة المزج (مثل المزج في الحب بين الشهوة الجنسية والمتعة الروحية)، وشهوة الفراشة Papillon أي شهوة التغيير (مثلاً من نظام العمل في الفلنستير أن تشتغل المجموعة في النجارة لمدة ساعة، وبعدها تشتغل في حرفة أخرى، وهكذا).

وها هنا ينبغي أن نؤكد أن المجتمع الذي يدعو إلى ايجاده فورييه لا يشبه في شيءٍ المجتمع الذي تدعو إليه الماركسية، أو الاشتراكية بوجه عام:

١ ـ فإن فورييه يقرّ بالملكية الخاصة لأدوات الانتاج.

٢ ـ ويطالب بتوزيع الأرباح بين المساهمين في الانتاج بنسبة مئوية محددة. وهؤلاء المساهمون هم الرأسماليون المساهمون في تمويل الإنتاج، والمخترعون العلميون، والعمال المتفّنون للأعمال.

٣ ـ وهو يطالب بزيادة الانتاج باستمرار ابتغاء رفع مستوى المعيشة.

٤ ـ ويفضّل التفاوت في الثروات لأنه حافز على المزيد من الانتاج ولتحسين لنوعه، فهذا أفضل من المساواة في الفقر. لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى تأمين حد أدنى من مستوى المعيشة لكل الناس على السواء.

٥ ـ ويشجع على بقاء حافز الربح، إشباعاً لشهوة الطموح عند الإنسان، ودافعاً لزيادة الإنتاج وتحسينه. ويجب ضبط عملية الربح على نحوٍ يؤدي إلى زوال التنازع بين المصالح المتباينة (للمنتجين والمستهلكين، لأرباب العمل والعمال). فمثلاً الأطباء في فلنستير يتقاضون نسبة مئوية من دخل الفلنستير، وتتزايد هذه النسبة بقدر ما يقل عدد المرضى، نتيجة لتطبيق الطب الوقائي.

ويكفي هذا بياناً حاسماً لكون مذهب فورييه يختلف اختلافاً تاماً عن الماركسية وعن الاشتراكية بعامة.

تنظيم الفلنستيرات:

اشتهر فورييه بأنه الداعي إلى تقسيم المجتمع إلى تجمعات مستقلة أطلق عليها اسم Phalanstères. وكلمة فلنستير ـ وقد نحتها فورييه من الكلمتين: Phalange = تجمع، جماعة + monastère = دير ـ تدل على الوحدة الاجتماعية التي سيتألف منها المجتمع الجديد الذي ينادي به.

فقد رأى أن «الدولة» مفهوم واسع جداً ومؤسساتها سرعان ما تتخذ سلطاناً هائلاً مجهول الهوية خالياً من الإنسانية.

ومن ناحية أخرى وجد أن الأسرة خلية اجتماعية ضيقة جداً من شأنها أن تولّد العصبية والحزازات، وفي الوقت نفسه ليس لها من السعة والموارد ما يكفل لها المعاش وحماية أبنائها ضد الأخطار الكبيرة التي تتعرض لها.

لهذا رأى أن من الواجب تصوّر خلية اجتماعية أوسع من الأسرة وأضيق من الدولة، وهذه الجماعة هي التي سماها phalange (= تجمع). وقام فورييه بحسابات علمية دقيقة ـ لم يكشف لنا عن سرّها! ـ بموجبها قرر أن كل «فالانج» أو «تجمّع» يجب أن يتألف من ١٦٠٠ فرد تقريباً، وهذا العدد قد تحدد بحسب المهن وبعض الخصائص الناجمة عن التراكيب الوجدانية التي تؤلف الطابع الأصيل لكل فرد!.

والفكرة الأساسية في مشروعه هذا هي إمكان إشباع كل الأذواق حتى الشاذة منها. ويلحّ فورييه في توكيد اختلاف

الأذواق في الطعام ولهذا نراه يقرر أنه لا بد لكل «فلانج» (= تجمع) من الحصول على ما لا يقل عن سبعة وعشرين نوعاً من الخبز من أجل إرضاء كل الأذواق في «عشاء منسجم».

وفي الفلنستير يلعب الإشباع الجنسي دوراً لا يقل أهمية عن دور لذائذ المائدة. ويسترسل فورييه في هذا الموضوع ويخوض في تفصيلات تتنافى مع القوانين المرعيّة ـ آنذاك واليوم أيضاً ـ ليتمكن أعضاء الفلنستير من تحقيق شهواتهم الجنسية وحتى تلك التي يخجلون من الإفصاح عنها، ولكنهم ينطلقون إلى تحقيقها سراً. فنجده يشير إلى اللواط والسحاق والاستمتاع بالرؤية الجنسية، والسادية، والمازوخية، والعربدة الجماعية orgies إلخ إلخ. والناس الذين يشاهدون ما يجري في مجتمع «الترخّص» الحالي لا يدهشون مما قاله فورييه ولا ينظرون إليه على أنه تهويمات إنسان شاذ مصاب بداء الجنس. أما في ذلك الوقت وإلى وقت قريب جداً لا يتجاوز عشرين سنة، فقد كان ينظر إلى كتابات فورييه في هذا الباب على أنها هلوسة مجنون بالجنس. ولو قورن ما قاله بما يقوله في هذه الأعوام الأخيرة «مفكرون» و«أطباء» مثل هربرت مركوزة والدكتور لَرس الرستام Dr. Lars Ullerstam الطبيب السويدي (في كتابه: «الأقليات الجنسية» ترجمة فرنسية، باريس سنة ١٩٦٥) لبدا محتشماً عفيفاً محافظاً!

ويعتقد فورييه أن الإنسان الذي يستمتع بكل ما يهوى من ملذات وينتقل من شهوة إلى شهوة، سيشعر طوال حياته بالانسجام، وبالحضور العيني الملموس للعناية الكلية. وعند فورييه أن البرهان الوحيد المقنع على وجود الله هو السعادة، والسعادة هي الاستمتاع بإشباع كل الشهوات.

مؤلفاته

- Théorie de quatre mouvements et des destinées sociales, Lyon, 1808.
- Traité de l'association domestique agricole. Paris, 1822- réédité en 1834 sous le litre: Théorie de l'Unité Universelle.
- Le Nouveau Monde industriel et sociètaire, ou invention du procédé dindustrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées. Paris, 1829.

مراجع

- Ch. Pellarin: Charles Fourier, Sa vie et sa théorie Paris, 5e édition augmentée, 1871.
- H. Bourgin: Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français, Paris, 1905.
- H. Bourgin: Etudes sur les sources de Fourier, Paris, 1905.
- Emile Lehonce: Fourier aujourd'hui. Paris, 1966.
- Ondré Vergez: Fourier. Paris, P.U.F., 1969.

فولتير

François Marie Arouet de Voltaire

كاتب ومفكر فرنسي شهير.

ولد في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٩٤، وكان أبوه موظفاً في غرفة المحاسبات. ولما بلغ التاسعة من عمره دخل كلية لوي ـ لو ـ جران، التي كانت تابعة للطريقة اليسوعية. وبعد تخرجه فيها وهو في السابعة عشرة أراد منه أبوه أن يدرس القانون ليصبح محامياً، لكنه تبرم بدراسة القانون. وعمل في حاشية مركيز دي شاتونيف Marquis de Châteauneuf، سفير فرنسا في هولنده. لكنه وقع في غرام فتاة فرنسية بروتستنتية مهاجرة كانت تعيش في لاهاي (هولنده)، مما أدى إلى إرجاعه إلى باريس، فاستأنف دراسة القانون في مكتب محامٍ، لكنه لم يمكث هناك طويلاً. ودخل في مسابقة شعرية لنيل جائزة الأكاديمية الفرنسية، فلم يفز بها، لكنه هجا الفائز هجاءً لاذعاً بقصيدة أذاعت شهرة فولتير. واتهم بهجاء الوصي على العرش، دوق دورليان، فنفي من باريس طوال عدة أشهر، وذلك في سنة ١٧١٦. وفي سنة ١٧١٧ ـ سنة ١٧١٨ هجا الوصي هجاء مقذعاً واتهمه بأبشع الجرائم، فأودع في سجن الباستيل لمدة أحد عشر شهراً. وخلال سجنه أعاد كتابة مسرحية «أوديب»، وشرع في نظم قصيدة تدور حول هنري الرابع؛ واتخذ اسماً مستعاراً هو الذي عرف به فيما بعد: فولتير. ومثلت مسرحية «أوديب» في سنة ١٧١٨ فنالت نجاحاً هائلاً. لكن مسرحياته التالية لم تظفر بالنجاح. وأتم ملحمته الشعرية عن هنري الرابع، لكن السلطات رفضت الإذن بنشرها لأن فيها تمجيداً للبروتستنتية وللتسامح الديني.

لكنه أفلح في طبعها سرّاً في روان Rouen (مدينة في شمالي فرنسا) سنة ١٧٢٣ وهرّبها إلى باريس، وكان عنوانها: «العصابة أو هنري الكبير».

واشتهر فولتير وصار ذا حظوة في البلاط الملكي، لكن الفارس روهان ـ شابو Chevalier de Rohan- Chabot شهّر به على أساس أنه محدث نعمة، وليس من سلالة نبيلة. فردّ عليه فولتير بأهاجي لاذعة انتشرت بين الناس، فانتقم منه هذا الفارس بأن استأجر رجالاً لضرب فولتير. فتحداه فولتير، لكن هذا الفارس استطاع أن يعمل على سجن فولتير في الباستيل، للمرة الثانية، ولم يفرج عنه إلا بشرط مغادرة فرنسا في الحال إلى انجلترة، فوصل انجلتره في مايو سنة ١٧٢٦. وهنا في انجلتره تعرّف إلى الشاعر الانجليزي الكبير الكسندر بوب Pope وأصحابه، كما تعرّف إلى شخصيات عظيمة المكانة في انجلترة آنذاك. وبدأ في قراءة شكسبير وملتون ودرايدن وبتلر ومؤلفات بوب وأدسون ومسرحيي عصر الإعادة Restoration (إعادة الملكية إلى انجلترة). كذلك اهتم بفلسفة لوك وفزياء نيوتن، وأفاد من المؤلّهة الانجليز English Deists في نظراته الدينية. وقبلت الملكة كارولينا إهداءه إياها ملحمة «هنرياد» Henriade، وهي تحرير جديد لملحمته الأولى: «العصابة أو هنري الرابع». وبدأ في كتابة «تاريخ شارل الثاني عشر» وفي إعداد المادة لكتابه «رسائل عن الانجليز». وعاد إلى فرنسا في سنة ١٧٢٩.

واشترى قسائم في يانصيب حكومي وضارب في تجارة القمح، فوفرّ له كلاهما الأساس لثروة طائلة. وتوثقت علاقته مع مدام دي شاتليه، وأقام معها فترات في قصر زوجها في إقليم شمباني، منذ سنة ١٧٣٤. وهنا كتب مسرحيات: «محمد» (سنة ١٧٣٤) و«ميروب» (سنة ١٧٤٣)، كما كتب «رسالة في الميتافيزيقا»، وشطراً كبيراً من كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥٤) وكتاب «أخلاق الأمم وروحها»، وكتاب «عناصر فلسفة نيوتن» (سنة ١٧٣٨). واستطاع بمسرحية «أميرة نبرّة» التي ألفها بمناسبة زواج وليّ العهد (في فبراير سنة ١٧٤٥) أن يستعيد رضا القصر عنه لما فيها من تملّق بارع للملك لويس الخامس عشر، بعد أن فقد عطفه لما أن أصدر «رسائل عن الانجليز». ولهذا السبب، وبفضل رعاية مدام دي بومبادور، حظية الملك، عُيّن مؤرخاً رسمياً للملك، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

وبسبب هفوة في الحديث أثناء دور لعب ورق في سنة ١٧٤٧، اضطر إلى الالتجاء إلى حماية دوقة مين Duchesse de Maine، ومن أجل تسليتها كتب قصة «صادق» Zadig وقصصاً شرقية أخرى. ولما سمح له بالظهور في القصر الملكي من جديد، أثار مديحه لمدام دي بومبادور غيرة الملكة فكان على فولتير أن يترك القصر. وتوفيت مدام دي شاتليه في سبتمبر سنة ١٧٤٩، فصار في وسعه أن يقبل دعوة من فريدرش الكبير، ملك بروسيا. فسافر إلى برلين في سنة ١٧٥٠ وقبل أن يكون أحد الأمناء في بلاط فريدرش بمرتب قدره عشرون ألف فرنك مع السكن في أحد القصور الملكية. ودخل في عمليات مالية مشبوهة مع أحد يهود برلين، فاستاء الملك فريدرش، وازداد استياؤه بسبب هجائه لموبرتوي Maupertuis. وفي مارس سنة ١٧٥٣ غادر فولتير الملك فريدرش الأكبر، ولم يلتقيا بعد ذلك أبداً. وفي أثناء مقامه في بروسيا، نشر فولتير كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١).

وفي أثناء عودته قبض عليه في فرنكفورت ممثلو الملك فريدرش ليستردوا من فولتير ديواناً من دواوين شعر الملك. واستقر المقام به في سنة ١٧٥٥ بالقرب من جنيڤ، وبعد سنة ١٧٥٨ استقر في فرنيه Ferney على مسافة أربعة أميال من جنيڤ.

وفي الفترة من ١٧٥٦ إلى ١٧٥٩ نشر كتابه «أخلاق الأمم وروحها»، وقصيدته الشهيرة عن زلزال لشبونة التي سخر فيها من تفاؤل ليبنتس، وقصته الرائعة «كانديد» التي سخرت من تفاؤل ليبنتس أيضاً وقوله «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم» (ليس في الإمكان أبدع مما كان) على حد تعبير أبي حامد الغزالي).

وكتب مواد فلسفية ودينية في «الانسكلوبيديا الفرنسية» التي كان يشرف على تحريرها ديدرو ودالمبير، لكن الحكومة الفرنسية أوقفت صدور «الانسكلوبيديا»، كذلك أدانت محكمة (برلمان) باريس قصيدة له عن الدين الطبيعي. فأثار هذا ثائرته وطالب بسحق «المتعصّبين» L'Infâme. وشرع في نشر كتابات ضد التعصب الديني، وضد الدين بوجه عام، منها مسرحيات تعليمية، ورسائل، وخصوصاً «القاموس الفلسفي» (سنة ١٧٦٤).

وقام بالدفاع عن ضحايا التعصب الديني في فرنسا، وهيأ لهم ملجأ في ضيعته في فرنيه. غير أن حكومة جنيف

منعت فولتير من تمثيل مسرحياته ومن إنشاء مسرح فيها. وأيد جان جاك روسو موقف الحكومة السويسرية، فتسبب هذا في قطع الصداقة بين هذين الكاتبين المفكرين الكبيرين، وحدث ذلك في سنة ١٧٥٨.

وسافر إلى باريس في سنة ١٧٧٨ لمشاهدة تمثيل مسرحيته الأخيرة: «أرين» Irène، فاستقبل استقبالاً حافلاً تأثر له فولتير تأثراً تسبب في مرضه ثم وفاته في ٣٠ مايو سنة ١٧٧٨ في باريس.

آراؤه الفلسفية

ونبدأ برأيه في «الفلسفة» كما عرضه في «القاموس الفلسفي». يقول فولتير تحت مادة «فيلسوف»: «الفيلسوف، «محب الحكمة» أي الحقيقة. وكل الفلاسفة اتصفوا بهاتين الصفتين؛ ولا يوجد أحد منهم في العصر القديم لم يُعط الناس المَثَل على الفضيلة، ودروساً في الحقائق الأخلاقية. وربما كانوا قد أخطأوا جميعاً في الفزياء، لكن الفزياء قليلة التأثير على السلوك في الحياة بحيث لم يكن الفلاسفة في حاجة إليها. وكان لا بد من قرون من الزمان لمعرفة جزء من قوانين الطبيعة. لكن يوماً واحداً يكفي الحكيم كي يعرف واجبات الإنسان.

والفيلسوف لا يتحمّس، ولا ينصب نفسه نبيّاً، ولا يقول عن نفسه إن الآلهة توحي إليه. ولهذا فإنني لا أضع في مرتبة الفلاسفة: زردشت، ولا هرمس، ولا أورفيوس القديم، ولا أي واحد من أولئك المشرعين الذين افتخرت بهم أمم: كلديا، وفارس، وسوريا، ومصر، واليونان. إن الذين قالوا عن أنفسهم إنهم أبناء الآلهة إنما كانوا آباء الخداع، وقد استخدموا الكذب من أجل تعليم حقائق؛ لقد كانوا غير جديرين بتعليمها؛ إنهم لم يكونوا فلاسفة، بل قصاراهم أنهم كانوا كذّابين ذوي فطنة.

لا مناص ـ وهذا أمر ربما يدعو إلى سربلة الشعوب الغربية بالخجل والعار ـ من الذهاب إلى نهاية المشرق للعثور على حكيم بسيط، بغير مظاهر ولا خداع، كان يعلّم الناس أن يعيشوا سعداء، وذلك قبل ستة قرون من الميلاد، في وقت كان فيه كل (بلاد) الشمال يجهل كيفية استعمال الحروف (الكتابة)، وكاد اليونانيون فيه يبدأون في التميّز بالحكمة. وهذا الحكيم هو كونفوشيوس، الذي لم يشأ ـ وكان هو الوحيد في هذا بين المشرعين ـ أن يخدع الناس أبداً. أية قاعدة للسلوك أعطيت للناس على الأرض كلها أجمل من تلك التي أعطاها؟:

«دبّروا الدولة كما تدبّرون الأسرة؛ ولا يمكن تدبير الأسرة إلا بإعطائها المَثَل والقدوة.

«الفضيلة يجب أن تعمّ الحراث والحاكم.

«اهتم بالوقاية من ارتكاب الجرائم ابتغاء التقليل من الاهتمام بالمعاقبة عليها.

«في أيام حكم الملكين الطيبين يأو وكسو كان الصينيون طيبين؛ وفي أيام حكم الملكين الفاسدين كي وشو كان الصينيون سيئين.

«عامل الآخرين بما تعامل به نفسك.

«أحِبَّ الناس عامة، لكن أعِزّ أهل الخير. إنس الإساءة، لكن لا تَنْسَ الإحسان أبداً.

«رأيت أناساً عاجزين عن العلم، لكني لم أر أبداً أناساً عاجزين عن الفضيلة.»

فلنعترف بأنه لم يوجد مشرِّع أعلن حقائق أكثر فائدة للجنس البشري من هذه الحقائق.

إن عدداً كبيراً من الفلاسفة اليونانيين قد قالوا بعد ذلك بأخلاق طاهرة مثل هذه. ولو كانوا قد اقتصروا على مذاهبهم الزائفة في الفزياء، لما كانت أسماؤهم تذكر اليوم إلا للسخرية منها، فإذا كنا لا نزال نجلّهم حتى اليوم، فما ذلك إلا لأنهم كانوا عادلين، وعلّموا الناس أن يكونوا عادلين.

ولا يمكن المرء أن يقرأ مواضع معيّنة في (محاورات) أفلاطون، وخصوصاً الاستهلال الرائع للقوانين بلسان زالويكس Zaleucus، دون أن يستشعر في قلبه حب الأفعال الشريفة الكريمة. وكان عند الرومان: شيشرون الذي ربما يساوي وحده كل فلاسفة اليونان. ومن بعده جاء قوم أجلّ منه، لكن يكاد المرء ييأس من محاكاتهم: ابكتاتوس في العبودية، والأباطرة الأنطونينون ويليانس على العرش.

فمن هو المواطن من بيننا الذي يحرم نفسه، مثل يليانس Julien، وأنطونينوس Antonin، وماركس أورليوس من كل أطايب حياتنا الرخوة المخنّثة؟ من مثلهم يرضى بالنوم على الخشِن؟ من ذا الذي يفرض على نفسه الكفاف الذي فرضوه على أنفسهم، ويمشي مثلهم راجلاً عاري الرأس في مقدمة الجيوش، مُعَرّضاً حيناً لحرارة الشمس الشديدة،

وتارة لصبّارة القرّ ؟ من الذي يضبط مثلهم كل شهواته ؟ نعم إن من بيننا أتقياء، لكن أين الحكماء ؟ وأين النفوس التي لا يعوزها شيء، النفوس العادلة المتسامحة ؟

لقد كان في فرنسا فلاسفة مكاتب Philosophies de Cabinet؛ وكلهم، باستثناء مونتاني، أصابهم الاضطهاد. وعندي أن هذا هو أدنى درجات الخِسة في طبيعتنا: أعني أن نريد اضطهاد هؤلاء الفلاسفة وهم الذين يريدون إصلاح طبيعتنا.

أنا أتصور جيداً أن متعصبين ينتسبون إلى فرقة يذبحون المتحمسين المنتسبين إلى فرقة أخرى، وأن يكره الفرنسيسكان الدومينيكان، وأن يتآمر فنان للقضاء على فنان آخر متفوق عليه؛ أما أن يهدّد الحكيم شارون Charron بالقضاء على حياته، وأن يقتل العالم الكريم راموس Ramus، وأن يضطر ديكارت إلى الفرار إلى هولنده ليفلت من غضب الجهلاء، وأن يُرغم جسّندي Gassendi عدة مرات على الاعتزال في ديني Digne بعيداً عن وشايات باريس ـ فذلك هو العار الدائم الذي يلطّخ أمة.

ومن الفلاسفة الذين لقوا أشد اضطهاد كان بيل Bayle، شَرَف الطبيعة الانسانية. سيقال لي إن اسم جوربيه Jurieu الذي وشى به واضطهده، قد صار مكروهاً ملعوناً ـ وأنا أقرّ بذلك؛ وإن اسم اليسوعي لوتلييه Le Tellier صار أيضاً مكروهاً ملعوناً. لكن هل منع هذا من كون الرجال الكبار الذين اضطهدهم قد أمضوا أعمالهم في النفي والشقاء ؟!

ومن بين الأعذار التي انتحلت لسحق بيل والإلقاء به في الفقر والبؤس، مقالة عن «داوود» في قاموسه المفيد. لقد لاموه على أنه لم يمدح أفعالاً هي في ذاتها ظالمة، دموية، فظيعة، تتعارض مع الإيمان السليم أو تُخجل الحشمة والحياء.

والواقع أن بيل Bayle لم يمدح داود لأنه ـ بحسب ما تقول الأسفار العبرية ـ حشد ستمائة متشرد مثقل بالديون والجرائم، ولأنه نهب مواطنيه وهو على رأس قطاع الطريق هؤلاء، ولأنه جاء من أجل ذبح نبال Nabal وكل أسرته، بدعوى أنه لم يرد دفع الضرائب؛ ـ ولم يمدح داود لأنه ذهب ليبيع خدماته للملك أخيس Achis عدو أمّته، ولأنه خان أخيس هذا وليّ نعمته، ولأنه نهب القرى المتحالفة مع هذا الملك أخيس، ولأنه ذبح في هذه القرى الجميع حتى الأطفال الرُّضع، حتى لا يوجد أحد يمكن أن يكشف ذات يوم عن فظائعه هذه، كما لو كان الطفل الرضيع قادراً على فضح جرائمه؛ ولأنه أهلك كل السكان في بعض القرى الأخرى، إما بالمنشار، أو ذوات الأسنان herses الحديدية، أو عصيّ الحديد أو في أفران الآجرّ؛ ولأنه اغتصب العرش من اسبوشيث Isboseth، ابن شاؤول (جالوت) غدراً؛ ولأنه جرّد وأهلك ميفيبوشيث Miphibosech حفيد شاؤول وابن صديقه وحاميه يوناثاس Jonathas؛ ولأنه سلّم للجبعونيين Gabaonites ولدين آخرين من أولاد شاؤول، وخمسة من أحفاده، أعدموا شنقاً.

وأنا لا أتحدث عن شهوة داود المفرطة الهائلة، وعن خليلاته، وعن زناه ببيشابيه Bethsabée وقتله لأوريا Urie.

ماذا إذن! هل كان أعداء بيل يريدون منه أن يمتدح كل هذه الفظائع والجرائم ؟ هل كان عليه أن يقول: «يا أمراء الأرض، قلّدوا هذا الرجل الذي هو على وفق قلب الله؛ إذبحوا بلا رحمة حلفاء أولياء نعمتكم؛ اذبحوا، أو اعملوا على ذبح كل أسرة ملككم؛ ضاجعوا كل النساء بينما أنتم تأمرون بإهراق دماء الناس؛ وستكونون نموذج الفضيلة، حين يقال إنكم نظمتم مزامير ؟».

ألم يكن بيل على حق كامل حين قال إنه إذا كان داود على وفق قلب الله، فإنما كان ذلك بتوبته؛ لا بجرائمه ؟ ألم يُسد بيل خدمة عظيمة للجنس البشري حين قال إن الله ـ الذي أملى كل التاريخ اليهودي من غير شك، ـ لم يرض عن كل الجرائم المذكورة في هذا التاريخ؟

وبالرغم من ذلك فقد اضطهد بيل؛ ومن الذي اضطهده؟ أولئك المضطهدون في مكان آخر، أولئك الهاربون الذين كانوا سيسلمون للنار في أوطانهم؛ وهؤلاء الهاربون كان يحاربهم هاربون آخرون يسمّون الجنسينيين Jansénistes الذين طردهم من بلادهم اليسوعيون الذين طردوا هم الآخرون بدورهم.

وهكذا حارب المضطهدون بعضهم بعضاً حرباً قاتلة، بينما الفيلسوف، الذي اشتركوا جميعاً في اضطهاده، اكتفى بالرثاء لهم.

وليس من المعلوم عند الكثيرين أن فونتينيل Fontenelle في سنة ١٧١٣ كان على وشك أن يفقد معاشه، ومنصبه، وحريته، بسبب أنه قبل ذلك بعشرين سنة حرّر في

فرنسا (بالفرنسية) «رسالة في الوحي» للعالم ڤان دال Van Dale بعد أن احتاط فحذف منها كل ما يمكن أن يفزع منه التعصُّب. كتب يسوعي ضد فونتنيل، فلم يتنازل هذا للرد عليه، وكان هذا كافياً كي يقوم اليسوعي لوتلييه Le Tellier، متلقي اعتراف لويس الرابع عشر، باتهامه عند هذا الملك بالإلحاد.

ولولا السيد دارجنسون M. d'Argenson لكان الابن الجدير لمزيِّف، مدعي ڤير Procureur de Vire، ومعتَرفٌ بأنه هو نفسه مزيِّف، قد أفسد شيخوخة ابن أخي كورنيّ.

ومن السهل التغرير بالتائب، حتى إنه يجب علينا أن نحمد الله لأن لوتلييه هذا لم يفعل المزيد من الشرور. ذلك أن في العالم مكانين لا يمكن فيهما مقاومة الإغواء والوشاية، وهما: السرير، ومكان الاعتراف.

لقد شاهدنا دائماً الفلاسفة يضطهدهم المتعصّبون ؛ لكن هل من الممكن أن يشترك في هذا أهل الأدب ، وأن يقوموا هم أنفسهم بشحذ السلاح مراراً ضد اخوانهم ، السلاح الذي سينفذ فيهم جميعاً الواحد بعد الآخر ؟.

يا لشقوة أهل الآداب ! أتقومون أنتم أيضاً بالوشاية ؟ هل وجدتم بين الرومان أمثال جراس Garasse وشومكس Chaumeix ، وهاير Hayer، قد اتهموا لوكرتيوس وبوسدونيوس وڤارون، وبلنيوس؟!

أن يكون المرء منافقاً ، يالها من خِسّة ! لكن أن يكون منافقاً وشريراً ، فيالها من فظاعة ! لم يوجد في روما القديمة منافق واحد ، روما التي كانت تعدُّنا (بلاد الغال) جزءاً صغيراً من رعاياها . أنا أقرّ بأنه كان فيها ماكرون fourbes ، لكن لم يكن فيها منافقون في الدين ، وهم أجبن وأقسى فئة بين الجميع . ولماذا لا نرى منهم أحداً في انجلتره ، وما السبب في أنه لا يزال يوجد نفر منهم في فرنسا ؟.

أيها الفلاسفة ! سيكون من السهل عليكم حلّ هذه المشكلة ». (« القاموس الفلسفي ») ص ٣٤٢ - ٣٤٧ . باريس ، طبعة جارنييه ، سنة ١٩٦٧).

وواضح من هذا الفصل :

١ - أن الفلسفة عند ڤولتير تنحصر في الأخلاق

٢ - أن حكمة الصين- وهي أخلاقية محضة - هي النموذج الأول للحكمة أي للفلسفة .

٣ - أن الفضيلة الرئيسية هي التسامح الديني

ولڤولتير « رسالة عن التسامح »، تعد من أجمل ما كتب في تمجيد التسامح ، ونورد منها ما يلي (الفصل ٢٣):

« لا أتوجه بدعائي هذا إلى الناس ، بل إليك أنت ، ياإله الكائنات وإله العالمين ، وإله الأزمنة : إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع ، لا يدركها سائر الكون ، أن تتجاسر فتسألك شيئاً ، أنت يا من أعطيت كل شيء، ويا من أوامره ثابتة سرمدية - تفضل فانظر بعين الرحمة إلى الخطايا الناجمة عن طبيعتنا ، ولا تجعل هذه الخطايا مصدراً لمصائبنا . إنك لم تعطنا قلباً ليكره به بعضنا بعضاً ، وأيدياً ليذبح بهابعضنابعضاً. اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضا لاحتمال أعباء حياة أليمة عابرة ، واجعلنا بحيث الفروق الضئيلة بين الملابس التي تستر أجسامنا الضعيفة ، وبين لغاتنا القاصرة ، وبين عاداتنا المضحكة ، وبين كل قوانيننا وشرائعنا الناقصة ، وبين كل آرائنا الحمقاء ، وبين كل أحوالنا التي تبدو في عيوننا متباينة ولكنها أمامك متساوية - اجعلنا بحيث كل هذه الفروق الضئيلة - التي تميز الذرّات التي تسمّى بني الإنسان - لا تكون علامات وشارات لإثارة الكراهية والاضطهاد . واجعل أولئك الذين يوقدون الشموع في رائعة النهار احتفالاً بك ، يتحملوا أولئك الذين يكتفون بضوء شمسك . واجعل أولئك الذين يغطون أثوابهم بقماش أبيض ، ويقولون إنه يجب أن نحبك ، لا يكرهون أولئك الذين يقولون الشيء نفسه وهم يتدثرون برداء من الصوف الأسود . ولتكن سواءً : عبادتك بلغة قديمة وبلغة حديثة . واجعل أولئك المصبوغة ثيابهم بالأحمر أو البنفسجيّ ويسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم ، ويملكون بعض الشذرات المستديرة من معدن معين - يتمتعون دون كبرياء بما يسمونه عظمة وثروة . واجعل الآخرين ينظرون إليهم دون حسد ، لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه ، أو التباهي به.

ياليت الناس جميعاً يتذكرون أنهم إخوة أو أن يبغضوا الطغيان على النفوس كما يكرهون النهب الذي يسلب بالقوة ثمرة العمل والنشاط المادىء ! وإذا كانت بلايا الحرب لا مفرّ منها ، فلا يكرهنّ بعضنا بعضاً ، ولا يمزّقنّ بعضنا بعضاً في حِضْن السلام . ولنستعمل لحظة وجودنا في حمدك بآلاف اللغات المختلفة من سيام حتى كاليفورنيا ، حمدك على كرمك الذي وهبنا هذه اللحظة ».

٤ ـ كذلك يتجلى في هذا الفصل عن « الفيلسوف » أن من مهمة الفيلسوف أن يقوم بنقد الكتب المقدسة . وفولتير قد خاض مراراً في هذا النقد ، خصوصاً في كتابه « القاموس الفلسفي ». وقد عني بهذا الأمر خصوصاً أثناء مقامه في سيري Ciray لدى مدام دي شاتليه . وقد ظل خلال احد عشر عاماً يشتغل معها على الكتاب المقدس ، مستعيناً بحواشي دوم كالميه ونص مليه Meslier ، ليستخلص حججاً ضد الكنيسة وللدفاع عن اتجاهه التأليهي. وكانت ثمرة تأملاته هذه «موعظة الخمسين» (سنة ١٧٤٩) وفيه يبرز ما في العهد القديم من الكتاب المقدس من فضائح وبخازي؛ عبر عنها بقوله: «كم من جرائم ارتكبت باسم الرب! . . . يا إلهي! لو نزلت بنفسك على الأرض، وأمرتني بالايمان بهذا الخليط من سفك الدماء، والفسق، والقتل، والزنا بالمحارم، وكلها ارتكبت بناء على أمرك وباسمك، لقلت لك: كلا، إن قداستك لا تريد مني أن أوافق على هذه الأمور الفظيعة التي تهينك؛ ولا بد أنك تريد امتحاني». إن في «العهد القديم»، من التناقضات ما يؤذن بالكذب والافتراء والخداع.

ويهاجم الأناجيل ويقول : « أنتم تعرفون كم يتناقض المؤلفون الأربعة (للأناجيل) تناقضاً فاحشاً ؛ إن هذا دليل قاطع على الكذب».

وقد كتب فولتير هذه « الموعظة » في سنة ١٧٤٩ (وهي سنة وفاة صديقته مدام دي شاتليه) ولكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٧٦٠ في الوقت الذي توقف فيه عن الكتابة «للانسكلوبيديا». ومنذ ذلك العام ، سنة ١٧٦٠، اهتم اهتماماً شديداً بنقد أسفار الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ، وتمخض عن ذلك كتابه « الكتاب المقدّس وقد صار مُفَسَّراً » Bible enfin expliquée وقد نشره في سنة ١٧٧٦ . ونحن نجد خلاصة آرائه في هذا الموضوع في مادة : « المسيحية . أبحاث تاريخية عن المسيحية » ، في كتابه : « القاموس الفلسفي » (ص ١٠٩ ـ ١٣٤ من النشرة المذكورة) كذلك نجد في المواد التالية : ابراهام ـ آدم ـ المَلَك ـ داود ـ حزقيال ـ سفر التكوين ـ يفتاح ـ أيوب ـ المسيح ـ موسى ـ نقداً لاذعاً لما ورد في « العهد القديم » بشأنهم .

لقد كان فولتير ذا نزعة دينية، ولكنها غير مرتبطة بأي دين. وقد أخذ عن المؤلهة Deists الانجليز أن ما هو صحيح في المسيحية موجود في كل الأديان وآمنت به الإنسانية قبل مجيء المسيحية بعدة آلاف من السنين. إن المبادىء الأخلاقية في المسيحية هي في جوهرها وأساسها نفس المبادىء الأخلاقية الموجودة في سائر الأديان. أما ما عدا هذا فإن فولتير يرفضه: إذ يرفض العقائد المسيحية الرئيسية: التثليث، الوهية المسيح، التجسُّد، وكلها مندرج تحت معنى واحد؛ ويرفض المعجزات المنسوبة إلى المسيح، وبالأحرى إلى القديسين. وقد اشتدت حملته على المسيحية خصوصاً في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، بعد أن شعر أن كل فكرة في الإصلاح وفي تحرير الإنسان، وفي التسامح بين الناس قد لقيت معارضة شديدة من جانب رجال الكنيسة. ومن ثم جعل شعار نضاله هو: «اسحقوا الخسيس» Ecrasez l'infâme (أو «لنسحق الخسيس» Ecrasons L'infâme) وكان يختم بهذه العبارة معظم رسائله إلى رجال «الانسكلوبيديا»، وخصوصاً إلى دالمبير. ويقصد «بالخسيس» L'infâme كل ما كان يراه خرافة أو تعصباً دينياً. وكان يقول: «إن من يجعلونكم تؤمنون بأمور غير معقولة يمكنهم أن يجعلوكم ترتكبون فظائع».

لقد كان فولتير يؤمن بوجود إله للكون، لكن الإله لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية. إن الإله موجود علوي غامض لا يعني بشؤون الناس، إذ لا توجد عناية في الكون. وقد اهتم فولتير بمشكلة وجود الشرّ في العالم، وعبر عن رأيه في هذا الموضوع في قصصه الفلسفية: «صادق» Zadig (سنة ١٧٤٨)، «العالم كما يسير» (سنة ١٧٤٨)، «ممنون» (سنة ١٧٤٩)، وخصوصاً قصة «كانديد: أو التفاؤل» (سنة ١٧٥٩)، ثم في قصيدة عن الزلزال الذي أصاب لشبونة» في يوم عيد جميع القديسين في (سنة ١٧٥٥)، وعنوانها « قصيدة في كارثة لشبونة » (سنة ١٧٥٦).

وقد رفض فولتير تفاؤل ليبنتس الذي زعم أن «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم ممكن» مبيّناً ما في العالم من شرور. ورفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وقول اللاهوتيين إن الله ترك الإنسان حرّاً في الاختيار بين الخير والشر من أجل امتحان الإنسان. وفي مادة: «الخير» في «القاموس الفلسفي» أورد رأي أبيقور ـ كما رواه لاكتانتيوس ـ في مسألة العناية الإلهية والشرّ وهو: «الله إما أن يكون قادراً على إزالة الشرّ من العالم، لكنه لا يريد ذلك؛ وإما أنه يريد إزالة الشرّ من العالم ولكنه غير قادر على ذلك؛ وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه قادر ويريد معاً. فإن كان مريداً وغير قادر، فإنه سيكون عاجزاً. وإن كان قادراً لكنه لا يريد، فإنه غير محسن. وإن كان غير مريد ولا قادر، فإنه ليس قادراً ولا محسناً. وإن كان يريد ويقدر، فمن أين جاء الشرّ على وجه الأرض ؟!».

وفي قصة «صادق» Zadig، وهي ذات طابع شرقي، نجد أن المغزى الرئيسي فيها هو أنه لا يوجد عدل في العالم: فالأخيار كثيراً ما يتعذبون، والأشرار كثيراً ما يسعدون ويظفرون بالنجاح والمكافأة. فإن قيل إن عدل الله يختلف عن عدل الناس، رد ڤولتير قائلاً: «كيف تتوقع مني أن أحكم بغير عقلي أو أن أمشي بدون أقدامي ؟!».

لكن ڤولتير ميّز بين نوعين من العناية: العناية الكلية، والعناية الجزئية. وقد أنكر العناية الجزئية، أوبالجزئيات، لأنه يعتقد أن الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات التي ترفعها إليه الكائنات الفانية. أما العناية الكلية فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ثابتة.

أما في الأخلاق فاهتمام ڤولتير ينصب على الأخلاق في المجتمع وفي العلاقات بين الناس: فدعا إلى توفير سعادة كل فرد في المجتمع، وإلى التسامح في العقائد، وإلى توفير العدل بين الناس قدر المستطاع وإلى نبذ كل ألوان التعصب، وإلى توفير الحرية: السياسية، والفكرية.

وفي العلاقة بين الدولة والدين أكد «أنه لا يجوز سريان أي قانون تضعه الكنيسة إلاّ إذا صادقت عليه الحكومة صراحة»، و«أن كل رجال الدين يجب أن يكونوا تحت الرقابة التامة للحكومة، لأنهم من رعايا الدولة»، و«يجب على رجال الدين أن يسهموا في نفقات الدولة».

وطالب الحاكم بتهدئة المنازعات الدينية التي تعكر صفو السلام الاجتماعي (أو السلام في المجتمع). إن التجار والصناع ورجال الدين والجنود هم جميعاً وبدرجة متساوية أعضاء في الدولة، وكلهم سواء أمام القوانين التي تسنّها الدولة. وقد تحقق نداؤه هذا في المادة الأولى من «إعلان حقوق الإنسان». إذ تقول هذه المادة: «يولد الناس، ويبقون، أحراراً ومتساوين أمام القانون»، وكذلك في المادة الثالثة التي تقول: «مبدأ كل سيادة يقوم في الأمة ولا يجوز لأية هيئة أو فرد أن يمارس سلطة لا تكون مستمدة صراحة من الأمّة.».

ولقد عني ڤولتير بالتاريخ وأسهم فيه بكتابين أساسيين هما: «تاريخ شارل الثاني عشر» (سنة ١٧٣١) و«عصر (حرفياً: قرن) لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١). لكنه كان يعتقد أن التاريخ ليس مرشداً كافياً للسلوك الأخلاقي، حتى إنه عرّف التاريخ بأنه «حِيَلٌ ومكائد يدبّرها الأحياء للأموات».

وفي الاقتصاد أكد حرمة الملكية الفردية، وقرر أنه لا يجوز المساس بها. ودعا إلى حرية التجارة والثراء، وبيّن فوائد التجارة في زيادة ثروة الأمم ورفاهية أبنائها، وقال إن حرية الإثراء مهمة للدولة أهمية سائر الحريات. وفي مادة «الترف» Luxe في «القاموس الفلسفي» صرّح بأن الترف ضروري لرفع مستوى الحياة وزيادة التقدم الإنساني.

مراجع

- Gustave Lanson: Voltaire. Paris, 1910.
- Georges Pellissier: Voltaire Philosophe. Paris, 1908.
- René Pomeau: La Religion de Voltaire. Paris, 1956.
- Norman L. Torrey: Voltaire and The English Deists. New Haven, 1930; reprinted, Oxford, 1962.

ڤولف

Christian Wolff (Wolf, Wolfius)

الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا.

ولد في برسلاو في ٢٤ يناير سنة ١٦٧٩، وتوفي في هلّه Hallé في ٤ أبريل سنة ١٧٥٤. درس أولاً اللاهوت، لكنه سرعان ما بدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات والفزياء حتى يفيد من مناهجها في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوتريين والكاثوليك.

وتعلم في يينا Jena(١٦٩٩- ١٧٠٢)فتعمق في دراسة مؤلفات ديكارت. وحصل على الدكتوراه من جامعة ليبتسك في سنة ١٧٠٣ برسالة عنوانها: «نحو فلسفة عملية كلية وفقاً للمنهج الرياضي». ولفتت هذه الرسالة نظر ليبنتس، فانعقدت صلات وثيقة بينهما وجرت بينهما مراسلات (نشرها جبهرت في هله سنة ١٨٦٠). وبفضل ليبنتس دعي لتدريس الرياضيات في جامعة هله، حيث ألقى محاضرات في سائر فروع الحكمة العالمية. وكانت ثمرة هذه الدروس عدة متون كتبها باللغة الألمانية، أدّت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع في ألمانيا وتكوين مصطلح فلسفي بالألمانية، بعد

أن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب باللاتينية. لكن نجاح محاضراته أثار حسد زملائه من الأساتذة: خصوصاً، أ. هرمن فرنكه A. Hermann، ودانييل اشتربلر Strübler ويواقيم لانجه Lange فعملوا على إبعاده عن جامعة هله، وتم ذلك في سنة ١٧٢٣. فانتقل إلى جامعة ماربورج فكتب متوناً باللغة اللاتينية هي:

١ - «الفلسفة العقلية، أو المنطق معروضاً بحسب منهج علمي»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٢٨؛ ط٣ سنة ١٧٤٠. Philosophia rationalis, sive logica..

٢ - «الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٩٢٩ Philosophia prima, sive ontologia.

٣ - «علم الكونيات العامة»، في نفس الموضع، سنة ١٧٣١ Cosmologia generalis

٤ - «علم النفس التجريبي»، في نفس الموضع سنة ١٧٣٢ Psychologia empirica

٥ - «علم النفس العقلي» في نفس الموضع سنة ١٧٣٤ Psychologia rationalis

٦ - «اللاهوت الطبيعي» في جزءين، نفس الموضع سنة ١٧٣٦ - سنة ١٧٣٧ Theologia naturalis.

٧ - «الفلسفة العملية الكلية»، في نفس الموضع، في جزءين سنة ١٧٣٨ - ١٧٣٩ Philosophia practica universalis.

وقد أعيد طبعها مراراً، وأسهمت في نشر شهرة ڤولف خارج ألمانيا، وخصوصاً في فرنسا وإيطاليا.

ولما اعتلى فريدرش الثاني عرش بروسيا - وكان من المعجبين بڤولف - عاد ڤولف إلى هلّه في سنة ١٧٤٠. وصار فولف الممثل الأكبر لنزعة التنوير في ألمانيا؛ وحصل في سنة ١٧٤٥ على لقب Reichsfreihnerr وعين مديراً لجامعة هلّه. وأتم مجموعة مؤلفاته بالمتون التالية:

٨ - «القانون الطبيعي معروضاً علمياً ومنهجياً» في ٨ مجلدات، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٤٠ - سنة ١٧٤٨.

٩ - «قانون الأمم» (القانون الدولي)، هلّه سنة ١٧٤٩ Jus gentium.

١٠ - «نظم القانون الطبيعي» هلّه سنة ١٧٥٠ Institutiones iuris nature.

١١ - «الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق» في ٥ أجزاء، هلّه سنة ١٧٥٠ - ١٨٥٣ Philosphia moralis sive ethica.

١٢ - «الاقتصاد»، هلّه سنة ١٧٥٠ (في مجلدين سنة ١٧٥٤ - ١٧٥٥) Oeconomica وجمعت مؤلفاته الصغرى ونشرت في هلّه في ٦ مجلدات (سنة ١٧٣٦ - ١٧٤٠).

أراد ڤولف أن يؤكد حق العقل في البحث في كل الأمور وفقاً لمنهج دقيق يقوم على التحليل العقلي. وقد عبّر أمانويل كنت عن فضل ڤولف على تقدم الفلسفة في ألمانيا، وذلك في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل المحض» (نشرة كاسيرر جـ٣. ص ٢٨ - ٢٩) على النحو التالي: قال كنت: «في تنفيذ الخطة التي يدعو إليها النقد، أعني في نظام الميتافيزيقا المقبل، علينا ذات يوم أن نتبع المنهج الدقيق الذي سلكه ڤولف هذا (الفيلسوف) الشهير، وهو أعظم سائر الفلاسفة الدوجماتيقيين، وأول من أعطى المَثَل (وصار بذلك في ألمانيا الخالق لروح التعمق Geist der Gründlichkeit التي لم تَضِعْ بَعْدُ) على كيفية سلوك الطريق السليم للعلم، من خلال التحديد المنظم للمبادىء، والتحديد الواضح للمعاني، والفحص الدقيق عن البراهين، والامتناع من الوثبات الجريئة إلى النتائج، ولهذا كان قادراً - على نحو رائع - على وضع علم مثل الميتافيزيقا على هذا الطريق، لو أنه كانت لديه فكرة تمهيد الأرض مقدماً، «بواسطة نقد العضو»، أعني نقد العقل المحض».

وقد حاول المؤرخون لفلسفته أن ينتقصوا من أصالتها: فقالوا إن مؤلفاته ما هي إلاّ عرض شعبي لفلسفة ليبنتس، وأنه أساء فهم مذهب ليبنتس في الأحادات، بأن فسّرها على نحو مثنوي يخالف الروح المثالية الروحية التي تميّز بها مذهب ليبنتس؛ وأنه لم يدرك الأصالة في أبحاث ليبنتس المنطقية، ولهذا اقتصر على عرض منطق صوري تقليدي لم يستفد من محاولات ليبنتس الجريئة من أجل ايجاد منطق رياضي.

ولهذا قالوا إن أصالة مؤلفات ڤولف لا تقوم في الأفكار، بل في طريقة العرض والوضوح في المنهج.

وعلى كل حال فإن ڤولف في المنطق يؤكد أهمية مبدأ عدم التناقض، ويرى أنه الأساس لكل المنطق، وهذا المبدأ ليس فقط قانون الفكر، بل هو أيضاً قانون كل موضوع ممكن. ومن ثم يؤكد أهمية الاستنباط لأنه يقوم على مبدأ عدم التناقض، ويستهين بالاستقراء لأنه لا يلتزم بهذا المبدأ.

وعلى أساس التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، وكذلك التمييز بين المعرفة والإرادة بوصفهما نشاطين أساسيين للعقل الانساني، يقسم فولف جماع المعرفة إلى:

١ ـ علوم عقلية نظرية، وتشمل الانطولوجيا، وعلم الكون، وعلم النفس العقلي، واللاهوت الطبيعي.

٢ ـ وعلوم عقلية عملية وهي: الفلسفة العملية والقانون الطبيعي: وتشمل: الأخلاق، السياسة، الاقتصاد.

٣ ـ وعلوم تجريبية نظرية وهي: علم النفس التجريبي، واللاهوت أو علم الغايات التجريبي، والفزياء التوكيدية.

٤ ـ وعلوم تجريبية عملية وهي: التكنولوجيا، والفزياء التجريبية.

أما الانطولوجيا فليست مجرد سرد لصفات الوجود، بل هي البرهان على أنه لا توجد أشياء غير محددة تماماً، وعلى أن المادة محددة وأنها مجموع من الجواهر البسيطة التي لها في داخلها مبدأ تغيرها.

وعلم الكون يبرهن على أن العالم جماع كل الموجودات المتناهية وهذه في علاقات تبادلية، وعلى أن الأجسام تتألف من عناصر بسيطة (ذرات الطبيعة)، وأنه لا يموت في العالم شيء اتفاقاً وبالصدفة، بل كل شيء خاضع فيه لنظام ضروري كالآلة. ولما كان العالم من حيث هو كل هو ممكن عرضي، فإن النظام فيه من صنع الله. والحجة الكونية أي القائمة على فكرة وجود نظام في العالم هي الأساس في اللاهوت الطبيعي.

واللاهوت الطبيعي يقال في مقابل اللاهوت الوضعي القائم على الوحي.

والنفس الإنسانية جوهر بسيط ذو قوة على الإدراك. وعلم النفس العقلي يبحث في الأمور الممكنة بواسطة هذه القوة. وعلم النفس التجريبي يتولى وضع المبادىء التي على أساسها يفسر ـ بواسطة التجربة ـ حدوث الظواهر في النفس الإنسانية. والعلاقة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس العقلي تناظر العلاقة بين الفزياء التجريبية والفزياء التوكيدية، من حيث ان الأولى تزود الثانية بمبادىء الاستدلال. وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم يأخذ ڤولف بمذهب الانسجام الأزلي (وهو مبدأ رفضه في ميدان علم الكون)، لكن هذا الانسجام لا يتوقف على الله وحده، بل وأيضاً على أساس أن كل نفس تمثل العالم وفقاً لخصائص أداتها الجسمية المتحدة بها بواسطة الله.

وفي الأخلاق يؤكد ڤولف أن الخير والشر عقليان، وليسا لمجرد مشيئة الله.

وفي السياسة والاقتصاد يضع ڤولف نظرية الدولة البروسية والاستبداد التنويري.

مراجع

- C.G. Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständégen Hostorie der Wolffsichen Philosphie, 3 vols. Leipzig, 1736- 37.
- W. Arnsperger: Christian WolffsVerhältnszuLeibniz. Heidelberg, 897.
- P.A. Heilemann: Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Leipzig, 1907.
- H. Levy: Die Religionsphilosophie Chr. Wolffs. Würzburg, 1928.
- E. Utitz: Chr. Wolff. Halle, 1929.

فويرباخ

Ludwig Feuerbach

فيلسوف ناقد للمسيحية، من اليسار الهيجلي.

ولد في ٢٨ يوليو سنة ١٨٠٤ في لندسهوت Landshut (باقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا)، وتوفي في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢.

وكان أبوه بول يوهان أنسلم Paul Johan Anselm أستاذاً للقانون مشهوراً، ونقل إلى جامعة لندسهوت المنشأة حديثاً. وأمضى لودفج دراسته الابتدائية والثانوية في مدرسة بلندسهوت. وقرر بعد ذلك التخصص في اللاهوت البروتستنتي، لأنه كان يميل إلى دراسة العاطفة الدينية وظل طوال حياته يعنى بهذا الموضوع. وقد قال عن نفسه انه منذ بلوغه الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين، ولم يكن مولعاً بالعلم ولا بالفلسفة.

وفي سنة ١٨٢٣ التحق بجامعة هيدلبرج ليحضر

محاضرات داوب Daub وباولس Paulus أما الثاني فلم يثر اعجاب لودفج بسبب نزعته العقلية المغالية في فهم اللاهوت . أما داوب فكان مشايعاً لهيجل ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والايمان ، فمال إليه فويرباخ، وسعى أن يوجه دراساته في هذا الاتجاه .

ثم انتقل إلى جامعة برلين في سنة ١٨٢٤ ، حيث كان هيجل يلقي محاضراته ، وحيث كان اللاهوت البروتستنتي يتولى تدريسه اشليرماخر ومارهينكه ويناندر . يقول فويرباخ في رسالة بتاريخ سنة ١٨٤٦ : « وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالنزاع بين الفلسفة واللاهوت ، وبأن عليَّ إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت ، واما أن أضحّي باللاهوت في سبيل الفلسفة ».

وقد حرص خصوصاً على حضور محاضرات هيجل . وقد أفاد منها أجزل فائدة ، إذ مكنته من فهم كثير مما أشكل عليه حتى الآن، فكتب إلى أبيه يقول : « لم تبدأ المحاضرات التي أحضرها (في برلين) إلاّ منذ أربعة أسابيع ـ بيد أني حصلت في هذه الأسابيع القليلة ربما أكثر مما كان عساني أن أحصله في أربعة أشهر في ايرلنجن Erlangen أو في أية جامعة أخرى. وكثير من المشاكل التي غمضت عليَّ وأنا أدرس على داوب؛ أو كانت غير مفهومة ، أو مثارة بالصدفة ومنعزلة ، صرت أفهمها بفضل بعض محاضرات ألقاها هيجل Hegel ، وأصبحت أدركها في ارتباطها وضرورتها ».

وأدّاه ذلك إلى الانصراف عن دراسة اللاهوت وتكريس نفسه لدراسة الفلسفة ، خصوصاً فلسفة هيجل . يقول في رسالة إلى أبيه بتاريخ ١٨٢٥/٣/٢٢ : « لا أستطيع بعدُ دراسة اللاهوت . صرت مثل نفس متعطشة للامتلاك والقدرة: تريد أن تمتلك الكل وتلتهمه ، لا بوصفه مجموعاً تجريبياً ، بل بوصفه شمولاً تنظيمياً . ورغبتي ليس لها حدود ، بل هي مطلقة . أريد أن أحتضن الطبيعة بقلبي ، تلك الطبيعة التي يتراجع أمام عمقها اللاهوتيُّ الجبان ، والتي يسيء فهم معناها صاحب الفزياء ، ولا يستطع تحقيق النجاة لها إلاّ الفيلسوف ».

وتفرّغ فويرباخ للفلسفة وحدها . وظل يتابع محاضرات هيجل في جامعة برلين من سنة ١٨٢٤ إلى سنة ١٨٢٦ . وأنهى دراسته في جامعة برلين برسالة بعنوان : « في العقل الواحد ، الكلي ، اللامتناهي ». وبعث بهذه الرسالة إلى هيجل ومعها خطاب إهداء يصف نفسه فيه بأنه تلميذ هيجل المباشر الذي حاول أن يأخذ من روح أستاذه كل ما استطاع . لكن هيجل لم يرد على تزلّف هذا التلميذ .

وقد نشر فويرباخ هذه الرسالة في سنة ١٨٢٨ . وفي إثر ذلك عيّن مدرساً حرّاً Privatdozent في جامعة ايرلنجن ؛ حيث ألقى محاضرات في المدة من سنة ١٨٢٩ إلى سنة ١٨٣٢ ، وهذه المحاضرات جمعت في كتابه : « تاريخ الفلسفة الحديثة منذ بيكون حتى اسبينوزا»، وقد طبع سنة ١٨٣٣ .

لكن الانتاج الرئيسي في تلك الفترة كان كتابه : « أفكاري عن الموت والخلود »، الذي نشره سنة ١٨٣٠ . وسيعود إلى تناول الموضوع نفسه في كتابين هما : « مسألة خلود النفس من وجهة نظر الانثروبولوجيا»، و« حول أفكاري عن الموت والخلود ». وفويرباخ في مقدمة كتابه : « أفكار عن الموت والخلود » يصرّح بأنه يريغ إلى تحويل الهيجلية إلى اتجاه أقوى وأشد واقعية ، وأن الإنسانية بسبيل أن يتحول تاريخهاتحولاً عظيماً ، وأن هذا العصر (عصره) بداية عهد جديد من تاريخ الإنسان .

وتجلى هذا الانحراف بفلسفة هيجل أول ما تجلّى في إنكاره لخلود النفس الفردية ، لأن التعقل الكلي يمتص العقول الفردية ، فالخلود إذن هو للعقل الكلي ، للروح الموضوعية ، لا للنفس الفردية . ويتجلى ثانياً في إلحاده الشديد ، وفي عداوته القويّة للدين بوجه عام .

وعلى الرغم من أن فويرباخ نشر هذا الكتاب دون ذكر لاسم مؤلفه ، واحتاط كيلا يعرف من هو ، فلم يورد اسم هيجل في الكتاب كله ، فإن السرّ ما لبث أن هتك في مدينة ارلنجن الصغيرة ، وعرف الناس أن مؤلف الكتاب هو المدرس الجديد في جامعة ارلنجن ، لودفج فويرباخ . فاستشاط أساتذة الجامعة غضباضده وتنبأ له أبوه أنه لن يحصل أبداً على كرسي الأستاذية . وفعلاً تحققت نبوءة أبيه . فقد حاول فويرباخ الحصول على كرسي أستاذ في جامعة ارلنجن المرة بعد المرة ، فلم يفلح . وفي المرة الأخيرة ، وكان ذلك في سنة ١٨٤٥ ، أي بعد ظهور كتابه هذا بخمس عشرة سنة ، رشح نفسه من جديد . فقال له مدير الجامعة إنه مستعد لتزكية ترشيحه إذا أثبت أن كتاب : « أفكار عن الموت والخلود »

ليس بقلمه . ولم يستطع فويرباخ طبعاً أن يقدم الدليل على ذلك ، فكان مصير طلبه الاخفاق .

إزاء هذا ، ماذا يفعل فويرباخ وقد حُرِم من الكرسي في الجامعة ، وما يستتبع ذلك من عدم اتصال بالشباب الحيّ وبُعد عن الجوّ العلمي ، وسوء الحال المالية ؟ ظل حائراً بين الثورة ، والاستسلام . وراح يعزّي نفسه في رسالة كتبها في سنة ١٨٤٦ : « لما كنت أشعر بالتقابل المطلق بين روحي والروح التي تنال المكافأة والحظوة، فإنني لم آمل، في أعماق قلبي ، في أن أعينّ أستاذاً . ولم أطلب شيئاً غير أن أكون في مكان أستطيع فيه أن أكون حرّاً لا يزعجني شيء ، وأن أتفرغ للدراسة ولتنمية وإظهار الأفكار والاقتناعات التي ترقد في نفسي ».

وتلقى الأمر برباطة جأش ، كما عبّر عن حاله في « يومياته » فقال : « إني لا أكون شيئاً إلا طالما كنت لست بشيء . وكما تحرر عقلي من الكنيسة ، كذلك يجب أن يتحرر الآن من الدولة . إن الموت المدني هو الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل أن أحصل الآن على خلود الروح ».

أما أحواله المالية فقد تحسنت جداً بفضل زواجه في سنة ١٨٣٦ من برتا ليف Bertha Löw التي كانت وريثة لقصر بروكبرج Bruckberg ولمصنع للخزف والصيني بالقرب منه . وسكن الزوجان في جناح من هذا القصر ، وعاشا في هذا الجوّ الريفي الصافي الصحّي في رفاهية ونعيم بين أحضان الطبيعة الفسيحة .

أما من الناحية الفكرية ، فقد انضم فويرباخ إلى جماعة اليسار الهيجلي . وكان أنصار هيجل قد انقسموا غداة وفاته في سنة ١٨٣١ إلى معسكرين : اليمين المحافظ ، واليسار الثوري . وأهم خصائص هؤلاء الهيجليين اليساريين أنهم كانوا ثائرين على السلطتين الرئيسيتين : الدولة ، والكنيسة ، وكانوا أعداءً للماضي والتقاليد والنظم الموروثة ، وبالجملة : كانوا ضد النظام القائم ، وكانوا متحررين من كل الروابط السياسية والدينية والاجتماعية . وفي الوقت نفسه كانوا عبيداً متعصبين لأفكارهم هم ، ونذكر من أسماء هؤلاء اليساريين الهيجليين : روجه Arnold Ruge وبرونو باوخ Bruno Bauch ، وماكس استرنر Max Stirner، لكن أبرزهم جميعاً كان صاحبنا : لودفج فويرباخ . وقد انضم إليهم كارل ماركس فترة من الزمن وما لبث أن انفصل عنهم ليستقل باتجاهه العملي الثوري الاقتصادي في المقام الأول .

وفي سنة ١٨٤١ أصدر فويرباخ كتابه الرئيسي وهو : « ماهية المسيحية »؛ الذي يعتبر الكتاب المقدس للنزعة الانسانية الملحدة. ولقي الكتاب رواجاً منقطع النظير ، فطبع للمرة الثانية في السنة التالية ، (سنة ١٨٤٢) وللمرة الثالثة في سنة ١٨٤٨ .

وتلا ذلك ببحثين متكاملين هما : « الأقوال الموقوتة من أجل إصلاح الفلسفة »، و « مبادىء فلسفة المستقبل ». وأولهما قد حرّره في سنة ١٨٤٢ وأراد نشره في « الحوليات الألمانية »، لكن الرقابة منعت نشره فيها ، فنشره في العام التالي سنة ١٨٤٢ في «Anekdota وكانت تصدر في أكثر من عشرين ورقة ، مما يعفيها من الخضوع للرقابة السابقة على النشر . . ـ أما البحث الآخر : « مبادىء . . . » فقد نشره في كتيّب صغير من ٨٤ صفحة . وهذان البحثان يمثلان تطوراً بالغ الأهمية في فكر فويرباخ ، وسيكون لهما تأثير كبير في تطور الفكر اليساري .

وهكذا كانت الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٤٣ أوج نضوج فكر فويرباخ . ومن ثم بدأ في الانحدار والانحلال فكتابه « ماهية الدين » الذي صدر في سنة ١٨٤٥ يكشف عن بدء انحلال فكره : إذ فيه تخلّى عن النزعة الانسانية واتجه إلى النزعة الطبيعية .

وقامت ثورة سنة ١٨٤٨ في كل بلاد أوربا تقريباً ، وتبدت كما لو كانت انتصاراً للمبادىء السياسية والاجتماعية التي نادى بها اليسار الهيجلي . لكن فويرباخ تجنب الخوض فيها ، وظل بعيداً عنها . وليس هذا الموقف جديداً عليه ، فإنه لما طلب منه زميلاه في اليسار الهيجلي : أرنولد روجه Ruge وكارل ماركس أن يكتب مقالاً في سنة ١٨٤٣ لينشر في مجلتهما : « الحوليات الفرنسية الألمانية » التي كانت منبر حركتهم ، رفض فويرباخ محتجاً بأن الشعب الألماني لم يُعدّ بعدُ الاعداد الاديولوجي الكافي .

لكنه لم يبخل بالاسهام النظري في ثورة سنة ١٨٤٨ ، حين طلب إليه بعض الطلاب في جامعة هيدلبرج أن يحاضرهم في الدين . فألقى سلسلة من المحاضرات ، في مبنى البلدية ، أمام حوالى مائة من الطلاب المتظمين ومثل هذا العدد من المستمعين العابرين ، وكانت تدور حول كتابه « ماهية الدين ».

وفي سنة ١٨٥٧ نشر آخر كتبه المهمة وهو كتاب :

« نَسَب الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية ». وفيه أراد أن يبين أن « إله » الدين هو تجسيد ما يتمناه الانسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه . يقول : « ما ليس عليه الانسان فعلاً ، لكنه يريد أن يكونه ، يجعل منه إلاهه، أو هذا هو إلاهه ».

ولم يلق هذا الكتاب أي نجاح ، نظراً لوفرة المعلومات التاريخية الغريبة عن ذهن القارىء وقد حشدها المؤلف حشداً، دون مبرر احياناً ، مما يسبب للقارىء الملل الشديد .

وفي نفس الوقت أصابت فويرباخ محنة مالية شديدة ، ذلك أنه ظل منذ حوالى عشرين عاماً يعيش على ما يدره على زوجته مصنع الخزف والصيني في بروكبرج . وإذا بهذا المصنع يعلن إفلاسه . فاضطر فويرباخ إلى ترك بروكبرج والاقامة في بيت ريفي في ريشنبرج Rechenberg القريبة من نورنبرج، وكان ذلك في سنة ١٨٦٠ .

في وسط هذه الهموم المالية التي ألمّت به في السنوات الأخيرة من عجزه ، توفي لودفج فويرباخ في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢، وشيعه آلاف العمال ، وغالبيتهم من الحزب الاجتماعي الديمقراطي الذي كان فويرباخ قد انضم إليه ، شيعوه إلى مرقده الأخير في مقبرة القديس يوحنا في نورنبرج حيث كان يرقد أيضاً هانز ساكس (١٤٩٤ - ١٥٧٦) الشاعر المسرحي الألماني القديم ، وألبرشت ديرر (سنة ١٤٧١ - ١٥٢٨) أعظم الرسامين الألمان .

فلسفته

١ - نقد الهيجلية :

لكن أكبر محنة أصابت فويرباخ هي ذلك الربط المصطنع الزائف بين فكره وبين الماركسية ، وهو ربط ألح في توكيده الماركسيون وأشياعهم منذ أن أصدر فريدرش انجلز Engels كتابه : « لودفج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » (سنة ١٨٨٨). فقد أساء إليه هذا الربط وجعله يقول ما لم يتفوّه به ، وحصر أفكاره في نطاق لا شأن له به . والواقع أن الماركسية لم تأخذ من فويرباخ إلاّ إلحاده .

ووهم آخر ينبغي تبديده هو أن يظن أن التعبير : « اليسار الهيجلي » يفيد معنى أنهم من أتباع هيجل حقاً . والواقع أن اليسار الهيجلي أشد عداوة للهيجلية من أي مذهب آخر وكان شغلهم الشاغل هو تحطيم مذهب هيجل ، أو إفراغه من مضمونه الحقيقي ، أو الانحراف إلى ما يباعد تماماً بينه وبين روح مذهب هيجل .

وهكذا كان موقف لودفج فويرباخ . فقد بدأ فلسفته بالهجوم العنيف على مذهب هيجل . وكي يتمكن من هذا الهجوم ، تناول أضعف أجزاء فلسفة هيجل ، وهو فلسفة الطبيعة . فهو يأخذ على هيجل :

١ - أن ديالكتيكه عاجز عن الاحاطة بشمول العالم الواقعي

٢ - أنه أخضع الجزئي للعام (الكلي)؛

٣ - أنه سعى إلى ادراك العيني بواسطة المجرد؛

٤ - أنه ضحّى بالطبيعة في سبيل العقل (الروح).

وفويرباخ ينعي على الفلسفة الحديثة هذا الازدراء للطبيعة ، ويرجع ذلك إلى تأثير اللاهوت ، ويقول : « إن الفلسفة الحديثة نشأت عن اللاهوت ، إنها ليست إلاّ اللاهوت محلولاً ومحوّلاً إلى فلسفة ». ولا يرى في هيجل إلاّ لاهوتياً متدثراً بمسوح الفيلسوف. لهذا ينادي باطّراح فلسفة هيجل قائلاً : « إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية ، لا يترك اللاهوت ومذهب هيجل القائل بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع ،ما هو إلاّ التعبير العقلي عن المذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة قد خلقها الله ».

واللامتناهي الهيجلي مصبوب على قالب اللا متناهي في الدين ، أي وصف الله بأنه لا متناه .

وبعد هذا النقد ، يأخذ فويرباخ في بيان الجانب الايجابي من مذهبه .

إنه يريد أن يحرر الطبيعة من نير العقل ، وأن يحرر الوجود من طغيان الفكر . يقول : « حيث تتوقف الكلمات هناك فقط تبدأ الحياة ، وينكشف سر الوجود ». والسبيل المؤدي إلى الكشف عن سرّ الوجود ، هو سبيل الحواس . لكن ماذا يقصد فويرباخ بهذا ؟

إنه يرى أن الانسان ظل ردحاً طويلاً فريسة أوهام الفكر ، وهي أوهام لقنها إياه اللاهوت : وعلى الانسان أن يدرك حقائق الأشياء في الواقع ، هنالك سيجد أنها إنسانية وليست إلاهية كما تخيل حتى الآن . فإذا ما تخلص الانسان من الخيالات الدينية ، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي . يقول : « إن حقيقة الانسان الواقعية تتوقف فقط على الحقيقة الواقعية

لموضوعه ؛ أن لا يملك شيئاً معناه أن لا يكون شيئاً ».

إن الادراك الحسّي مباشر ، وجوهري ، لأن الموجود المدرك بالحسّ هو وحده الذي لا نزاع فيه .

ب ـ النزعة الانسانية الملحدة :

قلنا إن فويرباخ رأى في فلسفة هيجل لاهوتاً مُقَنَّعاً ، وبدا له أن « الموجود » عند هيجل هو « المطلق » في اللاهوت . فدعاه ذلك إلى نقد الدين .

وكان النقد التاريخي للمسيحية قد ازدهر في تلك الفترة ازدهاراً عظيماً بفضل دافيد اشتراوس ، وكرستيان باور ومدرسة توبنجن. فكتب دافيد فريدرش اشتروس كتابه الشهير الذي أحدث ثورة في التأريخ لحياة المسيح بعنوان : « حياة المسيح » (سنة ١٨٣٥ ـ سنة ١٨٣٦) وفيه قرر أن العقائد المسيحية هي مجرد أساطير ، وحاول وصف حياة المسيح اعتماداً على المضمون الإيجابي للأناجيل وحدها . ـ وجاء برونو باور Bruno Bauer في كتابيه : « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في انجيل يوحنا » (سنة ١٨٤٠) و « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في الأناجيل الأربعة » (سنة ١٨٤١) وطبّق على المسيحية معايير النقد المثالي . وكلاهما ـ اشتراوس وباور ـ كما ذكرنا من قبل هما من اليسار الهيجلي ، تماماً مثل فويرباخ . لكن بينما كان نقدهما تاريخياً قائماً على الوثائق التاريخية ، كان نقد فويرباخ للمسيحية نقداً قائماً على علم النفس . ذلك أن فويرباخ أراد أن يستخلص من الأناجيل المطامح النفسية للإنسان والقوى اللامعقولة في الطبيعة الانسانية . وفويرباخ يبين اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر زميليه هذين ، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه : « ماهية المسيحية » فيقول : « إن الفارق بيني وبينهما واضح من عنوانات مؤلفاتنا . إن برونو باور اتخذ موضوعاً لنقده : التاريخ الانجيلي ، أي المسيحية الكتابية أو بالأحرى اللاهوت الكتابي . ودافيد اشتراوس David Strauss اتخذ موضوعاً لنقده العقيدة المسيحية وحياة المسيح التي يمكن أن تندرج ضمن العقيدة المسيحية أيضاً . أما أنا فعلى العكس من ذلك اتخذ موضوعاً لنقدي : المسيحية بوجه عام ، أعني الدين المسيحي ، وبالتالي ، الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين، وهدفي الرئيسي هو المسيحية ، الدين بالقدر الذي هو به الموضوع المباشر ، والماهية المباشرة للإنسان . والتحصيل والفلسفة هما في نظري وسائل فقط للكشف عن الكنز الدفين في الانسان ».

ونقد الدين عند فويرباخ مقود كله بفكرة المغايرة aliénatian (← راجع هذه الكلمة في هذا الكتاب). لكن المغايرة عنده تنحصر في التنازل عن الانسان لصالح المطلق أو الله . وهي المغايرة التي يقوم عليها جوهر الدين .

ما الغاية من الإنسان عند فويرباخ ؟ « الانسان يوجد ليعرف ، وليحب ، وليريد ». وتلك هي القوى العليا الثلاث في الانسان : العقل ، الحب ، الارادة . لماذا ثلاثة ؟ لأن الديالكتيك الهيجلي ينبني على ثلاث لحظات : موضوع ، نقيض موضوع ، مؤلف من الموضوع ونقيضه ، وكذلك لأن فويرباخ يفكر في الثالوث المسيحي . ولما أدرك الانسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق ، والحب والخير ، فإنه أسقط هذه الصفات على إله وصفه بهذه الصفات. لقد نقل الانسان آماله الى كائن ذي درجة عليا سماه «الله». ووحدة العقل هي وحدة الله . والإرادة المولهة تفصل الانسان عن الإله ، لأنها ، في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها فإنها تبقي على الانسان في الذلّ واليأس . ثم يأتي الحب فيضع حدّاً لهذا التصدع الأليم ويُصلح ذات البين بين الانسان والله . لكنه تصالح وهمي ، مع ذلك ، لأن الإنسان وقد كشف له الدين عن ماهيته بوصفه انساناً ، فإنه يُسلمه لكائن خارج ذاته ، هو الله ، وهو أمر يضرّ بالانسان ، لأن العقل الذي يعطي الانسان السيطرة على العالم يمّحي أمام الوهم الديني . لماذا يسعى الانسان إلى السعادة على الأرض ، مادامت السعادة الحقيقيّة هي تلك التي وعد بها الانسان في الآخرة ؟! وفيم السعي للتقدم المادي ، مادامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكل شيء ؟!

والارادة ، وقد أسلمها الدين إلى المشيئة الإلهية ، لن يكون أمامها سوى التنكر والاستسلام والتفويض الكامل الأعمى . ! على الانسان حينئذ أن يتخلى عن أن يسائل ضميره ، وأن يكتفي بالتسليم للمشيئة الإلهية .

بقي الحب ؛ ويؤكد فويرباخ أن الدين يفسده أيضاً . فبدلاً من أن يكون مشاركة بين الانسان وسائر بني الانسان ، يقوم الحب الإلهي باستعباد الانسان ، واضعاً كل قواه في خدمة إيمان أسمى يقيم النزاع والكراهية ضد سائر صنوف الإيمان : أتباع دين ضد أتباع دين آخر ، وأتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد .

وانتهى فويرباخ من هذا كله إلى تأكيد أن الدين عقبة في سبيل تقدم الانسان مادياً ، ومعنوياً ، واجتماعياً . ولهذا ينبغي على الانسان ، فيما يزعم فويرباخ - أن يتحرر من سلطان الدين .

وهو يتصور أن الانسان سعى منذ وقت طويل إلى السير في طريق التحرر من الدين ؛ ومرّ في ذلك بثلاث مراحل :

١ - في المرحلة الأولى كان الانسان والله ممتزجين معاً في حضن الدين ؛

٢ - وفي المرحلة الثانية أخذ الانسان يتباعد عن الله كيما يسترد ذاته ويستقل بقواه . وكان اللاهوت هو التعبير عن هذا المسعى ؛ رغم ما يبدو في ظاهره من أنه دفاع عن العقائد الايمانية بالطرق العقلية . إذ انتهى اللاهوت إلى توكيد وجود هوة سحيقة تفصل بين الانسان والله ، وإلى توكيد العلوّ المطلق لله ، وبالتالي البعد الهائل بينه وبين الانسان .

٣ - وفي المرحلة الثالثة ، وهي التي يدعو فويرباخ إلى السعي الحثيث في سبيل تحقيقها ، هي مرحلة الانثروبولوجيا (=علم الانسان) التي فيها يستردّ الانسانُ ماهيته ويملك جوهره من جديد . لقد أصبح الانسان يعرف أن العلاقة بينه وبين الله ليست إلا اسقاطاً للعلاقة الموجودة بين الكائن الانساني وبين النوع الانساني . وعلى الفرد الانساني أن يسعى ، في نطاق مجاله ، إلى تحقيق الأهداف المشتركة بين أبناء النوع الانساني كله . لقد صار الانسان ، في اطار النوع الانساني كله ، إلهاً بالنسبة إلى الانسان .

وتلك هي النزعة الانسانية كما يتصورها فويرباخ . إنها تجعل من الانسان كائناً مطلقاً ، وتمجد القيم الانسانية المحضة ، ولا تعترف بأي كائن فوق الانسان .

لكن أغرب ما في الأمر ، هو أن اللاهوت البروتستنتي ، خصوصاً عند كارل بارت Karl Barth (في مقاله : « اللاهوت والكنيسة »)، يشعر بالقربى من نزعة فويرباخ الانسانية هذه ويقول إنها تتفق مع التقاليد المسيحية القديمة ، بدعوى أن السعي إلى السعادة على الأرض لا يتعارض مع بلوغ النجاة في الآخرة وأكثر من هذا يؤكد كارل بارت أن « من ينكر دنيا الانسان ، ينكر آخرة الله » . وخطأ فويرباخ الوحيد في نظر كارل بارت واللاهوت البروتستنتي المنبثق عنه هو قوله بالهوية بين الله والانسان .

بينما نجد الماركسية ، وعلى رأسها كارل ماركس ، ينقد فويرباخ نقداً عنيفاً وذلك في كتابه « أقوال تتعلق بفويرباخ » (سنة ١٨٤٥) إذ يأخذ أولاً على فويرباخ أن ديالكتيكه استاتيكي وليس ديناميكياً لأنه يفصل الفكر عن الوجود . ويأخذ عليه ثانياً أنه ينظر إلى الانسان من ناحية النوع الطبيعي ، فاصلاً إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، فإنسان فويرباخ - بحسب ماركس - هو تجريد محض ، لأنه مفصول عن تاريخه ، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية .

نشرات مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفات فويرباخ في طبعتين مختلفتين : الأولى أصدرها فويرباخ هو نفسه تحت العنوان التالي :

- Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke. Leipzig, 1846-1866.

والطبعة الثانية أكبر من الأولى بكثير ، وأشرف على اصدارها W. Bolin ويودل FR.Jodl . تحت عنوان :

- Ludwig Feuerbach : Gesammelte Werke heraus - gegeben von W. Bolin urd FR. Jodl . Stuttgart, 1903 1911.

كذلك نشرت مراسلاته ، وقام بنشرها أولاً كارل جري Karl Grui (ليبتسك سنة ١٨٧٤) ثم بولن Wilhehm Bolin (ليبتسك سنة ١٩٠٤).

مراجع

- Franz Grégoire : Aux sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach, pp. 141- 191. Louvain, 1947.

- Henri Orvon: Ludwig Feuebach et la Transformatin du sacré. Paris, 1957.

- Henri Arvon: Feuerbach: Sa vie, son ouvre. Collection: Philosphes P.U.F., 1964.

ڤيبر

Max Weber

فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني .

ولد في ٢١ أبريل سنة ١٨٦٤ بمدينة ارفورت Erfurt . وكان أجداده لأبيه من رجال الصناعة البروتستنت في مدينة بيليفلد Bielefeld (بمقاطعة وستفاليا في غربي ألمانيا). لكن أباه سلك سبيل السياسة ، فأصبح مستشاراً في مجلس مدينة برلين ، ثم عضواً في مجلس النواب البروسي ، ثم عضوا في مجلس نواب كل ألمانيا المعروف بالرايشستاج Reichstag وينتسب إلى حزب صغير برئاسة بنجزن Bennigsen يدعى حزب الأحرار الوطنيين .

وتعلم ماكس ڤيبر في المدارس الثانوية في برلين حيث حصل على شهادة اتمام الدراسة الثانوية (الثانوية العامة) في سنة ١٨٨٢ وهو في الرابعة عشرة من عمره . وكتب أول مقالاته ـ وهو في الخامسة عشرة من عمره ـ بعنوان : « تأملات في خصائص وتطور وتاريخ الشعوب في الأمم الهندية الجرمانية ».

أما دراسته الجامعية فقد قضاها أولاً في جامعة هيدلبرج حيث تتلمذ على الاقتصادي كارل كنيس Karl Knies وعلى مؤرخ الفلسفة الحديثة المشهور كونوفشر . ثم أدى الخدمة العسكرية ، وبعد ذلك واصل دراسته الجامعية في جامعة برلين ، حيث تتلمذ على مومسن ، مؤرخ التاريخ الروماني ، وتريتشكه المؤرخ والسياسي ، وجيركه Gierke القانوني ، وفون جايست Von Geist وجولد شمت Goldschmitt الاقتصاديين .كما أتقن وهو لا يزال طالبا ، اللغات : الفرنسية والانجليزية والايطالية والإسبانية . وفي سنة ١٩٠٥ بدأ في تعلم الروسية .

وأنهى دراسته الجامعية في جامعة جتنجن Gottingen ، وأعدّ رسالة الدكتوراه الأولى في موضوع في الاقتصاد بعنوان : « من تاريخ الجمعيات التجارية في العصر الوسيط » وناقش الرسالة في سنة ١٨٨٩ . ثم حصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعةHabilitationفي سنة ١٨٩١ ، وكانت في موضوع عن الزراعة في العصر القديم (اليوناني الروماني). وعنوانها : « التاريخ الزراعي الروماني من حيث أهميته للقانون المدني والقانون الخاص ». ومن ثم انخرط في سلك التدريس في الجامعة شأنه شأن أخويه : ألفرد ڤيبر ، عالم الاقتصاد وفلسفة الحضارة الشهير في جامعة هيدلبرج ، وكارل ڤيبر الذي قتل في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ ـ ١٩١٨ . فتولى ماكس ڤيبر القاء محاضرات في الاقتصاد بديلاً لأستاذه القديم جولد شمت حين يكون مريضاً . وفي الوقت نفسه اهتم بالسياسة ، وراح يجري دراسات ميدانية لأحوال العمال الزراعيين في شرقي نهر الالب Elbe وساعده على الاشتغال بالسياسة أنه استطاع أن يتعرف في منزل أبيه إلى كثير من الشخصيات السياسية الألمانية في ذلك العصر .

وقد تقلب في تلك الفترة بين اتجاهات سياسية متباينة . فتأثر أولاً بآراء أستاذه ترتشكه الذي كان من أقوى دعاة الوحدة الجرمانية الشاملة Pangermanism . لكن ڤيبر لم يكن شديد الحماسة لسياسة بسمرك، ولم ير ضرورة لمعاداة انجلترة أو معاداة اليهود. وهو كان قد انضم منذ سنة ١٨٨٨ إلى « التجمع من أجل العمل الاجتماعي »، وهي حركة ذات ميول اشتراكية معتدلة جداً ، تحبّذ المزيد من تدخل الدولة في المجال الاجتماعي . وفي الوقت نفسه كان مثابراً على الاشتراك في مؤتمرات « المسيحيين الاجتماعيين» إلى جانب أدولف فون هرنك A. von Harnak مؤرخ العقائد الشهير ، وجوره Göhre ، وكانت هذه الحركة ذات ميول يسارية ويتزعمها نومن F. Noumann وكان قسيساً بروتستنتياً. وفي سنة ١٨٩٣ انضم إلى « عصبة الوحدة الجرمانية الشاملة »، ومن أجلها ألقى عدة محاضرات عن المشكلة البولندية؛ لكنه انفصل عنها في سنة ١٨٩٩ ، بينما بقي على صلة ـ طوال حياته ـ بجماعة « التجمع من أجل العمل الاجتماعي ». وتلا ذلك تقارب بينه وبين الحزب الاشتراكي الألماني ، لكنه لم ينضم إليه لأنه كان يفزع من التنظيم البيروقراطي لهذا الحزب .

ونعود إليه أستاذاً في الجامعة ، فنقول إنه عين ، في سنة ١٨٩٤ ، أستاذاً لكرسي الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورج Freiburg (في جنوبي ألمانيا)، وهو الكرسي الذي شغله قبل ذلك بعض أصدقائه ، ومنهم هنريش ركرت Rick-ert . من هذه الجامعة ألقى المحاضرة الافتتاحية المشهورة وعنوانها : « الدولة القومية والسياسة الاقتصادية ».

وبعد ذلك بعامين ، في سنة ١٨٩٦ ، خلف أستاذه في الاقتصاد كنيس K. Knies أستاذاً في جامعة هيدلبرج . وانشغل آنذاك بمشاكل اقتصادية مثل مشاكل البورصة ، المشاكل الزراعية ، الخ.

بيد أنه مرض مرضاً شديداً في سنة ١٨٩٩، وأمضى عدة أشهر في مصحّة . بعدها قام برحلات في سويسرة وايطاليا وقورسقه واقليم البروڤانص (في جنوبي فرنسا) طلباً

لاستعادة صحته . ثم أعلن عن استئناف دروسه في خريف سنة ١٩٠١ لكن حالته الصحية لم تمكنه من ذلك ، وأخيراً اضطر إلى ترك الجامعة نهائياً في سنة ١٩٠٢ ، بعد أن حال المرض دون إمكان قيامه بوظيفة الأستاذية .

لكن حالته المرضية هذه هي التي حولته إلى اتجاه فكري آخر . فقد حملته الراحة الاجبارية على التأمل والتعمق في فلسفة الاقتصاد ، وفي نظرية المعرفة ، وفي علم الاجتماع ، وفي الوقت نفسه صار حرّاً في القيام بما يشاء من أسفار . فسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية في سنة ١٩٠٤، كما سافر إلى هولندا وأقام فترة في جزيرة صقلية، وفي انجلتره ، وفي باريس ، الخ .

وفي سنة ١٩٠٣ ظهر أول كتاب له في ميدان مناهج البحث في الاقتصاد ، وعنوانه : «روشر Roscher وكنيس Knies والمشاكل المنطقية للاقتصاد التاريخي » وكتب مقالاً عن « موضوعية المعرفة في علم الاجتماع وفي علم السياسة الاجتماعية » (في مجلة « محفوظات في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية»، سنة ١٩٠٤).

وفي سنة ١٩٠٥ نشر دراسته المشهورة عن : الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية ».

وصار منزله في هيدلبرج مكاناً يلتقي فيه الفلاسفة والاقتصاديون ورجال القانون والشعراء والسياسيون ، نذكر منهم : جورج زمّل Simmel وفرنر زومبرت W. Sombart وكارل يسبرز K. Jaspers والشاعر الكبير استفن جيورجه S. George والناقد الأدبي والمؤرخ فريدرش جوندولف F. Gundolf وجورج لوكتش G. Locacs و ر. ميكلز R. Michels وغيرهم من صفوة أعلام الفكر والأدب في ألمانيا إبان تلك الفترة .

وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مع بعض أصدقائه « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع».

وكان يكتب في « صحيفة فرنكفورت» Frankfurter Zeitung مقالات مختلفة الموضوعات . وكان يهاجم سياسة الامبراطور ڤلهلم الثاني ، خصوصاً في الشؤون الخارجية . لكن لما قامت الحرب العالمية الكبرى في سنة ١٩١٤ تطوع للخدمة العسكرية ، فألحقته القيادة الألمانية بالقسم الصحي في الجيش . بيد أنه طلب إعفاءه في سنة ١٩١٥ فأعفي منها نظراً لضعف صحته . فعاد لاستئناف العمل في كتابه الذي بدأه قبل ثلاث سنوات بعنوان : « الاقتصاد والمجتمع »، وقد توفي دون أن يتممه . كما أخذ في تحرير كتابه : « علم الاجتماع الديني »، وقد ظهر منه الجزآن الأول والثاني في سنة ١٩١٦ .

وكتب في سنة ١٩١٦ مقالات ضد تصعيد حرب الغواصات وتصرفات القادة العسكريين والسياسيين ، وذلك في « جريدة فرنكفورت »، فاستاءت منه السلطات الحكومية والعسكرية ، فشددت الرقابة على كتاباته .

وفي سنة ١٩١٧ ظهر الجزء الثالث من كتابه « الاجتماع الديني »، ودراسة عن « الحياد التقويمي ».

وفي بداية سنة ١٩١٨ سافر إلى ڤيينا لألقاء سلسلة محاضرات طوال فصل دراسي في جامعة ڤيينا .

وابتداء من صيف سنة ١٩١٨ اتسع نشاطه السياسي ، فراح يطالب بأن يعتزل الامبراطور ڤلهلم الثاني العرش . لكنه في الوقت نفسه كان يعارض بشدة حركة « السلام بأي ثمن » التي انتشرت في بعض الأوساط الألمانية آنذاك . وكتب في « صحيفة فرنكفورت » سلسلة مقالات خطط منها مشروع دستور جمهوري فدرالي ، وألقى محاضرات في مانهيم ومنشن، أثارت اضطرابات شديدة. وبعد هزيمة ألمانيا واعلان الهدنة في نوفمبر سنة ١٩١٨ انضم، بإلحاح من أخيه الفرد ومن تاومان، إلى « الحزب الديمقراطي الألماني ».

وفي بداية سنة ١٩١٩ ألقى على جمعية « الطلاب الأحرار » محاضرتين الأولى عن : « رسالة العالم »، والثانية عن « رسالة الرجل السياسي ». وبإيحاء من الأمير ماكس فون بادن Max von Baden أسس في بيته في هيدلبرج « التجمع من أجل السياسة بالقانون ». وفي ١١ مارس سنة ١٩١٩ اشترك في المظاهرة الضخمة التي سارت في هيدلبرج للاحتجاج على معاهدة فرساي والدعوة إلى قيام ثورة وطنية في ألمانيا . وبدعوة من الكونت Brockdorff-Rantzau سافر إلى باريس للاشتراك في المناقشات الجارية بشأن قروض ديون على ألمانيا . ولما عاد من باريس إلى برلين طالب المارشال لودندورف بالمثول أمام محكمة عسكرية للأعداء ، وفي الوقت نفسه دافع عن ألمانيا وحقوقها القومية ، وصاح في يونيو سنة ١٩١٩ قائلاً « ليس أمامنا غير هدف واحد هو أن نجعل من معاهدة فرساي قصاصة ورق ».

وعاد في سنة ١٩١٩ إلى جامعة هيدلبرج بعد أن كان

قد تركها في سنة ١٩٠٣ .

بيد أن جامعة منشن (ميونخ) دعته لشغل كرسي علم الاجتماع الذي أنشأته . فوافق على الدعوة وبدأ محاضراته في جامعة منشن ، لكن محاضراته كانت كثيراً ما تنتهي (أو تبدأ) بالاضطراب والهياج اللذين يثيرهما الطلاب اليمينيون ، وكانوا قد احتلوا مقاعد القاعة التي يحاضر فيها احتجاجاً عليه بسبب موقفه من قضية الكونت أركو Arco ، الذي اغتال كورت ايسنر Kurt Eisner رئيس الحكومة الثورية في مقاطعة بافاريا .

لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل من استئنافه لمحاضراته في جامعة منشن (ميونخ)، وذلك في ١٤ يونيو سنة ١٩٢٠ في مدينة منشن .

آراؤه الفلسفية

أسهم مـاكس ڤيبر بنصيب ملحـوظ في فلسفـة الاقتصاد ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة الحضارة ، وفلسفة الدين ، أي في الفروع العملية من الفلسفة بمعناها الأعم ، لكنه لم يسهم في علوم الفلسفة بمعناها الأخص ، أي : ما بعد الطبيعة ، والمنطق والأخلاق .

وقد تأثر ڤيبر بالماركسية الفلسفية في شبابه ، لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى مذهب نيتشه في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة ، وتخلل ذلك بين الحين والحين نزوات ليبرالية .

وقد أصاب جوليان فرويند Julien Freund (« ماكس ڤيبر » ص ١٧ باريس سنة ١٩٦٩) حين وصف اتجاه ماكس ڤيبر بشكل عام فقال : « كل فلسفته تتركز على وجود منازعات ، وتوترات . . . وتصادمات في الحياة وفي المجتمع . فالإنسان في صراع دائم مع الأطراف ، ومع البدائل ، ومع المتقابلات . وحسب المرء أن يقرأ بعناية أيَّ كتاب من كتبه ليدرك الترجح المستمر بين المعقول واللا معقول ، بين التجربة الحية والتصور العقلي ، بين الواقع اللامتناهي وتناهي المعرفة ، بين الشرح والفهم ، بين الايمان والمعرفة ، الخ . . . » .

إن الحياة كفاح متواصل ، وهذا الكفاح يرتبط بإرادة تحطيم العقبات التي تحول بين الانسان وبين بلوغه أغراضه بسبب عدم كفاية وسائل الإنسان الكمية والكيفية لاجتياز هذه العقبات أو التغلب عليها . ومن العبث أن يؤمّل الانسان في إمكان حل هذه المنازعات ورفع هذه التوترات ذات يوم . فالإنسان مقدّر عليه أبداً أن يظل في هذا الصراع الشاق الدائم . ويقول في دراسة عن « الحياد التقويمي » : « إن هذا الصراع القاتل الذي لا نجاة منه ، شبيه بصراع الله مع الشيطان» .

وعن هذا الموقف تنتج نتيجتان : الأولى هي أنه لا يمكن حدوث أي انسجام سواء أكان انسجاماً مقدراً قدراً سابقاً ، أم كان انسجاماً من صنع الإنسان . وكل ما يمكن عمله هو العثور على تسويات وتوفيقات Compromis موقتة وهشة لكن التسوية ليس لها أية قيمة موضوعية . إنها مجرد ترتيب يمكّن من العيش ، وذلك بالتهرب من المشاكل الحقيقية وما « روتين » الحياة اليومية إلاّ تسوية من هذا النوع . وڤيبر يرى في هذا الوضع مأساة الحضارة فيقول : « إن جموع الآلهة القدماء يخرجون من قبورهم على هيئة قوى غير مشخصة . . . وتسعى من جديد إلى الإلقاء بحياتنا في قبضة سلطانها في نفس الوقت الذي فيه تستأنف صراعاتها السرمدية . ومن هنا تجيء ألوان العذاب التي يتردى فيها انسان العصر الحديث والتي يكون الشعور بآلامها أقوى عند الجيل الجديد : كيف يمكن السمو فوق مستوى الحياة اليومية المعتادة ؟ إن كل تطلع إلى « تجارب حية » إنما مصدره هذا الضعف ، لأن من الضعف ألا يستطيع المرء أن يواجه المصير القاسي لعصره وذلك هو مصير حضارتنا : إن علينا أن نشعر ، من جديد ، بهذه التمزّقات التي أفلح في تمويهها ـ طوال ألف سنة ـ توجيه حياتنا وفقاً للوجدان الهائل المنبعث من الأخلاق المسيحية » . والأديان ، إلى جانب السياسة ، هي النشاطات الرئيسية للتسوية التي تهدف إلى المساعدة على احتمال العيش .

وما يهم ڤيبر في الظاهرة الدينية ليس هو اللاهوت (إثبات وجود الله وصفاته) ، بل الأقوال المتعلقة بتبرير وجود الشر في العالم ؛ وتحاول أن توفّق بين النزاعات التي تعج بها الحياة والوجود ، والتي لا سبيل إلى التغلّب عليها . ذلك لأن الافتراض الصريح ـ أو الضمني ـ لكل لاهوت هو اعتقاد في وجود انسجام أو وحدة أصلية . ومن هذه الناحية فإن الماركسية قريبة الصلة بالأديان ، لأن الماركسية هي الأخرى في تفسيرها للمغايرة alienation تستند إلى وحدة أصلية مزعومة في الطبيعة ، وحدة بين الانسان والمجتمع . والماركسية ـ شأنها شأن المسيحية أو البوذية ـ هي منهج في الحياة يغيظه ما في العالم

من لا معقولية ، أعني التصادم المستمر مع المنازعات الحتمية وتسعى إلى تسوية على هيئة نظام من التعويض في المستقبل .

وموقف ڤيبر هو التسليم بالتسويات الوقتية المفيدة ، وفقاً للظروف ، والتخلّي عن السعي إلى إيجاد توفيق نهائي بين الأضداد، والمنازعات ، والتوترات .

والملحد الحقيقي ـ في نظر ڤيبر ـ ليس هو من يضع غاية نهائية كائنة ماكانت محل الله ، سواء أكانت هذه الغاية هي الثورة ، أم الحرية ، أم الشيوعية ـ فإن هذا ملحد زائف لأنه ينشد بديلاً عن الله ، على هيئة بديل ديني زائف هو الثورة، أو الشيوعية . وإنما الملحد الحقيقي هو من يقبل ـ دون شكوى ولا تأفف ـ لا معقولية عالم مُسْلَم إلى التنازعات ، دون القيام بأية محاولة للتوفيق أو المصالحة بينها .

والنتيجة الثانية هي رفض الديالكتيك بالمعنى الفلسفي الخاص ، أي بالمعنى الهيجلي وبالمعنى الماركسي . إذ هو يأخذ على المنهج الديالكتيكي ادعاءه القدرة على التغلب على المتناقضات والمنازعات المرتبطة بحال الإنسان ، وذلك بواسطة مصالحة نهائية في مستوى التصورات .

أ) التنازع في ميدان الاقتصاد :

ويوجه ڤيبر عناية خاصة إلى المنازعات القائمة في ميدانين : ميدان الاقتصاد ، وميدان الدين .

أما المنازعات في ميدان الاقتصاد فواضحة كل الوضوح ، وتتجلى خصوصاً في المنافسة الاقتصادية : في التجارة ، والصناعة ، والزراعة ، الخ . لكن ينبغي تحديد مفهوم هذه الكلمة : « منافسة » لأن الايديولوجيات قد شوّشتها . فزعموا أولاً أن المنافسة هي الأساس في نظرية الحرية الاقتصادية (النظرية الليبرالية) . وهذا غير صحيح ، لأن المحرك في المذهب الليبرالي في الاقتصاد هو حرية التبادل . أما المنافسة فموجودة في طبيعة كل اقتصاد ، كائناً ما كانت نظريته ، ولهذا فإن الاقتصاد يكوّن تربة مواتية لكل المنازعات الناشئة عن المنافسة بين الحاجات ووسائل إشباعها ، وعن تباين المصالح الخ . وإلى جانب التنافس في النفوذ في ميدان الاقتصاد الدولي ، فإن كل اقتصاد قومي منقسم بين قطاعات يمكن أن يقع بينها تنازع ، حسبما يتصور كل واحد منها أن قطاعاً آخر يضرّ بمصالحه ، مثلما هي الحال في التنازع بين قطاع الصناعة وقطاع الزراعة ، بين التنمية الصناعية والتنمية الزراعية .

وكل هذه المنافسات والمنازعات تؤدي إلى تكوين احتكارات متنافسة فيما بينها . يقول ڤيبر إنها ليست خاصة بالرأسمالية وحدها، إن الاشتراكية لا تحارب إلا بعض أنواع الاحتكار وهي في الوقت نفسه تنشىء احتكارات من أنواع أخرى . فمتى يكون هناك احتكار ؟ يوجد الاحتكار متى ما يضع الاقتصاد أسواراً وحواجز من أجل زيادة فُرَص نشاطه نحو الخارج ، سواء على مستوى المنافسة الدولية أو على مستوى الترشيد rationalisation الداخلي . إن الاشتراكية تميل إلى تكوين مجموعات اقتصادية مغلقة ، بينما الرأسمالية تميل إلى التجميع المفتوح ومن ثم تنشأ منافسة جديدة بين الاقتصاد المغلق (الاشتراكي) والاقتصاد المفتوح (الرأسمالي) . بين الاقتصاد الموجّه والاقتصاد المرسل ، بين الاقتصاد المُخَطّط والاقتصاد الحر ، بين نظام الملكية العامة ونظام الملكية الخاصة ، أو بلغة هذه الأيام بين القطاع العام والقطاع الخاص .

ب) التنازع في ميدان الدين :

والمنازعات في ميدان الدين عديدة وحادة مثل تلك الموجودة في ميدان الاقتصاد . خصوصاً وأن الدين يقوم أساساً على التوتر بين هذا العالم (الدنيا) وبين العالم الآخر (الآخرة) . . ففي ميدان الدين نجد أولاً التضاد بين الأديان الأخلاقية مثل ديانة كونفشيوس ، وبين أديان الخلاص (النجاة في الآخرة) .

ونجد ثانياً التضاد بين الأديان التي تتمسك بالايمان الباطن الحيّ ذي الطابع الصوفي ، أو القائم على المعجزات والنبوات ، وبين الأديان التي تتعلق خصوصاً بالفرائض الدينية والشعائر والطقوس والمراسم الخارجية ـ للعبادات . وينجم عن هذا تباين في فهم مهمة رجل الدين : هل هو خادم الله ، أو موظف في نظام تصاعدي ؟ .

ولا يفلت أي دين من الجدال حول السلفية والتجديد .

وكيف يمكن التوفيق بين سلوك العابد المتبتل المنقطع للعبادة ، وبين سلوك الانسان العادي الذي يعيش حياة الناس اليومية ؟ بين الراهب الكاثوليكي الذي تخلى عن الدنيا وفرَّ منها ، وبين المتطهر Puritan البروتستنتي الذي يبقى في حومة نشاط الحياة ؟ إن ڤيبر في نهاية المجلد الأول من كتابه « اجتماعيات الدين » Religionssoziologie يشير إلى التوترات التالية : التوتر بين الدين الجديد وبين الديانات

القائمة في المجتمع الذي يظهر فيه الدين الجديد (مثلا : بين الإسلام من ناحية والأديان الكتابية والجاهلية الوثنية من ناحية أخرى)؛ التوتر بين الدين والاقتصاد ؛ التوتر بين الدين والسياسة وفقاً لكون الدين يتصالح مع السلطة الدنيوية أو يقاومها ؛ التوتر بين الدين والفن ، إذ كثيراً ما ينظر الدين إلى الفن نظرة ارتياب واتهام (ومن هنا مذهب تحطيم الصور ، ومنعها في الكنائس البروتستنتية ، وتحريم تصوير الانسان في بعض الأديان سواء بالرسم أو بالنحت).

وأعمق تحليلات ڤيبر في هذا الباب تحليله للتضاد (أو التوتر) بين الدين والاقتصاد ؛ وذلك في دراسته الشهيرة بعنوان : « الأخلاق البروتستنتية ـ وروح الرأسمالية». ويقوم هذا التحليل على تفسير التوتر الملازم لسلوك رجل الأعمال البيوريتاني (البروتستنتي). فإن زهده الأخلاقي والديني يمنعه من استخدام أمواله في خدمة استمتاعه الشخصي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن رسالته بوصفه خالقاً للثروة تدعوه إلى مضاعفة أمواله . وقد ثار جدال حول مقصود ڤيبر من هذا القول ، لكن يبدو أنه بولغ كثيراً في دعوى أن ڤيبر يرى ارتباطاً علياً بين الرأسمالية وبين الأخلاق البروتستنتية (والبيوريتانية منها بخاصة). والقول الراجح هو أن ڤيبر لم يذهب إلى حد توكيد أن الرأسمالية وليدة الأخلاق البروتستنتية ، بل هو قرر فقط أن للأخلاق البروتستنتية دوراً في قيام الرأسمالية الحديثة ، دون أن يحدد تماماً مدى هذا الدور .

مؤلفاته

الغالبية العظمى من كتابات ماكس ڤيبر ظهرت على شكل مقالات في مختلف المجلات الألمانية . وقد جمعت كلها بعد وفاته تحت عنوان ... Gesammelte Aufsätze zur

ونذكر فيما يلي عنوانات كتبه الرئيسة :

- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- and Privatrechtt. Stuttgart, 1891.
- Wirtschaftsgeschichte. Berlin, 1923; 3. Aufl. 1958.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922, 2 Bde.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920- 21.
- Gesammelte Politische Schriften. München, 1921.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.
- Gesammelte Aufsätze zur sozial- and Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie and Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

مراجع

- E. Baumgarten: Max Weber, Werk and Person.. Tübingen 1964.
- R. Bexdix: Max Weber, an intellectual Portrait.. New York, 1962.
- L. Bennin: Max Weber's Methodology, 1934.
- L. Cavalli: Max Weber, religione e societa. Bologna, 1968.
- J. Freund: Sociologie de Max Weber. P.U.F. Paris, 1967.
- J. Freund: Max Weber. Paris, P.U.F. 1969.
- D. Henrich: Die Einheit der Wissenschafts lehre Max Webers Tübingen, 1952.
— K. Jaspers: Max Weber, Politiker, Forscher, Philsoph. 3 . Aufl. München, 1958.
- A. Mettler: Max Weber und die Philosophische Problematik in unserer Zeit. Liepzig,1934.
- W. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen, 1959.
- A. v. Schelting: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen, 1934.
- M. Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 2. Aufl. Heidelberg, 1950.
- M. Weinreich: Max Weber, L'homme et le savant. Paris, 1938.
- Max Weber zum Gedächtnis, numéro specicl de **Kölnische Zeitschrift für Soziologie**, 1963.
- Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965.

فيلون

Philo Judaeus

أول فيلسوف يهودي، جمع بين الفلسفة واللاهوت ويعد

لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين؛ ولأول مرة سنجد النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين، أو بين العقل والنقل، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية، ونعني به الدين اليهودي.

يمتاز فيلون عمن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية، والمبادىء العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور. فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثرات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر، مما أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية. ولكن الشخصيات التي عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح. وإنما نجد ذلك ممثلا لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية ـ وقد حصّل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة ـ وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً. فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر، وإنما كان ممثلا لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي، مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعده النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه مما سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية.

وإنا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمنا باليهودية كل الإيمان: يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي. وهو لا يستثني من هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها، بل ولا ينكر أن تكون «الأسفار الخمسة» من وضع موسى حقا. وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق النقلية. وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة، فإذا كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين. وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل تفصيلا وتدقيقاً، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولا، ولكنها أكثر تفصيلا وأدق صياغة. لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية.

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثره بالديانة اليهودية. ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حراً، مع إضافته ـ لكي تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية ـ شيئا من الأقوال الدينية لكي لا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين. وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى ليمكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين، وليست الفلسفة لديه إلا عُدة ووسيلة لاكتناه الحقيقة الدينية.

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني. فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون، وخصوصاً بما قاله أفلاطون، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني. ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان، فهو مثلا في نظريته في الكواكب بحسبانها أجساما حية ـ وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مهذبة ـ نقول إن فيلون في قوله بهذا القول، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية. ومن بين المفكرين اليونانيين الذين

عني بهم فيلون أشد العناية نرى في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدثة والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التدقيق العلمي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً واضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوي بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية ، أي اتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » في النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كائنا ما كان ، الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانيا أم غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكانا على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجا في أن يقول إن مذهب هرقليطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلا هي نفس الصورة التي تجدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي الممثَّل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً رجال الدين في كل لحظة يجدون فيها النص الديني لا يتلاءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير العقلي ، هذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكنا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بيِّن بين الفكر اليوناني والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فنراه مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصول التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبري .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة ـ لا العكس ، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، وإلى كل فيلسوف حقيقي ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أي بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي ننتقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بأوضح صورة في فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي فكرة اللامتناهي ، بوصف أنه أعلى درجة من المتناهي . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماما عما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليوناني : فقد كان اليوناني ينظر إلى اللامتناهي على أنه أحط درجة من المتناهي ، لأن المتناهي هو الذي له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللامتناهي ، غير المحدود بطبيعته . ولكنا نجد فيلون ـ وكان في هذا خارجاً على الروح اليونانية ـ

يقلب الوضع فيجعل اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث ان اللامتناهي هو الحاوي لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهي هو الذي يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أدنى في الصفات هو قطعا أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة - لهذا فإن اللامتناهي ، أعني الذي يشتمل على كثير جداً لما لا يتناهى من الصفات أعلى من المتناهي أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات، ومن هذا التفسير لفكرة المتناهي وغير المتناهي (اللامتناهي) عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون، نجد أن ما يقصده الواحد من المتناهي واللامتناهي ليس هو الذي يقصده الآخر. فاللامتناهي عند اليونان هو الذي لم يأخذ صورة بعد، أو الذي تكون صورته ناقصة، ويقبل اتخاذ اية صورة، والمتناهي هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة. أما عند فيلون فإن اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته، ولا يقصد به الذي لا توجد له صفة معلومة. والمتناهي هو المحصور الصفات، ولا يقصد به المعلوم الصفات. فيجب أن نلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتناهي واللامتناهي عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون، أو التفكير الديني من جهة أخرى بوجه عام:

والله ، لما كان هو اللامتناهي ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لا متناهية ، ولما كان العقل الإنساني من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهي - لهذا كله لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوبا ، ولكنا نجده من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية ؛ لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة لله ، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسنشير فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحل هذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان في الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلبي في تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابي في تحديد هذه الصفات . ولم يكن في استطاعته أن يتخذ سبيلا ثالثا ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث ان السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية في درجة أعلى من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية) . فمن الناحية الأولى ، أي من ناحية الصفات السلبية التي ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي ، والحاوي في مقابل المحوي ، والثابت في مقابل المتغير، والدائم في مقابل الزائل ، والكامل في مقابل الناقص ، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن يستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلا ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يكون مما هو في نطاق عقله ، وما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهي ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللامتناهي . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يبقي على أية صفة من صفات الله ، بل ينعته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة ἄποιος، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقي له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نبقي من بين أسماء الله إلا اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني : « يَهْوا ».

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللائقة به ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلبنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع بعدئذ للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتنافى مع مقام الألوهية - إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني - فإن فيلون ، واللاهوت السلبي بوجه عام ، قد أضطر دائمًا إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن لله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل .

وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولاً وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نعزوها إيجابياً إلى الله ، والمنهج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكوّن صفات الكمال في الإنسان .

ويعنينا خصوصاً من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية التي تترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير في الوجود ، ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعا لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر - كما سنرى بعد قليل - هو المادة ، والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقيين ، وبين ما أتى به - والأديان جميعا - من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أن له قدرة ؛ لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل - إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات - لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة في الموجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحرّكها وكل ما يجري في الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولا الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والذي يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس Logos.

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية اوفي الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولسنا ندري على وجه التدقيق في أي وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتحت تأثير فيلوني صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التي تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلي سيكون حينئذ الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً في مذهب اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذي كتب تحت تأثير فيلون .

وأيا ما كان الرأي ، فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقيين على أساس أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعد الرواقية وحدها هي المصدر لنظرية فيلون في الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد

أصبحت هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات ، لا مخلوقة ، وعلى هذا فيجب أن نبحث عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك في فكرة اللوغوس عند هرقليطس ، فهرقليطس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذي تجري على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » Coincidentia Oppositorum ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليطس لا تكفي كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة ، إذ ان الطابع الرئيسي لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول في هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن ثمت عنصراً ثالثاً مزدوجا قد أثر في فيلون في فكرته عن الكلمة ، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون في نظريته في الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد ، أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت ، فهو ينعتها بأنها القوة السائدة في الكون ، وبأنها حالة في كل مكان ، وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير رواقي ، انها البذور أو العلل البذرية التي منها تنشأ الموجودات ، وتبعا لهذا ستكون « الكلمة » باطنة في الكون ، وقوة لسنا ندري بعد هل هي قوة معقولة أو ليست معقولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقي ، فإنها في الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطوني أو الأفلوطيني لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أي بحسبانها العلة الباطنة في الموجودات ، بنفس الأدلة التي يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة ». فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكن هذا الخلاء الذي يوجد في العالم من شأنه أن يجعل ثمت هوات وانفصالا وشقاقا بين الموجودات ، فما هي القوة التي تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن في هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة في جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للموجود ، وهذه القوة هي « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب في « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما المذهب الثاني والذي يقول بالعلو المطلق أو العلو أيا كان بالنسبة إلى الله في صلته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة في الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهي هي في الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحث عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليطس في نظريته في اللوغوس. فاللوغوس عند هرقليطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة في الكون وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليطس إلى أقصى نظريته ؛ فإن هرقليطس في نظريته في اللوغوس يدعونا في نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهويّة بين المتناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس ، بوصفه مبدأ الانقسام ، أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هرقليطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد ـ وفي آن واحد ومن جهة واحدة ـ صفتان متناقضتان ، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه . إلا أن اللوغوس ـ مفهوماً على هذا النحو ، ولكي تكون ثمت ثنائية مطلقة ، ولكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية ـ يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة عاملة ومعقولة ، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواقي إلى معقول أفلاطوني . وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية ، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون . ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور.

وسيكون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تضاف إلى اللوغوس ، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة ، ولكن التأثر الحقيقي الذي أخذه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون : فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور . وعلينا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجده من ناحية ، يريد أن يحتفظ لله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولا أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فيهما يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ؛ وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحتفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض . فمنهم من يريد أن يمحو هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات مختلفة لرفعه . أما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويبينون هنا بتفرقة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات ذهنية ، لا يعبر عنها في الخارج بأصوات ، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسما إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسي هو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج للأشياء ، أما اصحاب الرأي الثاني فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هي الحال في كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذي صدرت عنه نظرية فيلون في اللوغوس . فالمصدر الأفلاطوني لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواقي في فكرة اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحالة في الأشياء ، والتي بها يتم كل تغير وحركة في الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجموعة صور معقولة أو بوصفه أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلا عن الكون ، وشيئا مفرداً مستقلا بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخلو هي الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة في الأشياء ؛ ومعنى هذا أننا سنضطر في كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلا قائماً بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمي إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود هوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة ؛ وذلك عن طريق عدة وسائط ؛ لكي يتيسر حينئذ أن يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هي ما سماه فيلون باسم « القوى الإلهية » وهذه القوى الإلهية

يتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطوني ، وأخرى على النحو الرواقي ، وثالثاً على نحو الملائكة في الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن في الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذي وجدناه من قبل في فكرة اللوغوس ، متمثلا في فكرة هذه « القوى الإلهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة في ماهية الله ، وتكاد تعد كأقانيم له ،ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة في الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق في الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون ثمت ملامسة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ، كما هي الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التي فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعني بها كون المصدر الذي صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجا ، فهو الأفلاطونية من ناحية ، والرواقية من ناحية أخرى ، أما الصورة التي تصور عليها هذه التأثرات فهي تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهي التي بها يهيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالمالك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة . ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين.

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فنجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهي واللامتناهي ، ويقول عن اللامتناهي إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلي أبدي ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الفاني أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذي يحدث به هذا الفناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التي يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماما للصفات التي يتصف بها اللامتناهي . فاللامتناهي هو الأزلي الأبدي ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحي ، أما العنصر الجديد ـ وهو المادة ـ فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلكي نستطيع أن نفسر وجود الشر في العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود المادة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أي أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعنينا كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الديني ، أعني تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللاتناهي ، وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الفاني إلى حالة اللامتناهي ، ويمكن أن يسلك في مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أي على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر في نفسه ، فإدراك المرء لذاته ، هذا القول الذي قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفسير فلسفي . وحينما يبحث الإنسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الإنسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه

هو اقتناعنا بأن اللذات الإنسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك سنصل إلى هذا عينه بالنسبة إلى بقية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص »، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكي يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص »، وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يفني بنفسه في الله، فلا يمكنه ان يجد الخلاص إلاّ بالفناء في حضن الألوهية. وهذا الفناء يتم عن طريق التصوف. ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكا مباشراً، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة، ودون حاجة إلى وسائط. ولهذا نجد فيلون لا يعطي أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط. وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية، ففي حالة الوجد الصوفي يستطيع المرء أن يعاين الله.

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثي . فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيعبر عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين ، فهي أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ؛ وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة »، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن « الكمَّل ». ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتذوق ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتذوق الإنسان ويعاين بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي ينشدها الإنسان من أجل « الخلاص »، إذ يكون الإنسان بلا كيفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسعى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكنا نجد هنا ـ لأول مرة ـ أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال له . والحال هنا هي الحال التي توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهي الحال التي تعبر عنها العبارة المشهورة **credo ut intelligam** : « أومن لأتعقل ». كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوي على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو المثل الأعلى الذي يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ، وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليوناني خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عني بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيلون أحرى بأن يوضع في نطاق فلسفة شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقا آخر يقول إن فيلون لم يفعل في الواقع أكثر من أنه لخص وجمع في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ،

خصوصاً في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد ، وعلى هذا نستطيع أن نعد فيلون نهاية لتطور منطقي مستمر ، كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثر فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً ، لأنه لم يستخدم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها ، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى اليهودية ، ولكن المضمون والمادة يوناني صرف ، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عنده ، ومع هذا فإننا نميل إلى القول بالرأي الأول لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجا على التقاليد الأساسية والخصائص الرئيسية المكونة للروح اليونانية ، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهي وبين المتناهي ، وهذا التفسير لفكرة المتناهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحياة العملية والاتجاه الذوقي في نظرية المعرفة، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها ـ كل هذا يجعلنا نرجح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية، ونعني بها الحضارة السحرية أو الغربية.

(المدرسة) الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا، أو قبل هذا، مدرسة دينية أخلاقية، على نظام الطرق الصوفية. فإلى جانب المبادىء الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادىء صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة: ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين. فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية الدينية الخالصة.

فنقول أولاً: إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكوّن جوهر الأشياء، والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. وهذا القول في هاتين الصيغتين، قد ذكره أرسطو[١]: فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه «ما بعد الطبيعة»، ويقول تارة أخرى في كتاب «السماء» إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد، وإن العدد نموذج الأشياء. وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها ـ كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المُثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود ـ وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ ان أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً. ومعنى هذا أن الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود. ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد. ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنهما يدلان على معنى واحد. والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكوّن جوهرها العدد.

ومع هذا فلا بد أن نتساءل: كيف تكوّن الأعدادُ جوهر الأشياء؟.

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً. فبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء بوصفها الصورة، وبعضهم يقول إن الأعداد تكوّن جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً. وأتسلر من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء. لكن المؤرخين الأحدث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتمدين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأپيرون والپيرس . فالأپيرون هو الشيء القابل، بينما الپيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء، والمنظمّ لها وعلة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها. وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى أو الأپيرون. ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول اتسلر، لأن الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء. لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة في الأپيرون.

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس - ما رأوه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام. وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقي أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد: فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد. وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية فكان لبعض الأعداد سر خاص، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود. هذا من ناحية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في جميع الكون قد أدهشهم، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد، كان من الطبيعي إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد.

العدد: قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو؛ بينما العدد الزوجي ينقسم، فهو غير محدود، ثم ربطوا بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشرّ. وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية، ففي الوجود: المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات. فقالوا بأن في الوجود تعارضاً، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرهم هو العدد ١٠، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي: أولاً، محدود ولا محدود. ثانياً: فردي وزوجي. ثالثاً الوحدة والتعدد. رابعاً: المستقيم والمنحني. خامساً: المذكر والمؤنث. سادساً: النور والظلمة. سابعاً: المربع والمستطيل. ثامناً: الخير والشر. تاسعاً: الساكن والمتحرك. عاشراً: اليمين واليسار.

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية، ونقصد به عهد فيلولاوس؛ فعنده نجد هذه اللوحة كاملة؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.

ثم ننتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردي وزوجي أو محدود ولا محدود، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية: فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر الهيولى أو المادة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية، والأولى أي الوحدة مصدر الخير، بينما الثانية مصدر الشر. ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط. ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله، وفي مقابل الإله توجد الهيولى، والأشياء تشارك فيها بين الله وبين الهيولى، وهنا مصدر الخير والشر في الوجود.

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور. فعن الوحدة الأولى، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة، ينشأ الكون والأشياء، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية المحدثة. ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين. ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى.

فأصوب الآراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة، ثم كان من بعدُ ثنائية هي الهيولى. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة، فقد قال به متأخرون أيضاً. ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهيولى وبين الصورة.

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية، إنما من الناحية الهندسية، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم... إلخ. فالأعداد أعداد هندسية، وليست أعداداً حسابية. ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء، شراح أرسطو الذين مالوا في هذا إلى حد بعيد، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه. إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح، لأن ما لدينا من وثائق، خصوصاً المبكرة منها، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول. وهو كالأقوال السابقة، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق.

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عناها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب، وليست أعداداً هندسية. وليست الوحدة الأولى منها إلهاً، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية. وإذاً فالأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات. ولكنا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود، والعدد بدوره ينقسم قسمين، فهل الوجود في تعارض مستمر؟

هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها. فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام.

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين: لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء. ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد، بل اضطرَّهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها. وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة، فإنهم - كما سنرى فيما بعد - لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد، وبخاصة العدد عشرة، يقتضي أن يضعوا هذا الجرم الجديد، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى.

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يناظر النقطة، والعدد ٢ يناظر الخط، والعدد ٣ يناظر السطح، والعدد٤ يناظر الجسم؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية. فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية، أو أشكالاً هندسية، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية، فهذا على الأقل - إن لم تصح الرواية - ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على المذكر والعدد الذي يدل على المؤنث. وكذلك الحال في العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى. ولهذا ارتفع به

الفيثاغوريـون، كما ارتفـع به من بعـدُ الأفلاطـونيون الـذين اتجهوا اتجاهاً فيثاغورياً مثل اسپوسيپوس، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال في العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد في نفسه. وبعد هـذا ينتقلون من تلك الصفات الأخـلاقية إلى الصفـات الحسابيـة المتصلة بالأعـداد نفسها، فيقـولون مثـلاً عن الواحـد إنـه الأصـل في الأعـداد ومنشـأ الانقسـام إلى الـزوجي والفـردي، والعـدد ٢ هـو العـدد الزوجي، والعدد ٣ هو العدد الفردي الأول، والعدد ٤ هـو حاصل ضرب أول عدد في نفسه، والعدد ٥ رأينـا صفته من قبل، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الـذي إذا ضرب في أي عدد آخر فإن حاصـل الضرب (العـدد الجديـد) سيكون منتهياً إما بنفس العـدد أو بالعـدد ١٠. والعدد ٦ هـو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خانة الآحاد نفس العدد ٦. أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠)، وذلك كما يلي: ١ + ٣ = ٤، ٤ + ٣ = ٧، ٧ + ٣ = ١٠، وذلك إلى جانب العدد ٣. أما العدد ٨ فهو أول عـدد تكعيبي، والعدد ٩ تأتي أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة. أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد، وكل ما وراءه من أعـداد هو تكـرار لهذا العدد.

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر. وهنا يقول الفيثاغوريـون إن العناصـر لا بد قطعـاً أن تكون مناظرة للأشكال المنتظمة. وأول الأشكال المنتظمة: المكعب وهـو يقابـل التراب، ثم الشكـل الهرمي وهـو يقابـل النار، والمثمَّن المنتظم يقابل الهواء، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربعة وهـو أكمل الأشكـال المنتظمـة، وهو ذو الاثني عشـر وجهـاً المنتـظم. ولسنا نعـرف على وجـه التحديـد لمن تنسب هـذه النظرية: أهي لفيثاغورس نفسه أم لفيلولاوس، لكن يَغْلِب على الظن أن هذه النظريـة كانت نـظرية فيلولاوس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى. وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في «طيماوس» يتخذ مثل هذه النظرية عينها، فيقول إن الذرات المكونة للعناصـر لها أشكـال مختلفة بحسب ما قلناه.

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريـين كانـوا يقولـون بأن العالم حادث، وذلك واضح من كلام أرسطو حـين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم، بل كلهم قالوا إن العالم حادث، وهذا يدلنا دلالة قاطعة عـلى أنه حتى الفيـثاغوريـين أنفسـهم قالـوا بأن العـالم حـادث. لكن كيف يقولون إن العالم حادث؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هـرقليطس)، وعن طـريق الانجـذاب إلى هذه النـار تنفصل الأشيـاء عن الـلامحـدود ـ والـلامحدود عنـد فيثاغـورس أو الفيثاغـوريين هـو الهيولي أو الخلاء ـ نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم. والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الكواكب الخمسة، ويلي الكواكب الخمسة على الترتيب: الشمس ثم القمر ثم الأرض. ولكي يتم عدد هذه الأجـرام فتصبح عشـرة من أجل أن يكـون الكون كـامـلاً، أضافوا جِرْماً جديداً سموه باسم الأرض المقلوبة وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض، وهو الذي يتمثل في إحداث الليل والنهار.

وعـلى هـذا الأسـاس قـام الـنظام الكـوني عنـد الفيثـاغوريـين. وتـأتي بعـد هـذا فكـرة الانسجـام، فيقـول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة، وإن كل حركة تؤدي إلى نغمة وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة؛ والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعـة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز ـ ولهذا فإنها نغمات مختلفة، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوكتاف). والطبقة أو الأوكتاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجـام أو تحدث انسجاماً.

وهنا تأتي مسألة أثـير حولهـا الكثير من الجـدل، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كـانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيما بعد، وتلك هي مسألة «نفس العالم». ولعل أرجح الآراء في هذا الصـدد رأي تسلر الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح للعالم. وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون. إلا أن هذه الحيـاة أو الحـرارة لا تكوِّن شيئـاً واعياً مـريـداً يمكن أن يسمى بـاسم النفس الكلية كما هي الحال في الپنيما *πνευμα* الرواقية. أما النفس الإنسانية فقد قـال الفيثاغوريون عنها ـ حسب مـا يورده أفلاطون وأرسطو ـ إنها عدد، وإنها انسجام، لكن هذا

القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسره المتأخرون، أعني على أساس أن الروح انسجام البدن. فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام فحسب، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن. فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسططالية في أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية، وهي أن كل الأشياء عدد. وهنا نصل إلى قول مشهور، قال به الفيثاغوريون، وهو فكرة تناسخ الأرواح.

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضعت نفسه في سجن، هو البدن. والذي وضعها في السجن هو الله أو الآلهة، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر عن طريق الموت، بانفصال النفس عن البدن. وهنا إذا فصلت النفس عن البدن، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان، وهكذا تستمر حياة النفوس. ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التي نجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلّقة في الهواء. وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أفلاطون، ويتحدث عنها طويلاً في «فيدون».

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين، ولهذا لا نستطيع أن نعده من بين فلسفتهم. ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة، فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية، لكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكهم في الحياة، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد.

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيثاغوريين. وهنا يلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي. فلئن كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عمل معينة، ولئن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلكوا فحسب سلوكاً أخلاقياً عملياً، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية. وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول واضع لعلم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا الباب.

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية، فنجد أنها أولاً كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر. لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، بل الأحرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق.







قبلي وبعدي

apriori - aposteriori

يقال هذان اللفظان على التمييزات التالية:

أ) التمييز بين البرهان الذي ينتقل من العلة إلى المعلول وبين البرهان الذي ينتقل من المعلول إلى العلة ؛

ب) التمييز بين المعارف التي نحصل عليها بالعقل المحض وبين تلك التي نحصل عليها بالتجربة ؛

ج) التمييز بين تحصيلات الحاصل وبين الحقائق التجريبية .

أ) أما التمييز الأول فيرجع إلى أرسطو حين ميّز بين προτερο و υστερον في كتاب « ما بعد الطبيعة » (م° ف١١ ص ١٠١٨ ب٩ - ١٠١٩ أ ١٤) و« المقولات » (ف١٢ من ١٤ أ٢٦ - ب٢٣)، ثم تفرقته أيضاً بين προτερον Φυσει و προς ημας « التحليلات الثانية » م١ ف٢ ص٧١ ب٣٣ - ٧٢ أ٥ ويوضح أرسطو المعنى الذي يقصده فيقول : « أقول أسبق وأعرف بالنسبة إلينا عن الشيء الذي هو أقرب إلى الحسّ ؛ وأقول أسبق وأعرف على الاطلاق عن الشيء البعيد عن الحسّ ، ولما كانت الأشياء الأبعد عن الحس هي المعاني المجردة أو الكليات ، بينما الأقرب إلى الحس هي المدركات الحسّية ، فإن الأول على الإطلاق أو بالطبيعة هو الكلي» (« التحليلات الثانية » م١ ف٢ ص ٧٢ أ س١ وما يتلوه).

وميّز الفارابي بين البرهان بالماهية والبرهان بالعلة ، وعنه أخذه ألبرتس السكسوني في تمييزه بين البرهان القبلي والبرهان البعدي . الأول هو البرهان الكامل لأنه يعرفنا بالسبب والعلة ؛ أما الثاني ، البعدي ، فينتقل من الآثار أو المعلولات إلى الأسباب .

ومن ثمّ انتشر هذان اللفظان طوال العصور الوسطى الأوروبية . يقول القديس توما الأكويني:

Duplex est demontratio- Una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per prior a simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per eae quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum. procedimus ad cognitionem causae , (Summa Theologica I, 2, 2^{e}).

وترجمته: البرهان ضربان : أحدهما بواسطة العلة ، ويقال عنه برهان الماهية Prepter quid، وهو الأول على وجه الاطلاق . والثاني برهان بواسطة المعلول ، ويطلق عليه برهان اللم (لماذا) وهو يتعلق بالأمور الأقرب إلينا ، حيث آثارها أوضح لنا من عللها ومن المعلول ننتقل إلى معرفة العلة » (الخلاصة اللاهوتية » ١ : ٢، ٢ج)

ب) وابتداء من القرن السابع عشر ، بفضل لوك والتجريبيين الانكليز، اكتسب هذان اللفظان معنى أعم : فأصبح « القبلي » يدل على المعرفة التي نحصلها عن طريق العقل المحض ، بينما « البعدي » هو ما نحصله عن طريق التجربة .

كذلك نجد ليبتس يجعل « المعرفة القبلية » في مقابل « المعرفة البعدية » أو « المعرفة بالتجربة » (« مقالات

جديدة» ٣ : ٣، وع ١٥، «مونادولوجيا» بند ٢٧٦). ويتحدث عن «الفلسفة التجريبية التي تسير بطريقة بعدية» و«العقل المحض الذي يتولى التبرير بطريقة قبلية» («مؤلفاته»، نشرة اردمن ص ٧٧٨ ب).

وفي القرن الثاني عشر نجد ڤولف يقول : «ما نعرفه بالتجربة نقول عنه إننا نعرفه بعدياً (a Posteriori)؛ وما نعرفه بالبرهان العقلي نقول عنه إننا نعرفه قبليا a priori» («علم النفس التجريبي» ٥ ٤ ٥، ص٤٣٤ وما يليها).

وجاء كنت فزاد في تحديد التفرقة بين «القبلي» و«البعدي». إذ ميّز بين المعارف القبلية المحضة وهي التي ليست فقط مستقلة عن كل تجربة، بل هي أيضاً خالية من كل عنصر تجريبي . فمثلاً : القضية : «كل تغير فهو عن سبب» هي قضية قبلية، لكنها ليست محضة، لأن «التغير» أمر لا يمكن أن يستخلص إلا من التجربة («نقد العقل المحض» المقدمة، ١). كذلك يقرر أن «القبلي» لا يكوّن ميداناً مستقلاً للمعرفة، بل هو الشرط لكل معرفة موضوعية .

إن «القبلي ـ عند كنت ـ هو «شكل للمعرفة»، أما «البعدي» فهو «مضمون» المعرفة . وعلى أساس «القبلي» تقوم الرياضيات والفزياء المحضة .

إن «القبلي» عند كنت هو العنصر الشرطي المؤسس لكل درجات المعرفة . وحتى في أمور الإرادة يوجد عنصر «قبلي» مؤسس؛ كما يبين هو ذلك في كتابه «نقد العقل العملي».

جـ) وينكر أصحاب النزعة الوضعيّة من المعاصرين فكرة «القبلي»، فيقول هانز ريشنباخ مثلا : «لا يوجد شيء شبيه بالبنية التركيبية (القبلية) والمصادر الوحيدة المقرّ بها للمعرفة هي الادراك الحسّي والبنية التحليلية لتحصيلات الحاصل» (The Theory of Probability p. 372) ومن هنا فإن اصحاب هذه النزعة يقصرون «القبلي» على ما هو تحصيل حاصل tautologique، ويعبرون عن الحقيقة التجريبية بأنها «بعدية». وإن كان البعض منهم مثل C.I. Lewis A Progmatic Conception of the «a priori», in Readings in Philosophical Analysis (1949 p. 286 f. يتحدث عن «تصور برجماتي» لما هو «قبلي» ويقصد بذلك التصورات المحدّدة للمعاني وبعض ما يصطلح عليه في العلوم؛ مثل تعريف النقطة والحركة والعنصر إلخ.

القدرية

Fatalisme (F.)

سنستعمل هذا اللفظ لا بالمعنى الذي كان له في تاريخ الفِرَق الاسلامية، وهو معنى مقلوب إذ كان يدل على مذهب القائلين بحرّية الإرادة، ولكن أسلاف المعتزلة والمعتزلة أيضاً (راجع مقال نلّينو عن «القدرية» في كتابنا : «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية») بل بالمعنى المتفق مع الاشتقاق اللغوي، أي القول بوجود قدر مقضيّ على الإنسان به، أي أن مصير الانسان محدّد بقوى غير انسانية، ولا حرية للإنسان في تشكيل مصيره بل ولا في تقرير أعماله .

والقدرية على أنواع :

١) القدرية الأسطورية　　٢) القدرية النجومية
٣) القدرية الفلسفية　　٤) القدرية اللاهوتية

١) القدرية الأسطورية : ومفادها القول بوجود قدر يهيمن حتى على أعمال الآلهة، ويخضع له زيوس كبير الآلهة كما يخضع له، بالأحرى والأولى، سائر الآلهة، وهو الذي يتحكم في مصائر الناس . وهذه النظرة الموجودة في الأساطير اليونانية قد قصد بها إلى ضمان الوحدة الكونية التي مزقها الشرك وتعدد الآلهة (انظر هوميروس : «الالياذة» ٢١ : ٨٢، ١٩ : ١٨٦؛ «الأوديسا» ٣ : ٢٢٦، ١١ : ٥٥٨). وربما نشأت هذه النظرة بفضل التأمل العلمي في الحركات المنتظمة للأفلاك السماوية .

٢) القدرية النجومية :

أما القدرية النجومية فتربط مصير الانسان المفرد بمواقع النجوم حين ميلاده. فبحسب مواقع النجوم تتغير طباع الناس وأخلاقهم ومشاعرهم ومصائرهم في الحياة.

٣) القدرية الفلسفية :

وتقوم على أساس أن القدر εψαρμενη هو الرابطة الضرورية التي تربط بين أجزاء الكل (الكون) وتؤلّف وحدته ونطاقه . إنه الضرورة أو القانون أو اللوغوس الذي وفقاً له تحدث الأحداث . يقول ليوقبوس : «إنه لا شيء يقع بالصدفة، بل كل شيء يحدث وفقاً للوغوس أو الضرورة». والقدر يشارك سائر العلل في التحكم في العالم .

لكن أفلاطون لـ («تاثيتانوس» ١٦٩ جـ ؛ «النواميس

م ، ٨٧٣ جـ؛ م١٠، ٩٠٤ جـ؛ « طيماوس » ٨٩ جـ، « السياسة » م ١٠: ٦١٩ـ) أكدّ حرية الانسان واستقلال النفوس ، وكذلك أكدّ أرسطو هذه الحريـة («الطبيعة» م٢ ص١٩٦ س٢، م٨ ص٢٥٤ ب) . غير أن الرواقيين أكدّوا القدرية المتشددة ، فعرّف زينون القدر بأنه « قوة تحرّك المادة على نحو منتظم رتيب ، بحيث يمكن أن نسمي ذلك عناية أو طبيعـة ». ومن هنا دعـا الرواقيـون إلى العيش بمقتضى الطبيعة ، وهو ما سمي باسم « حب القدر » amor fati

وقـد هاجم الاسكنـدر الافروديسي (« في القـدر » deFato) وأفلوطين (التساع الثاني ف٣ ؛ الثالث ف١) وأبرقلس القدرية الكونية والنجومية هجوماً شديداً ، مؤكدين حرية الانسان ومنكرين تحكم مواقع النجوم في مصائر الناس وطباعهم .

وفي العصر الحديث نجد تيارات قدرية لدى بعض فلاسفة عصر النهضة ، ونجد عند ليبنتس في القرن السابع عشر لوناً مخففاً من القدرية يقـوم على فكرة في « الانسجام الأزلي ».

٤) القدرية اللاهوتية :

وهنا يحلّ الله أو الارادة (أو المشيئة) الإلهية محل المصير في الأساطير اليونانية ومواقع النجوم في القدرية النجومية . فالمذاهب الدينية (وهي موجودة في كل الأديان على السواء) القائلة بالقضاء والقدر ، أي أن الله قدر كل شيء تقديراً سابقاً ، وأن أفعال الانسان محكومة بالإرادة الالهية ، وأن الفاعل الحقيقي هو الله ، لا الانسان ـ هي ألوان من القدرية اللاهوتية .

ففي المسيحية نجد مذهب القائلين بأن المختارين لا يستطيعون إلا أن يفعلوا الخير وذلك بما وهبهم الله من لطف ، والملعونين لا يمكنهم إلا أن يفعلو الشرّ ، لأنهم محرومون من اللطف الإلهي : فمن وهب اللطف الإلهي ـ وهو وهب مجاني لا يقوم على الأعمال ـ صارت أفعاله كلها خيراً ، ومن حرم منه ، صارت أفعاله كلها شرّاً . ومن أوائل من أكدّوا هذه القدرية في المسيحية لوكيدو (في القرن الخامس) وجوشلك (في القـرن التاسـع). وقد بلغت القدرية أوجها في المسيحية عند البروتستانت، وخصوصاً في مذهب كلفان الذي قال : « إن أحوال الناس ليست واحدة ، بل بعضهم قدرت له الحياة الدائمة ، والبعض الآخر قدرت عليه اللعنة تقديراً سابقاً» (Inst., III, 21, n. s) وراجع مادة كلفان).

وفي الاسلام سادت القدرية أي القول بالقضاء السابق والقدر المقدّر سابقاً ـ في مذهب أهل السنة والجماعة، واتخذت في الأشعرية شكلاً مخففاً لكنه لا يزال يؤكد القدرية التامّة، ولم يقل بحرية الإرادة الإنسانية إلاّ المعتزلة (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مذاهب الاسلاميين» جـ١ ط١ في بيروت ١٩٧١ ، ط٢ ١٩٧٨).

مراجع

- B. Conta: La Théorie du fatalisme. Paris, 1877.
- H. von Arnim: Die stoische Lenre von Fatum und Willensfreiheit. Wien, 1905.
- D. Amand: Fatalisme et liberté dans l'antiquitégrecque. Lonvain- Paris, 1945.
- V. Cioffari: Fortune and Fate, from Democritus to St. Thomas Aquinas. new ed. New - York, 1949.

قريطياس

Critias

سياسي ذو نزعة فلسفية سوفسطائية استمع كثيراً إلى سقراط لكنه انتهى بأن كان طاغيه متعطشاً للدماء ، وكان أحد « الثلاثين » الذين حكموا أثينا واستبدواوطغوا لكنه كان موهوباً في الفلسفة وفي الخطابة والأدب ، وكـانت حكومة الثلاثين قد انتخبت في أثينا من أجل وضع دستور لأثينا بعد حربها مع اسبرطة ، لكنهم طغوا واستبـدوا . وذبّحـوا خصـومهم. وقـد جعله أفـلاطـون في محـاورتي «قـريطيـاس»و«طيماوس» يلعب دوراً بـارزاً في الحـوار. وقد كان قريطياس خال أفلاطون. وربما لهذا السبب لا نجد أفلاطون يصوره بالصـورة البشعة الـرهيبة المعـروفة عنـه من حيث شهـوته إلى السلطة وطغيـانه وتعـطشه إلى سفـك دماء خصومه. بل على العكس يحرص على تصويره فقط بأنه كان من أقرب المقرّبين إلى سقراط والحريصين على سماعه. ويجعله يروي قصة اطلنطا، أو الجزيرة السعيدة التي غرقت في المحيط المسمى باسمها: الاطلسي.

ولا يمكن أن نعد قريطياس سوفسطائياً بالمعنى المحدد ، أي المعلم الذي يتقاضى أجراً على تعليمه ، لكننا نجد فيه الملامح الرئيسية لأصحاب النزعة السوفسطائية فقد كان يؤمن بتقدم الانسان بواسطة قواه العقلية ، وكان يرى أن القوانين ليست قائمة في الطبيعة ، وليست أيضاً هبة من الآلهة ، وكان يقرر أن الدين من اختراع الانسان لردع الناس عن السلوك الشرير ، ويرى أن الدين للرعية وليس للحكام المستنيرين .

وقد كتب قريطياس « مواعظ » في مقالتين، وصل إلينا شذرات منها . كذلك كتب مسرحيات .

وتوفي قريطياس سنة ٤٠٣ ق. م. وعمره خمسون سنة تقريباً .

توجد الشذرات الباقية له في « شذرات السابقين على سقراط » نشره م هرمن ديلز.

وراجع عنه مقالاً تحت مادة Kritias في « دائرة معارف پاولي ـ ڤيسوڤا » .

قواعد المنهج الديكارتي

وضع ديكارت لنفسه القواعد الأربع التالية :

« الأولى : ألا أقبل أي شيء على أنه صحيح ، إلاّ إذا عرفت بالبيّنة أنه كذلك أعني أن أتجنب بعناية : الاندفاع واستباق الحكم Prévention ، وألا أدرج في أحكامي إلاّ ما يتجلى بوضوح وتميز لعقلي بحيث لا يكون لديّ أي مجال لأن أضعه موضع الشك .

والثانية : أن أقسّم كل صعوبة أفحص عنها إلى ما يمكن أن تنقسم إليه من أجزاء وما يحتاج إليه من أجل أن يكون حلّها أيسر .

والثالثة : أن أسوق أفكاري بالترتيب ، مبتدئاً من الأمور الأبسط والأسهل في المعرفة »، ابتغاء الصعود منها شيئاً فشيئاً ، كما لو كان ذلك في درجات ، حتى معرفة أكثرها تركيباً ، مفترضاً أيضاً وجود ترتيب بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والأخيرة : هي أن أقوم في كل موضع بتعدادات كاملة ، وإعادات نظر عامة بحيث أتأكد من كوني لم أغفل شيئاً » (ديكارت : « مقال في المنهج »، القسم الثاني) .

وراجع مادة : ديكارت .

القوة

Puissance

تقال « القوة » بمعان عديدة ، أبرزها أثنان :

(١) القوة هي القدرة في الشيء على احداث تغيير في شيء آخر ؛

(٢) القوة هي الامكان القائم في شيء للانتقال إلى شيء آخر .

وبالمعنى الثاني يقال « بالقوة » في مقابل « بالفعل ». وكل تغير هو انتقال لما هو « بالقوة » إلى ما هو « بالفعل ». ويؤكد أرسطو أن ما هو « بالفعل » أسبق وجوداً مما هو « بالقوة »، لأن هذا الأخير لا يصير « بالفعل » إلاّ بواسطة شيء هو « بالفعل ».

لكن القوة ، بوصفها إمكاناً ، ليست سلباً خالصاً . لهذا يؤكد ليبنتس، ضد الاسكلائيين ، أن « القوى الحقيقية ليست مجرد إمكانات ، بل يوجد فيها دائماً ميول وأفعال » (« المقالات الجديدة » ٢ : ٢١ : ٢١).

والفلاسفة الانجليز في القرنين السابع عشر والثاني عشر فهموا القوة بالمعنى الأول . إذ رأى لوك وهيوم أن القوة تقال على ضربين : فهي أولاً شيء يقدر على الفعل ؛ وهي ثانياً شيء قادر على قبول التغير. وهي بالمعنى الأول قدرة فعالة ، وبالمعنى الثاني قدرة منفعلة . بيد أن هيوم يمعن في نقده لفكرة القوة فيصرّح بأننا لا نملك عنها فكرة دقيقة . إنها علاقة يتصورها العقل بين شيء سابق وآخر يتلوه ، لكن لا الاحساس ولا التأمل يزوداننا بفكرة قوة في السابق لإحداث التالي .

وديكارت لا يقرّ بقوة فعالة إلاّ للفكر ، بينما يرى أن الامتداد انفعال صرف .

أما ليبنتس فيؤكد سريان القوة في كل الوجود، العقلي والمادي على السواء.

وكنت في المرحلة الأخيرة من فلسفته نزع إلى توكيد الديناميكية مع الوجود : إذ رأى أن المادة يقوم جوهرها في العقل المشترك لقوتين أساسيتين؛ والاختلافات في كثافة المواد إنما ترجع إلى الاختلافات في ترابط القوى الأصلية للجذب والتنافر . والمادة لا تملأ المكان بواسطة عدم قابلية التداخل ، وإنما عن طريق القوة الطاردة التي تختلف باختلاف المواد (مؤلفاته جـ٧ ص ٢٧٩) .

وبالمعنى الأول لكلمة « قوة » ، يؤكد كنت أن القوة هي القدرة على « تغيير الحال الباطنة لمواد أخرى » (جـ٧ ص ٥٢٠) . والقوة « آلية » تقاس بحسب مربع السرعة ، أما القوة « الميتـة » فتقاس بالسرعة البسيطة . وبهذا أراد أن يتوسط بين ديكارت وليبنتس . إن قوانين ديكارت تخص الجرم الرياضي ، أما الجرم الطبيعي ففيه قدرة Vermögen في ذاته ، هي القوة التي من خارج بواسطة سبب حركته كي يكبر من ذاته في داخل ذاته» (جـ٧ ص ١٦٥) .

قوانين الفكر الأساسية

Fundamental Laws of thought

يلتزم الفكر المنطقي السليم بقوانين يسير عليها : وقد حددها أرسطو في ثلاثة هي التي عرفت تقليدياً بـ « قوانين الفكر » الأساسية ، وصيغت كما يلي :

(١) قانون الذاتية أو الهوية law of identity وصورته : كل شيء هو ما هو ؛ أو : أ هي أ .

(٢) قانون التناقض law of Contradiction ، وصورته : الشيء لا يمكن أن يكون كذا ولا يكون كذا معاً ؛ أو : أ ليست ب ولا ب معاً .

(٣) قانون الثالث المرفوع law of excluded middle وصورته : الشيء أما أن يكون كذا أو لا يكون كذا ؛ أو : أ هي إما أن تكون ب أو لا تكون ب .

وهذه القوانين إما أن تفهم انطولوجيا ، أو منطقياً .

فالهوية تفهم أنطولوجيا بمعنى أن كل شيء مساوٍ لنفسه ؛ وتفهم منطقياً بمعنى أن أ تنتسب إلى كل أ ، أو « إذا كانت ق (حيث ق = قضية) ، إذن ق » .

وبالنسبة إلى قانون التناقض ، يقول أرسطو : « هذا المبدأ يقول إن نفس المحمول لا يمكن ، في آن واحد، أن ينتسب ، وأن لا ينتسب ، إلى نفس الموضوع من نفس الجهة . . . إذ من المستحيل على الانسان أن يعتقد أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد ، كما يزعم البعض أن هيرقليطس قال ذلك » (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٠٥ ب س١٧) .

ومبدأ أو قانون الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية لقانون التناقض .

وفي القرن الماضي وهذا القرن أثير الكثير من الجدل حول ما يلي :

أ) هل هي قوانين تعبّر عما هو واقع ؟ .

والجواب بالنفي ، وإنما هي قواعد يجب اتباعها من أجل سلامة التفكير . أما التفكير العادي فقد يلتزم بها ، وقد لا يلتزم .

ب) هل هي قوانين للفكر ، أو قوانين للأشياء ؟ .

وقد رأينا في السؤال الأول أنها ليست قوانين للفكر كما يتم بالفعل ، بل كما ينبغي أن يتم . وهي أيضاً ليست قوانين للأشياء ، لأن هذا يقتضي أن نقرر أنها تحدد ما هو معطى في التجربة .

كما أخذ على قانون الهوية أنه تحصيل حاصل ، وبالتالي لا يفيد معنى .

ومن ناحية أخرى ، لا تقتصر قوانين الفكر على هذه الثلاثة ، بل يذكر المناطقة المحدثون ، والرياضيون منهم بخاصة ، إلى جانبها قوانين أخرى منها :

١ ـ مبدأ القياس : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ص تتضمن ع ، فإن ق تتضمن ع .

٢ ـ مبدأ الاستنباط : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ق صادقة ، فإن ص صادقة .

٣ ـ مبدأ تحصيل الحاصل : ق ٩ ق تساويان ق . ومعنى هذا المبدأ أن تكرار نفس القضية لا يضيف شيئاً إلى القضية الأصلية .

٤ ـ مبدأ التعويض : ق ٩ ص يساويان ص ٩ ق .

ويقرر هذا المبدأ أن الترتيب الذي ترد عليه القضايا يستوي .

(حيث ق ٢ص ، ع هي قضايا) .

مراجع

1 . Bradley: Logic, vol. I;
2 . Bosanquet: Logic, vol. I.
3 . Bain: Logic.
4 . L.S. Stebbing: A modern introduction to Logic, Ch. XXIV, § 2
5 . Boole: The laws of thought, London, 1854.
6 . W.E. Johnson: Logic, vol. I.
7 . H.W.B. Joseph: An Introduction to logic, p. 13.
8 . J. N. Keynes: Formal logic, appendix B.
9 . J.S.Mill: A system of logic, Book II, Ch. 7 § 5.
10. J.S.Mill: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

القورينائيون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (مدينة « شحّات » في برقة بليبيا حالياً)، تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط . وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسّية ، التي على أساسها بنى مذهبه في اللذة . ولكنه أشاع في مذهبه في اللذة روحاً سقراطية ، بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة .

يرى القورينائيون أن انطباعاتنا الذاتية هي اليقينية عندنا . ولهذا ينبغي أن نتخذهامعاييرلأفعالنا التي ينبغي بدورها أن تهدف إلى اللذة . ويعرّف أرسطيفوس اللذة بأنها الحركة الناعمة في مقابل الألم الذي هو حركة خشنة . والغايةَ عنده هي تحصيل اللذة الايجابية الراهنة الحاضرة ، لا مجرد الخلو من الألم . واللذة دائماً ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عادة على أنها ذميمة . والوسيلة لتحصيل اللذة هي العلم الذي يمكن الحكماء من الافادة من كل موقف لاكتساب اللذة منه ، مع التحرر من سيطرة اللذة .

ومن بين أتباعه اهتم ثيودوس بابراز أهمية العلم كمصدر للنعيم ؛ وحارب عبادة الآلهة حتى لقب « بالملحد » . وجاء هجسياس فأنكر اللذة الايجابية ورأى أن الغاية هي التحرر من الألم والحزن . لكن جاء أنيقيرس فجعل الغاية هي اللذة الايجابية ، وأبرز أهمية اللذة النابعة عن الصداقة واحترام الوالدين وخدمة الوطن . ويمكن أن ينسب أويهيميروس إلى المدرسة القورينائية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أويهيميروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى في آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا في أقدم العصور وأمروا بعبادة أشخاصهم .

أرسطيفوس

ولد كما قلنا في مدينة قورينا (إحدى مدن برقة الحالية) التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى آثينة للتتلمذ على سقراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تعليما ، كما يظهر من مذهبه . على أن أرسطو (« ما بعد الطبيعة » مقالة البيتا ف٢ ص٩٩٦، ٣٢٢) يعده من بين السوفسطائية .

وكان، كما يقول ذيوجانس اللائرسي ، قادراً على التكيف مع الظروف أيا ما كانت ، ولهذا استطاع أن ينال الحظوة ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طاغية صقلية ، لأنه كان يحسن الاستفادة من الظروف .

ولا بد أنه استمر طويلاً يدرس في بلده: قورينا ، وإلا لما سميت مدرسته بالقورينائية ، وقد استمرت هذه المدرسة لعدة أجيال : فقد تتلمذ على أرسطيفوس إثيوفس Aithiops وأنطيفطرس Antipatros وابنته أريته Arete ، وهذه تتلمذ عليها ابنها أرسطيفوس تلميذ أمه : وبتوسط شخصين متتالين تتلمذ على أنطيفطرس كل من هجسياس وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية في حياة أرسطيفوس هي : ولد حوالى سنة ٤٣٥ ق ، م؛ وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩، وكان رفيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ ـ ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦، وتوفى سنة ٣٥٠ ق. م.

وينسب إليه ذيوجانس اللائرسي الكتب التالية :

١ ـ تاريخ لِيبيا في ثلاث مقالات ، بعث به إلى ديونوسيوس.

٢ ـ كتاب يحتوي على ٢٥ محاورة بعضها كتب باللهجة الأتيكية ، والبعض الآخر باللهجة الدورية .

مذهبه : قلنا إن مذهبه ، كمذهب أنطستانس ، يجمع بين عناصر سوفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق ، فلم يحفل بالطبيعة والمنطق لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هي سعادة الإنسان ، وفي هذا يتفق مع أنطستانس ؛ ولكنه يختلف عنه اختلافاً بيناً في أن أنطستانس يرى أن السعادة في الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة في اللذة ، إن اللذة هي الخير المطلق ، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذي سقراط اتخذا طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كانا في النهاية سيتقاربان بعض التقارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا تستطيع أن تخبرنا بشيء عن الأشياء في ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة والبياض ألخ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو بيضاء ؟ هذا أمر محجوب عنا معرفته ، وكثيراً ما يحدث الشيء الواحد أثرين مختلفين في شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق ، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصي الذاتي . ولهذا نحن لا نعرف يقينياً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى القورينائيون أن جميع امتثالاتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا انه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المعيار الذي يحكم به على أفعالنا وهو الذي يهبها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسي الذاتي يقيمون مذهبهم في الأخلاق .ان كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة ، وإن كانت خشنة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحنا في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما ، الأفضل هو اللذة قطعاً . تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ، لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كما في النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشر إذن هو الألم ؛ وما ليس لذة ولا ألماً فليس بشر ولا بخير ، (أنظر سكستوس أمبريكوس : « ضد المعلّمين» م٧ : ١٩٩) .

ولهذا كانت الغاية من الأفعال جلب اللذات . ولا يمكن الخلو من الألم ـ الذي رأى فيه أبيقور فيما بعد الخير الأسمى ـ أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللذات ، ولكن في اللحظة الحاضرة لأن اللذة المقبلة واللذة الماضية كلتيهما غير موجودة . إن الحاضر هو ملكنا أما الماضي والمستقبل فليسا لنا ، ولهذا ينبغي ألا نحفل بهما (ذيوجانس ٦٦) .

وكل لذة خير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور المولدة للذات ؛ فليكن الجالب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب لذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات تسمح بها العادات والقوانين ، وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة مطلوبة ، حتى لو أنتجها فعل قبيح .

لكن القورينائيين لم يستطيعوا التمسك طويلاً بهذا الموقف الحاد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل ، لأنه إذا كانت كل لذة خيراً فلا شك أيضاً في أن في بعضها مزيداً من الخير عن الأخرى ، كما لا سبيل إلى إنكار أن بعض اللذات يشترى بآلام كبيرة ، ولهذا اضطروا إلى الاقرار بأن بلوغ سعادة خالية من الأحزان أمر عسير المنال . ولهذا قالوا فيما بعد إن العمل السيء هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة ، ولهذا ينبغي على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين المدنية والرأي العام . وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني . ولم يتمسك القورينائيون بالقول بأن السعادة تتوقف على اشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لا بد أن يحسب المرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للمزاج النفسي . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو ما لا يتم إلا بالعلم والنظر والفطنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة ، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والخرافات ، ويحمينا من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بتربية الروح ، واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة ، لأنهم رأوا فيها الشرط لطلب السعادة .

وهكذا ينتهي مبدأ اللذة إلى تحديد يختلف عما بدأ أول الأمر. والمبدأ الذي وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمتع المرء بكل ما تقدمه له الحياة من متع في كل لحظة، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد وقد طبقه في مسلكه هو في الحياة. فكان يعيش عيشة فاخرة، ويستمتع بأطايب الطعام، ويلبس أفخر الثياب، ويتطيب بأفخر العطر، ويستمتع لدى بنات الهوى. ولم يزدر الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكماء.

لكن ينبغي ألا نرى فيه مجرد ماجن ناهب للذات. لقد كان يريد الاستمتاع، ولكنه في الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم في شهواته، وأن يستمتع بدون آلام، وأن يحتفظ لنفسه بالنصاعة والوضوح. وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني. ولهذا نادى بالحرية الباطنة بإزاء اللذة. ومن هنا كلمته المشهورة في علاقته مع الغانية لايس: «إني أقود ولا أقاد»، وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطستانس.

ثيودورس الملحد

ومن القورينائيين الآخرين نذكر أولاً ثيودورس الملحد. قال اللائرسي (٢: ٩٧): «كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة، وقد اطلعت على كتاب له عنوانه: «في الآلهة» له قيمته. ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع، وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لانيقيرس ولد يونيسوس الديالكيتكي، كما ذكر ذلك أنطستانس في كتابه «طبقات الفلاسفة»، وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي، وأولهما تجلبه الحكمة، والثاني الحماقة. وسمى الحكمة والعدالة إلهتين، وعدوتيهما دعاهما الشرور، أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر. ونبذ الصداقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة، أما العقلاء فقانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء. ورأى أن من العقل ألا يضحي المرء بحياته دفاعاً عن وطنه، لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين. وكان يقول إن العالم وطنه. ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف، لأن هذه الأفعال ليست شراً بطبيعتها، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض. والعاقل من استمتع بكل وجداناته صراحة دون أدنى مراعاة للظروف».

هجسياس

يرى هجسياس أن الغاية هي اللذة. ويرى أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها، بل للمصلحة. وأنكر امكان السعادة، لأن الجسم مصاب بآلام شديدة، والنفس تشارك في هذه الآلام، ويعروها الاضطراب، والحظ كثيراً ما يخيب الآمال. لهذا فإن السعادة غير ممكنة. ويقول إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبعه، فبعض الناس يسرون، وغيرهم يتألمون من نفس الشيء. ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة، لأنه لا الفقير ولا الغني، بوصفهما كذلك، ذوا نصيب خاص من اللذة. والعبودية والحرية، والنبل وخسة العنصر، والشرف والعار ـ كلها تتساوى في تقدير اللذة. والحياة مزية عند الأحمق، أما العاقل فهي عنده سواء. والعاقل من انقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية، لأنه لا يرى غيره كفؤاً له في الاستحقاق.

أنيقيرس

أما مدرسة أنقيرس فترى أن الصداقة والاعتراف بالجميل وتبجيل الوالدين ـ أمور توجد فعلاً في واقع الحياة، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية. وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها، لأن جاره لا يشعر بها. ولا يعز الصديق لمجرد نفعه، بل للشعور بالجميل الذي من أجله قد نعاني المتاعب.

أويهميروس

على الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة القورينائية، فلا بأس من التحدث عنه هاهنا.

وقد اشتهر بكتاب عنوانه «الكتاب المقدس» كتبه على صورة قصة رحلة، وفيه عبر عن رأيه في ماهية الآلهة الشعبية. فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجالا عاشوا في العصور السحيقة كانوا ذوي فطنة وقوة، ففرضوا على الناس تأليههم، ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ورعيتهم. لكن ليس معنى هذا أنه أنكر الألوهية بعامة.

وقد رأى ر. ريتسنشتين («مسألتان في تاريخ الأديان»، استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها) وف. ياكوبي (مادة: أويهميروس في دائرة معارف باولي ـ فيسوفا»

ص ٩٦٨ وما يتلوها) أن من المرجح جداً أن أفكار أويهميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصري .

وقد نشأ أويهميروس في أجريجنتم أو مينا في صقلية ، أو في تاجه أو في جزيرة كوس ، أو أخيراً ـ وهو الأكثر احتمالاً ، في مسانة بالفلوفونين . وعاش في عهد كساندروس الذي حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٣٩٨ ق. م.

ومصدرنا الرئيسي عنه هو ديودورس الصقلي . « وكتابه المقدس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنيوس Aenius ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هي الأخرى ، لكن أشار إلى مواضع منها لاكتانس في كتابه « النظم الإلهية »، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دي بلوك R. de Block في رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التي وردت فيها آراء أويهميروس .

مراجع

عبد الرحمن بدوي: القورينائية، أو مذهب اللذة، بنغازي، سنة ١٩٦٩.

قياس

Syllogisme

القياس « قول مؤلَّف من قضايا ، إذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قولٌ آخر».

والقضية إذا رُكِّبت في القياس تسمى « مقدمة » Pre-misse . وأجزاء المقدمة تسمى حدوداً Termes . فالمقدمة الحملية إذا حلِّلت إلى أجزائها الذاتية يبقى الموضوع ، والمحمول . أما السور والجهة فليسا ذاتيين للقضية .والرابطة ، وإن كانت ذاتية ، لكنها لفظة دالة على الارتباط ، ولا يبقى الارتباط بعد حل القضية . واللازم عن القياس يسمى عند الاستنتاج : نتيجة Conclusion ، وقبل الاستنتاج عند أخذ الذهن في ترتيب المقدمات يسمى : مطلوباً .

وكل قياس بسيط يتألف بالضرورة من مقدمتين كلّ منهما تتألف من حدين ، بينهما حدّ ثالث مشترك . وهذا الثالث المشترك لا يظهر في النتيجة . ولما كان متوسطاً بين الحدين الآخرين سُميّ حداً أوسط moyen terme . أما الحدان الآخران فيكوّنان النتيجة : فما هو محمول فيها يسمى الحد الأكبر majeur ، وما هو موضوع فيها يسمى الحد الأصغر mineur وتبعاً لذلك تميز الكبرى من الصغرى بكون محمول النتيجة موجوداً فيها ، أما موضوع النتيجة فيوجد في الصغرى.

والقياس اما اقتراني Categorical ، وإما استثنائي mixed فإن كانت عين النتيجة أو نقيضتها مذكورة في القياس بالفعل ، سمي استثنائيا : مثل :

إن كان هذا جسماً فهو متحيز.

لكنه جسم .

∴ هومتحيّز

فهذه النتيجة مذكورة بالفعل في المقدمة الكبرى .

وإن لم تكن عين النتيجة ولا نقيضتها مذكورتين بالفعل ، بل بالقوة ، سمي اقترانياً . مثاله :

كل جسم مؤلّف
كل مؤلف حادث
كل جسم حادث

وليست هذه النتيجة ولا نقيضتها مذكورة بالفعل في المقدمات . وسمّي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء ، بينما الاستثنائي تقترن فيه الصغرى بالكبرى بأداة الاستثناء : « لكن ».

والقياسات الاقترانية قد تكون من قضايا حملية فقط ، وقد تكون من شرطيات فقط ، وقد تكون مركبة من الحمليات والشرطيات معاً . أما القياسات الاستثنائية فمؤلفة من مقدمتين إحداهما شرطية لا محالة ، والأخرى استثنائية .

قواعد القياس : يشترط لصحة انعقاد القياس القواعد التالية :

١ ـ يجب أن يكون في القياسي ثلاثة حدود فقط
٢ ـ يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط
٣ ـ يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً ، على الأقل مرة واحدة .
٤ ـ يجب أن لا يستغرق حدّ في النتيجة لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمات .
٥ ـ لا انتاج بين سالبتين .
٦ ـ القضيتان الموجبتان لا تنتجان قضية سالبة

٧ ـ النتيجة تتبع الأخسّ : أي أنه إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت احدى المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية

٨ ـ لا انتاج بين جزئيتين

٩ ـ لا انتاج بين كبرى جزئية وصغرى سالبة

أشكال القياس : تتحدد أشكال القياس وفقاً لموقع الحد الأوسط في المقدمتين. وعلى هذا تكون للقياس أربعة أشكال :

الشكل الأول	الشكل الثاني	الشكل الثالث	الشكل الرابع
ط ح	ح ط	ط ح	ح ط
ع ط	ع ط	ط ع	ط ع

حيث ط = الحد الاوسط ، ع= الأصغر ، ح = الأكبر .

وللشكل الأول أربعة أضرب ، وللثاني أربعة ، وللثالث ستة ، وللرابع خمسة ، ولتسهيل حفظها وضع المدرسيّون في العصور الوسطى كلمات لاتينية هكذا :

1. Barbara, Celarent, Darii, Ferio
2. Cesare, Camestres, Festino, Boroco
3. Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison
4. Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison

حيث الحروف المتحركة تدل على نوع القضية a = كلية موجبة ؛ e = كلية سالبة ؛ i= جزئية موجبة ؛ o= جزئية سالبة .

أما الحروف الساكنة فتدل على طريقة رد الضرب في الاشكال : الثاني والثالث والرابع ، إلى نظائرها في الشكل الأول وتدل الأحرف الأولى على نوع الضرب من الشكل الأول الذي يرد إليه الضرب من الأشكال الثلاثة الأخرى (مثلاً Cesare يرد إلى Ferison; Celarent يرد إلى Ferio الخ).

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ١٥٧ ـ ٢١٢ .

والقياس الاستثنائي ينقسم إلى متصل ، ومنفصل . وتفاصيله في كتابنا هذا ص ٢١٢ ـ ٢٢٢ .

قيمة القياس : القياس بوصفه استنتاجاً لا يضمن صحة النتائج ، بل يتوقف الأمر على صحة المقدمات . والشاهد هو أن المقدمات الصادقة تنتج دائمًا نتائج صادقة . أما المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة كما تنتج نتائج صادقة .

ومن ناحية أخرى لاحظ سكستوس امپريكوس ، من الشكاك اليونانيين ، أن في القياس دوراً فاسداً ، إذ تتوقف صحة المقدمة الكبرى على صحة النتيجة : مثلا :

كل انسان فان

سقراط انسان

سقراط فان

يلاحظ أن المقدمة الكبرى : « كل انسان فان » ـ لا تصح إلّا إذا صحّت النتيجة وهي أن « سقراط فان ».

وفي القرن التاسع عشر عاد جون استيورت مل إلى رأي الشكاك هذا ، مؤكّداً أن في القياس مصادرة على المطلوب الأول ، لأن المقدمة الكبرى تفترض صحة النتيجة مقدماً . بيد أنه يقول مع ذلك إن القياس ضرب من الاستنتاج مفيد وصادق . كما قال إن البيّنة على النتيجة هي عينها البينة على المقدمة الكبرى، حتى أن كلتيهما يمكن أن تستخلص من نفس المعطيات . (مِل : « مذهب في المنطق »، الكتاب الثاني ، الفصل الثالث) إذ كل منها يستخلص من أحوال جزئية شوهد فيها أن ع هي ح .

القياس المضمر

enthyméme

هو القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه أو النتيجة . وهو أنواع أهمها :

١ ـ « الضمير »: وهو القياس الذي حذفت مقدمته الكبرى: إما لظهورها والاستغناء عنها، مثل خطا أ ب . أ جـ خرجا من المركز إلى المحيط ، فهما متساويان . فهنا حذفت الكبرى وهي : كل الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية . وإما لاخفاء كذب الكبرى إذا صرّح بها كلية ، كقول الخطيب : هذا الإنسان يخاطب العدوّ ، فهو إذن خائن مُسَلِّم للثغر. ولو قال : وكل مخاطب للعدو فهو خائن ـ لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلّم له .

٢ ـ « الرأي » : وهو قياس حذفت مقدمته

الصغرى ، وأصبحت الكبرى مقدمة كلية محمودة ، أي مقبولة ، تقرر أن كذا كائن أو غير كائن ، صواب فعله أو غير صواب . وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة ، كقولك : الحساد يعادون ، فهو يعاديك .

٣ ـ « الدليل » : وهو قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر . ويكون على نظام الشكل الأول لوصرّح بمقدمتيه . مثاله : هذه المرأة ذات لبن ، فهي إذا قد ولدت . ـ وهذا النوع أخص من الضمير ، فإنه من أحد أقسامه ، وهو ما حذفت كبراه لظهورها .

٤ ـ « العلامة » : قياس إضماري حدّه الأوسط إمّا أعمُّ من الطرفين معاً ، حتى لو صُرّح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني ، كقولك : هذه المرأة مصفارّة ، فهي إذن حبلى ؛ ـ وإما أخصّ من الطرفين حتى لو صرّح بمقدمتيه كان من الشكل الثالث ، كقولك : إن الشجعان ظَلَمة ، لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً . والمستدل بالعلامة يأخذها كلية ، ولذلك لا يكون استدلاله صحيحاً .

راجع التفصيل في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص٢٢٢ ـ ٢٢٦ .

وراجع :

W. E. Johnson: **Logic**, Part I, Chap, III.

القياس المركب مفصول النتائج

sorites

القياس المركب مفصول النتائج هو قياس مركب من عدة أقيسة بسيطة ، تُطْوى كل نتائجها ما عدا الأخيرة فإنها تذكر ، وتتوالى بحيث يكون لكل مقدمتين متتاليتين حدّ مشترك فيما بينها ، على الصورة :

كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟ كل ج هي د ؟ كل د هي هـ ؟ كل هـ هي و ∴ كل أ هي و

وهو على نوعين : الأول هو الأرسططالي وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمّنة لموضوع النتيجة ، بينها الحدّ المشترك لأي مقدمتين متتاليتين يكون في الأولى محمولاً ، وفي التي تليها موضوعاً . ـ والثاني هو الجوكليني (نسبة إلى جوكلينوس) وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمّنة لمحمول النتيجة ، بينها الحد المشترك بين أي مقدمتين متتاليتين يكون في الأولى موضوعاً ، وفي التالية محمولاً ـ على النحو التالي :

النوع الأرسططالي : كل أ هي ب ؟ كل ب هي جـ ؟ كل جـ هي د ، كل د هي هـ ∴ كل أ هي هـ

النوع الجوكليني : كل د هي هـ ؟ كل جـ هي د ، كل ب هي جـ ؟ كل أ هي ب ∴ كل أ هي هـ .

والفارق بين كلا النوعين هو في الترتيب الذي يجري عليه إيراد المقدمات : ففي حالة النوع الأرسططالي نجد أنه لو صيغت الأقيسة صياغة كاملة ، لتبين أننا نبدأ بالمقدمة الصغرى ، ونجعل النتيجة المطوية دائماً مقدمة صغرى ، وكل مقدمة تالية تكون كبرى بالنسبة إلى السابقة عليها مباشرة . ويمكن أن يُحَلّل هكذا :

(١) كل ب هي جـ ؟ كل أ هي ب ∴ كل أ هي جـ
(٢) كل جـ هي د ؟ كل أ هي جـ ∴ كل أ هي د
(٣) كل د هي هـ ؟ كل أ هي د ∴ كل أ هي هـ

أما في حالة النوع الجوكليني فالترتيب عكسي : فالمقدمة المذكورة أولاً هي الكبرى ، وتجعل النتيجة المطوية دائماً مقدمة كبرى ، وكل مقدمة تالية للأولى تكون صغرى بالنسبة إلى السابقة عليها وكبرى بالنسبة إلى التي تليها ويمكن أن يحلّل هكذا :

(١) كل د هي هـ ؟ كل جـ هي د ∴ كل جـ هي هـ
(٢) كل جـ هي هـ ؟ كل ب هي جـ ∴ كل ب هي هـ
(٣) كل ب هي هـ ؟ كل أ هي ب ∴ كل أ هي هـ .

ولهذا القياس قاعدتان خاصتان هما :

١ ـ يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة جزئية ، ولا بد أن تكون الأولى إن وُجِدَت .

٢ ـ يجب ألا توجد فيه أكثر من مقدمة واحدة سالبة ، وإن وجدت فلا بد أن تكون الأخيرة .

هذا بالنسبة إلى النوع الارسططالي ، أما قاعدتا النوع الجوكليني فهما هاتان القاعدتان عيناهما ، مع وضع لفظي « الأولى » و « الأخيرة » الواحد مكان الآخر .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري

والرياضي» ص ٢٢٨ - ٢٣٣

وراجع
J. N. Keynes : **Formul Logic,** §§325 - 6

قياس الخُلْف

Réduction à l'absurde

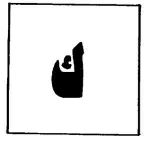
ويسمى أيضاً : القياس السائق إلى المحال (كما في ترجمة « منطق أرسطو » العربية القديمة).

وهو: «أن تأخذ نقيض المطلوب، وتضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس مُنتج ، فينتج شيئاً ظاهر الإحالة ، فتعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها إحالة نقيض المطلوب - فإذن هو محال ، فنقيضها حق . وإن شئت أخذت نقيض المحال ، وأضفت إلى الحقة ، فينتج المطلوب على الاستقامة » (ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ١٠).

ويضاده : البرهان المستقيم (البرهان على الاستقامة) أو يسمى أيضاً : البرهان المباشر . وهو كثير الاستعمال في الهندسة ، ومثاله البرهان على النظرية القائلة بأن المستقيمين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا . فتقول في البرهنة : لو التقيا ، نتج عنهما مثلث قاعدتاه تساويان قائمتين، فإذا اضيف إليهما زاوية الرأس المتكونة بسبب هذا الفرض ، لكان مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين ، وهو محال . إذن الفرض محال ، إذن نقيض الفرض صحيح .. وهو المطلوب .

ويستعمل قياس الخُلْف في رد الضربين Baroco وBocardo إلى نظير لهما في الشكل الأول - وهو ما يسمى بالردّ غير المباشر .

وقد استعمل أرسطو البرهان السائق إلى المحال في « التحليلات الأولى » خصوصاً في صفحات : ٤٥ أ ٢٣ - ٤٥ أ ٢٩، ٦١ أ ١٧ - ٦٣ د ٢١ ، ٦٢ب ٢٩- ٦٣ب ٢٢ .







كارنب

Rudolf Carnep

من أبرز ممثلي الوضعية المنطقية.

ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٩١ في Rosdorf (بالقرب من Barmen في ألمانيا، وتوفى في سنة ١٩٧٠ في كاليفورنيا.

تعلم في جامعتي فرايبورج ويينا من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٤، حيث تخصص في الفزياء والرياضيات والفلسفة. وكان من بين أساتذته في يينا الرياضي المنطقي جوتلوب فريجه فأثر فيه تأثيراً عميقاً. وبعد الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى حصل في سنة ١٩٢١ على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة يينا برسالة عنوانها: «المكان: اسهام في نظرية العلم» (نشر في سنة ١٩٢٢ في مجلة «دراسات كنتية» Kantstudien). وفي هذه الرسالة حلل الفروق في الطابع المنطقي بين تصورات المكان لدى الرياضيين، والفزيائيين والنفسانيين. وأرجع هذه الفروق في تصور المكان بين هؤلاء إلى كون اللفظ «مكان» له معان مختلفة عند كل فريق منهم: فله معنى عند الرياضي، ومعنى آخر عند الفزيائي، ومعنى آخر عند النفساني. وهكذا يتجلى في هذه الرسالة، على نحو اجمالي، مبادىء الوضعية المنطقية التي سينميها فيما بعد هو ومورتس اشلك، وأساسها القول بأن الخلافات الفلسفية مردها في الغالب إلى العجز عن التحليل المنطقي للتصورات المستخدمة.

ودعاه مورتس اشلك Moritz Schlik في سنة ١٩٢٦ ليكون مدرساً مساعداً Privat dozent في جامعة فيينا، فلبى الدعوة، واشترك بنشاط في مناقشات دائرة فيينا التي أنشأها اشلك، وصار من أبرز رجالها.

وفي سنة ١٩٢٨ نشر أول كتاب رئيسي من كتبه وهو: «البناء المنطقي للعالم».

وإبان السنوات الأولى من مقامه في فيينا درس هو وأعضاء «دائرة فيينا» «الرسالة الفلسفية المنطقية» تأليف لودفج فتجنشتين، دراسة عميقة كان لها تأثير قوي في تطور فكر كارنب، مع بقاء بعض الخلافات بين رجال هذه الدائرة وبين فتجنشتين.

وفي سنة ١٩٣٠ أنشأ بالتعاون مع هانز ريشنباخ مجلة دولية عنوانها: «المعرفة» استمرت عشر سنوات (سنة ١٩٣٠-١٩٤٠) وكانت لسان حال الوضعية المنطقية بخاصة.

وفي سنة ١٩٣١ عين أستاذاً لكرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية بجامعة براغ الألمانية. واستمر مع ذلك على صلة وثيقة بدائرة فيينا؛ بيد أنه ازداد اهتمامه بمشاكل المنطق واللغة وأساس الرياضيات. وكانت ثمرة ذلك ثاني كتبه الرئيسية بعنوان: «النظم المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٤).

ولما استفحل أمر النازية في المانيا وما جاورها، استحال على كارنب - وهو اليهودي - أن يبقى في الجامعة الألمانية في براغ، فارتحل في ديسمبر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أشهر قليلة عين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو. واستمر في شغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٥٢، وتخلل ذلك دعوته استاذاً زائراً في جامعتي هارفرد وإلّنوي.

وفي أثناء وجوده في شيكاغو قام، بالتعاون مع اوتو نويرات Otto Neurath وشارلز مورس Charles W. Morris بإصدار «دائرة معارف دولية في العلم الموحد».

وازدادت عنايته بعلم المعاني Semantics فأصدر فيه: «مدخل إلى علم المعاني» (سنة ١٩٤٢) و«ادخال الصورة في المنطق» (سنة ١٩١٣)، و«المعنى والضرورة» (سنة ١٩٤٧).

ومنذ سنة ١٩٤١ انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء، فتمخض ذلك عن واحد من أهم مؤلفاته وعنوانه: «الأسس المنطقية للاحتمال» (سنة ١٩٥٠).

وفي سنة ١٩٥٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس في الكرسي الذي خلا بوفاة هانز ريشنباخ. واستمر في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة ١٩٦١.

آراؤه: ١ - رفض الميتافيزيقا

يعد كارنب من أكبر من أسهموا في الوضعية المنطقية، وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا، مع أن الميتافيزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح.

وأساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة: «سواء اللغة الطبيعية العادية، واللغة العلمية واللغة الفلسفية، لأن أصحابها يزعمون أن الخلافات بين الآراء أو المذاهب الفلسفية، إنما ترجع إلى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية، وكأن المشاكل الفلسفية ما هي إلا خلافات ناجمة عن اشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية!

يقول كارنب في كتابه الصغير بعنوان: «مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية» (سنة ١٩٢٨) إن المشاكل الميتافيزيقية بعامة، ومشكلة الواقعية والمثالية بخاصة، ينبغي أن تعدّ مشاكل وهمية زائفة. ويعتمد كارنب في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقيق الذي قال به ﭬتجنشتين، وهو المبدأ الذي يقول إن معنى عبارة ما إنما يعطى بواسطة أحوال (أو شروط) تحقيقها، والعبارة (أو التقرير) تكون ذات معنى إذا- وفقط إذا- كانت قابلة للتحقيق من حيث المبدأ. وقد عَدّل كارنب فيما بعد عن تطلُّب إمكان التحقيق إلى مجرد التأييد Confirmability. وقابلية التحقيق يقصد بها إمكان العثور على معنى العبارة متحققاً في التجربة المباشرة أو غير المباشرة. فإن لم تكشف العبارة (أو التقرير) عن إمكان تحقق معناها في التجربة، فيجب أن تنبذ على أنها عبارة وهمية زائفة خالية من المعنى. وكارنب، ومن لفّ لفّه، يعتبرون من العبارات الواجب نبذها جلّ، إن لم يكن كل، التقريرات الواردة في الميتافيزيقا، وكثير من تلك الواردة في الأخلاق وعلم الجمال.

ويقرر كارنب أن المشاكل التي تدرس في هذه الميادين (الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال) ليس لها من أجوبة إلا عبارات خاوية هي الأخرى من المعنى. ولهذا لا يعدونها مشاكل حقيقية أبداً. إنها- في زعمهم- مجرد صيغ لفظية لها مظهر الصياغة للمشاكل، بينما هي في الواقع- زعموا- تنتهك المعايير التجريبية لكون العبارة ذات معنى.

وفي مقال كتبه كارنب بعنوان: «التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٢) يؤكد هذا الاتجاه ويدافع عنه. وفيه يميز بين نوعين من التقريرات الوهمية أو الزائفة- على حد زعمه- هما: التقريرات التي تحتوي على لفظ يظن خطأ أن له معنى تجريبياً، والتقريرات التي تكون عناصرها ذات معنى ولكنها مجتمعة لا تعطي معنى. ويزعم كارنب أن كلا النوعين متوافر جداً في الميتافيزيقا، وساق شواهد على ذلك عبارات قالها مارتن هيدجر في محاضرته: «ما الميتافيزيقا؟»، ومن بينها عبارة مشهورة وردت في هذه المحاضرة نصها: «إن العدم نفسه يُعدم» Das Nichts seblst nichtet ويعلّق عليها كارنب قائلاً: هذه العبارة تحتوي على خطأ مزدوج: إذ تحتوي على لفظ لا معنى له وهو يُعدم» nichtet، وعلى خطأ في نَظم العبارة مجتمعة هو استخدام اللفظ Nichts (= العدم) على أنه اسم، بدلاً من أن يكون تعبيراً عن نفي مكمِّم وجودي existential quantifier مثل «لا شيء هو ع».

ومن سوء النية قطعاً أن يستمد كارنب شواهده من عبارات هيدجر، ومن المعروف أن لهيدجر لغة خاصة تختلف كل الاختلاف عن لغة سائر الميتافيزيقيين وينبغي أن تفهم في سياق وإطار فلسفة هيدجر وحدها؛ وما هيدجر إلا واحد من مئات الفلاسفة الميتافيزيقيين منذ أفلاطون وأرسطو حتى اليوم، فكيف يصدر حكمه العام هذا على «كل» أو «جل» الميتافيزيقا من مجرد شواهد من عبارات فيلسوف واحد تميزت لغته بطابع خاص جداً؟!

ومن الأمثلة التي يسوقها على الكلمات الخاوية من المعنى الألفاظ الآتية: «المطلق»، «اللا مشروط»، «الموجود الحق»، «الله»، « العدم»، «سبب العالم».

ولتوضيح رأيه في العبارات العديمة المعنى يسوق المثل التالي: إذا افترضنا أن انساناً استعمل الصفة bobig (وهي لا وجود لها في الألمانية، تقريباًمثل كلمة: خنفشار) وادعى أن على المرء أن يقسّم كل الأشياء إلى babig (خنفشارة) ولا خنفشارة nichtbabig. فإن سأل سائل: بأي شروط يسمى الشيء الفلاني خنفشارياً babig، فالجواب أنه لا يمكن الإجابة بشيء، لأن الخنفشارية صفة ميتافيزيقية لا توجد أية علاقة تجريبية تدل عليها. وبهذا المعنى سيقول المرء إن العبارات المتعلقة بالخنفشارية هي كلام فارغ لا معنى له؛ وسيقر كل إنسان بأن الكلمة «خنفشاري» لا يحق لنا استعمالها في الأقوال العلمية.

ويصرّح كارنب بأن هذا أيضاً ينطبق على اللفظ: «الله»، وبصورة أظهر، لأن الميتافيزيقيين لا يستطيعون أن يحددوا ولا الوضع النظمي للفظ: «الله»، فلا يحددون هل هو اسم أو صفة. فإذا فرضنا أن هذا اللفظ صفة (محمول)، فإن من الممكن القول: «س هو الله»، وسيكون معنى هذا القول هو ببيان العلامات التجريبية التي لا بد أن يملكها «الله». في نطاق نظرة أسطورية، فيها ينظر إلى الآلهة على أنهم يسكنون مواضع محددة وتصدر عنهم أفعال تدل عليهم (مثل اطلاق البرق، أو اطلاق عاصفة على البحر، إلخ)، فإن كلمة «الله» تكون ذات معنى. أما في الميتافيزيقا، حيث يدلّ هذا اللفظ على موضوع عالٍ على الكون وغير تجريبي، فإنه يصبح عديم المعنى. لكنه ينبغي، هكذا يزعم كارنب، أن لا يؤدي هذا البيان إلى تأسيس الإلحاد، لأن الإلحاد يقوم في انكار صحة هذه القضية: «الله موجود». لكنه بحسب المعيار الذي وضعه كارنب فإن هذه ليست قضية إطلاقاً، لأنها خلو من المعنى، بسبب كون اللفظ «الله» خلو من المعنى. ولهذا يقول كارنب إن الإلحاد، من الوجهة النظرية هو موقف لا معنى له تماماً مثل التأليه.

ويحاول كارنب بعد ذلك أن يبين أن العديد من المسائل الفلسفية يمكن بيان أنه مسائل زائفة، وإن كان ينظر إليها عادة على أنها مسائل داخلة في نظرية المعرفة. مثال ذلك «مشكلة حقيقة العالم الخارجي». فلو افترضنا جغرافيين أحدهما واقعي، والآخر من أتباع مذهب الهووحدية: فإنه بالنسبة إلى الأول الأشياء الفزيائية ليست فقط مضمونات للإدراك الحسّي، بل وأيضاً توجد في ذاتها خارج عقل الإنسان؛ وبالنسبة إلى الثاني لا يوجد إلا الإدراكات الحسية، بينما ينكر وجود العالم الخارجي. وعلى كليهما الآن أن يبحث هل توجد بحيرة معينة في وسط البرازيل مثلاً. فيسعى كل واحد منهما إلى تقرير ذلك مستعيناً أولاً بما لديه من معايير، مثلاً بالقيام برحلة استكشافية لتلك المنطقة. وسيصلان بذلك إلى نتيجة متفق عليها، وكذلك في المسائل الجزئية التجريبية لن يحدث بينهما خلاف (مثلاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي، وسعة البحيرة، وارتفاعها فوق مستوى سطح البحر، إلخ). لكن بعد استنفاد كل المعايير التجريبية إذا ادعى أحدهما أن البحيرة ليست فقط موجودة ولها الصفات التجريبية المحددة التي أدركوها، بل وأيضاً فوق ذلك لها حقيقة خارج الشعور ومستقلة عن الشعور، بينما مناصر الهووحدية Solipsist ينكر هذه الحقيقة، فإن كليهما لا يعود يتكلم لغة العالم التجريبي، بل لغة الميتافيزيقي. ولما كانت كل المعايير التجريبية قد استنفدت، فإنه لا يبقى بعد ذلك أي محل للفصل في هذا الخلاف في الرأي بينهما. ولا يستطيع الانسان حينئذ أن يقرّ بأن رأي الواقعي أو رأي الهوحدي ذو معنى.

فإذا تساءل المرء: إذا كانت القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى، فمن أين جاء اذن قيام مذاهب ميتافيزيقية باستمرار وإثارة مسائل جدلية وهمية هكذا؟ وجواب كارنب هو: إن العلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الإنسان؛ فهناك نشاطات أخرى، مثل الفن والدين. وهكذا فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صور مختلطة غامضة مستمدة من هذه الميادين الثلاثة: الميتافيزيقا، الفن، الدين. إن لدى الميتافيزيقيين حاجة شديدة إلى التعبير عن شعورهم بالحياة؛ لكن ليست لديهم القدرة على القيام بذلك على نحو مناسب: بخلق أعمال فنية. كذلك لديهم ولع بتناول التصورات المجردة، وينشدون أحياناً نوعاً من التقوى الدينية. ومن ثم يتناولون لغة العلم ويعبرون بها عن تجربتهم للعالم ولكن على نحو غير سليم أبداً. إنهم لا يؤدون للعلم شيئاً، وأما بالنسبة إلى الشعور بالحياة فيقدمون شيئاً غير وافٍ لو قورن بما يقدمه كبار أهل الفن. وبالجملة، يزعم كارنب أن الميتافيزيقا تعبير غير وافٍ عن الشعور بالحياة؛ إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة موسيقية، أو شعراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية.

أما المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القدم فهي-في زعم كارنب- ليست مشاكل علمية على الإطلاق لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية وينظر هل هي صحيحة أو باطلة. أما إذا كانت القضية بغير معنى، فإن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة.

٢ ـ وحدة العلم

اهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحّدة بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية. ولغة كهذه لا بد لها أن تحقق شرطين: إذ ينبغي أولاً أن تكون لغة بين «الأفراد» أي لغة ميسورة لكل إنسان، وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع. وينبغي ثانياً أن تكون لغة عالمية، يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشاؤه.

وقد رأى نويرات Neurath وكارنب أن لغة الفزياء هي وحدها التي يتوافر فيها هذان الشرطان. ومن هنا سمي مذهبهما هنا بالفزيائية Physikalismus . ولما كانت اللغة الفزيائية لغة كمية محضة، لا يستعمل فيها إلا التصورات القياسية، فإن كارنب خفف النظرية الفزيائية فيما بعد بحيث جعل المسألة مسألة «لغة أشياء» Dingsprache أو لغة عالم الأجسام»، تحتوي على تصورات كيفية إلى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص للأشياء مشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء. ولذلك حين يشار إلى نظرية «الفزيائية» فإنه يقصد بها هذا المعنى المخفف الأخير. وعلى كل حال فإن «الفزيائية» بشكليها هذين تطالب فقط بأن تكون الصفات (المحمولات) الفزيائية هي الصفات الأساسية للغة العلم الموحدة. لكن لا يقصد من هذا أيضاً القول بأن كل قانونية ينبغي أن تكون قابلة لا محالة للردّ إلى قوانين فزيائية.

أما أن «لغة الأشياء» هي الشرط الأول للتفاهم بين الناس، فهذا أمرٌ لا يحتاج إلى فضل بيان. ويشير ها هنا كارنب إلى أننا ها هنا لسنا بإزاء ضرورة منطقية، بل بالأحرى بإزاء حالة تجريبية سعيدة: فإن اختلافات الرأي بين الأشخاص المختلفين فيما يتعلق بدرجات الحرارة، والأطوال، وترددات السرعة، إلخ-يمكن من حيث المبدأ تلافيها في داخل نطاق حدود الدقة الممكن بلوغها. والأمر نفسه يصدق على الأقوال غير الكمية التي تنطق بها لغة الأشياء. إذ يمكن دائماً-من حيث المبدأ- الوصول إلى اتفاق بين مختلف الأشخاص في الأقوال المتعلقة بأحوال وأحداث العالم الفزيائي. أما القضية المتعلقة بتجارب حية ذاتية فلا تملك غير معنى ذاتي (مونولوجي)، أي أن لها معنى بالنسبة إلى صاحبها فقط، وليس بالنسبة إلى شخص آخر غيره. ولهذا فإن أمثال هذه القضايا لا محل لها في العلم.

ويطالب كارنب باستعمال «لغة الأشياء» أو «اللغة الفزيائية» حتى في العلوم الروحية، وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبياً.

٣ـ امكان تحقيق القضايا التجريبية

وبتأثير أبحاث كارل پوپر، سعى كارنب إلى تصحيح فهم تركيب المعرفة التجريبية. وفي هذا السبيل حاول وضع تصور جديد لمعيار المعنى التجريبي، أكثر تساهلاً من النظرية الأصلية في اقتضاء إمكان تحقيق معنى القضايا تجريبياً.

ووضع قواعد لهذا التصور الجديد تتلخص فيما يلي:

١ـ كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقاً تاماً- وهذا مبدأ التحقيق التام.

٢ـ كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد تأييداً تاماً- وهذا مبدأ التأييد Bestätigung التام.

٣ـ كل القاضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق- وهذا هو مبدأ التحقيق.

٤ـ كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد- وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل هذه الأحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة.

٤ـ علم المعاني والنُّظم Syntax المنطقي.

إن علم المعاني والنظم يمكن أن يعالجا ليس فقط بوصفهما علمين تجريبيين، بل وأيضاً بوصفهما علمين محضين reine Wissenschaften . بيد أن علم المعاني التجريبي والنظم التجريبي ينتسبان كلاهما إلى علم اللغة، أما علم المعاني المحض والنظم المحض فهما علمان منطقيان. وهذان العلمان الأخيران يمكن التمييز بينهما بواسطة طريقة القواعد التي وفقاً لها تبنى اللغات الصناعية العلمية. وهما غالباً ما يجمعان تحت

عنوان واحد هو: «دراسة اللغة المشكلة» Studium formalisierter Sprachen.

٥ ـ البناء المنطقي للغة

وبالنسبة إلى المعاني المحضة والنظم المحض من المهم جداً التفرقة بين لغة الموضوع Objektsprache وبين ما بعد اللغة Metasprache. أما لغة الموضوع فهي اللغة الرمزية الصناعية. أما ما بعد اللغة فهي تلك اللغة التي توضع فيها القواعد الصادقة على لغة الموضوع؛ كذلك تصاغ بما بعد اللغة كل النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع. وعادة تستعمل لغة التخاطب بوصفها ما بعد لغة. والسبب في تسميتها «ما بعد اللغة» هو أن هذه اللغة تستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي «بعد» لغة الموضوع، ومن الأمثلة البارزة على الأقوال المابعد لغوية القول بأن قضيتين من قضايا لغة الموضوع لا تصدقان منطقياً معاً. بيد أنه في علم اللغة العادي عادة ما تستعمل لغة الموضوع وما بعد اللغة بمعنى واحد. أما في المنطق ـ فيما يزعم كارنب ـ فإنه ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين هاتين اللغتين، وإلا فقد يحدث من الخلط بينهما مناقضات معنوية.

أهم مؤلفاته

«المكان»

- Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre Berlin, 1922.

«تكوين التصورات الفزيائية»

- Physikalische Begriffsbildung. Karlsruhe, 1926

«البناء المنطقي للعالم»

- Der Logische Aufbau der Welt. Berlin, 1923.

«مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والنزاع حول الواقعية»

- Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. Berlin, 1928.

«موجز في المنطق الرمزي»

- Abriss der Logistik. Wien, 1929.

«النظم المنطقي للغة»

- Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.
- Philosophy and Logical Syntax. London, 1935
- Vol. I, No. 3, of: International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939.
- Introdution to semantics. Cambridge, Mass., 1942.
- Formalization of Logic. Cambridge, Mass., 1943.
- Meaning and Necessity: A Study in semantics and Modal Logic. Chicago, 1947.
- Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950.
- The Continuum of Inductive Methods. Chicago, 1952.

مراجع

- P.A. Schilpp, ed.: The philosophy of Rudolf Carnap. Vol. XI in the Library of Living philosophers (La Salle, Illinois, 1963).

مجلد يقع في ١١٠٠ صفحة يتضمن ترجمة عقلية ذاتية كتبها كارنب عن نفسه، و٢٦ مقالاً نقدياً عن مختلف الأوجه الفلسفية، ورده على نقاده، وثبتاً وافياً بالمراجع.

كاستلّي

Enrico Castélli

فيلسوف إيطالي اهتم خصوصاً بفلسفة الدين.

ولد في ١٩٠٠/٦/٢٠، وتوفي في ١٠ مارس سنة ١٩٧٧.

وكان مديراً لـ «معهد الدراسات الفلسفية» في روما، وأستاذاً لفلسفة الدين طوال ثلاثين سنة (١٩٤٠ـ١٩٧٠) في جامعة روما، ومدير تحرير مجلة «محفوظات الفلسفة» Archivi di Filosofia.

نقد الموحدية في نظرية المعرفة، وعبر عن ذلك في كتبه الأولى: «لابرتونيير Laberthonnière» سنة ١٩٢٧؛ «الفلسفة والدعوة الدينية»، سنة ١٩٢٩؛ «المثالية والموحدية» سنة ١٩٣٣ـIdealismo e solipsismo.

لكن أهميته تأتي من كونه واحداً من أبرز ممثلي الوجودية ذات النزعة الدينية، ويتجلى ذلك في كتابه «الوجودية اللاهوتية» (سنة ١٩٤٨) وكتابه: «المفترضات للاهوت التاريخ» (سنة ١٩٥٤). ومن كتبه الأخرى نذكر:

ـ «الزمان الرخو» سنة ١٩٦٩ Le Temps invertebré

ـ «مفارقات الإدراك العام»، سنة ١٩٧٠ I paradossi del Senso

comune
ـ«نقد تجريد الأسطورة»، سنة ١٩٧٢
ـ«الزمان الذي لا يمكن وصفه»، سنة ١٩٧٥.

كاوتسكي

Karl Kautsky

مفكر سياسي اشتراكي تشيكي.

ولد في براج في ١٦/١٠/١٨٥٤ وكان أبوه رساماً تشيكياً وأمه ألمانية. وقد عرف الاشتراكية عن طريق قصص القصصية الفرنسية المشهورة جورج صاند George Sand ومؤلفات لوي بلان Blanc التاريخية وكتب فردينند لاسال الاشتراكية. وفي خريف سنة ١٨٧٤ بدأ دراسة الفلسفة والتاريخ في جامعة فيينا، ثم انتقل منها إلى دراسة الاقتصاد والعلوم الطبيعية، وأعجب بدارون، فتولدت عنده فكرة في التاريخ مفادها تطبيق نظرية دارون في التطور على تاريخ المجتمع الإنساني.

وفي سنة ١٨٧٥ انضم إلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي في مدينة فيينا، ولم يتم دراسته الجامعية، بل عمل في تحرير المجلة الأسبوعية: «الديمقراطية الاشتراكية» التي كانت تصدر في تسورش (زيورخ)، وذلك في سنة ١٨٨٠. وهنا تعمق في دراساته للماركسية بتوجيه من ادورد برنشتين Bernstein. ومن سنة ١٨٨٥ حتى سنة ١٨٩٠ أقام في لندن مساعداً لفريدرش انجلز المؤسس الثاني للماركسية. وكان قبل ذلك قد أسس في سنة ١٨٨٣ في اشتوتجرت(ألمانيا) مجلة شهرية (صارت أسبوعية ابتداءً من سنة ١٨٩٠) عنوانها: «الزمان الجديد» Neue Zeit كانت تهدف إلى الدعاوة للفكر الماركسي ونشر الأبحاث المتعمقة عن ماركس والماركسية.

وانتقل إلى برلين، حيث كتب في سنة ١٨٩١ الجزء النظري من «برنامج ارفورت». وفي تلك السنة وتحت تأثيره بدأ الصراع في داخل الديمقراطية الاشتراكية في ألمانيا لتحديد الاتجاه الذي ينبغي لها أن تسلكه: الماركسية الصميمة، أو الماركسية المنقحة. وكان حامل لواء حركة تنقيح الماركسية Revisionismus هو ادورد برنشتين، بينما كان كاوتسكي من دعاة الماركسية الصميمة المتشددة. لكن كاوتسكي انضم في سنة ١٩١٧ إلى الديمقراطيين الاشتراكيين المستقلين، وتزايدت مع ذلك عزلته السياسية. وحارب البلشفية. وعمل منذ سنة ١٩٢٠ في سبيل إعادة توحيد الديمقراطية الاشتراكية. وبعد رحلة إلى جورجيا (روسيا) عاد إلى فيينا في نهاية سنة ١٩٢٠. ولما ضم هتلر النمسا إلى ألمانيا في سنة ١٩٣٨ اضطر كاوتسكي إلى ترك فيينا إلى هولنده؛ وتوفي في ١٧/١٠/١٩٣٨ في أمستردام.

ويعد كاوتسكي، بعد ماركس وأنجلز، أكبر مفكري الماركسية وواضعي أسسها النظرية. وكان منهجه هو التحليل، على أساس المادية التاريخية، لكل مرافق الحياة. وقد عالج العديد من المسائل من وجهة النظر هذه وسجل نتائج تحليله في العديد من الكتب والمقالات التي نشر معظمها في مجلة «الزمان الجديد». لقد رأى أن الأساس الصحيح للماركسية لا يقوم في النقد الاقتصادي الوارد في كتاب «رأس المال» لكارل ماركس، بل في التصور المادي للتاريخ الذي من شأنه، فيما زعم كاوتسكي ـ أن يجعل من الاشتراكية علماً يتوخى الكشف عن أحوال الأحداث التاريخية. وعدّ النظرية الماركسية في التاريخ هي تطبيق مناهج العلم على دراسة المجتمع. ورفض الديالكتيك الهيجلي، واستبدل به عملية التكيُّف مع البيئة المتغيرة. ومن رأيه أنه في الطبيعة العضوية: تتغير الأنواع لتكيّف نفسها مع البيئة الطبيعية التي تتغير ببطء، وهذا بدوره يستلزم المزيد من التكيف بواسطة المزيد من التغيرات التي تشمل التغيرات التكنولوجية والاجتماعية، في عملية لا تنتهي، هي التي تؤلف التاريخ.

وكان يرى أن كل التصورات والإدراكات والمعارف الاقتصادية في الماركسية ما هي إلا مقولات تاريخية وينبغي أن ينظر إليها هكذا، وهذه المقولات ينبغي ارجاعها إلى ظروف اجتماعية وأن تفهم على هذا النحو.

مؤلفاته

راجع عن ثبت مؤلفاته:

Carl Huber: Karl Kautsky- Bibliographie in: Die Gesellschaft. Sonderheft zu Karl Kautskys 70 Geburtstag. Berlin, 1924.

ونذكر من بين كتبه العديدة:

- Der Einfluss der Volksmehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft untersucht. Wien, 1880.

- Karl Marx ökonomische Lehren. Stuttgart, 1887.
- Thomas More and seine Utopia. Mit einer historischen Einleitung Stuttgart, 1888.
- Das Erfurter Programm in seinem gründsätzlichen Teil erläutert. Stuttgart, 1892.
- Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. Stuttgart 1899.
- Die soziale Revolution. Berlin, 1902.
- Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch, Stuttgart, 1906.
- Rasse und Judentum. Stuttgart, 1914.
- Die Diktatur des proletariats. Wien, 1918.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. 2 Bde. Band I: Natur und Gesellschaft. B. II; Der staat und die Entwicklung der Menschheit Berlin, 1927.
- Der Bolschevismus in der Sackgasse. Berlin, 1930.

مراجع

- Karl Renner: Karl Kautsky. Berlin, 1929.
- Karl Kautsky zum 70. Geburtstage. hrsg. von R. Hilferding, Berlin, 1924.

كروبوتكين

Prince Peter Alexewitsch Kropotkin

أمير روسي من زعماء المذهب الفوضوي.

ولد في ٩ ديسمبر سنة ١٨٤٢ في موسكو، وتوفي في ٨ فبراير سنة ١٩٢١ في دمتروف بالقرب من موسكو. عمل في حاشية القيصر الكسندر الثاني، وعني بدراسة العلوم؛ ولما صار ضابطاً عُين في سيبريا حيث اهتم باصلاح أحوال السجون والمنفيين إلى سيبيريا، وتأثر بمنظمات شبه شيوعية وقام برحلات طويلة أدت به إلى منشوريا. ثم ترك الخدمة العسكرية، ودرس الرياضيات في جامعة بطرسبرج كما درس الجغرافية، وقام بتصحيح خرائط شمال آسيا وبأبحاث جيولوجية في فنلندةوالسويد. وفي سويسرة اتصل سنة ١٨٧٢ بالحركة العمالية، وبعد عودته إلى روسيا انضم إلى «العدميين» Nihilistes الذين كان يتزعمهم آنذاك ن. ن. تشايكوفسكي وسرجيوس استپنياك Stepniak، الذين جمعوا بين الليبرالية المتطرفة والاشتراكية وانتشرت مبادؤهم بين صفوف عمال المصانع. فألقي به في السجن سنة ١٨٧٤. لكنه أفلح في الهرب إلى لندن في سنة ١٨٧٦. وفي جنيف اتصل باتحاد الجورا المتفرع من الدولية العمالية الأولى، وقام بالدعاوة للحركة الفوضوية anarchisme، التي كان يتزعمها باكونين Michail A. Bakunin الذي كان يدعو إلى أن تكون وسائل الانتاج والأرض الزراعية ملكاً مشاعاً لجميع الناس، ويدعو إلى توزيع الناتج الجماعي وفقاً لمجهودات الأفراد. أما كروپوتكين فقد دعا إلى مبدأ: «لكلّ إنسان بحسب حاجاته»، زاعمًا أن ازدياد الإنتاج بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي سيؤدي ليس فقط إلى لا مركزية الصناعة، بل وأيضاً إلى حرية الاستهلاك، وأن توقف العمل الجماعي بعضه على بعض سيجعل نصيب الفرد من المجهود أصعب في التحديد. كما زعم أنه في النظام الاجتماعي الاتحادي الجديد سيختفي التضاد بين المدينة والريف، والعمل اليدوي والعمل الذهني؛ وفيه سيقل وقت العمل إلى أدنى حد. ومحل الدولة وسائر الهيئات البيروقراطية ستقوم الاتحادات الحرة، من مختلف الأنواع، وستعمل على مزيد من الليبرالية. والقاعدة الأخلاقية لهذا المجتمع الشيوعي ستكون مبدأ «التعاون المتبادل»، الذي حاول كروپوتكين أن يوضحّ وجوده في الطبيعة والتاريخ، والذي لا يحتاج إلى أي تأسيس ديني أو ميتافيزيقي. ووقائع العلم تتطلب كما تتطلب الأخلاق- ثورة اجتماعية ستخطىء هدفها إذا لم تستند إلى حركات الفلاحين.

وفي جنيف أسس في سنة ١٨٧٩ مجلة عنوانها: «المتمرِّد» Le revolté؛ لكنه طرد من جنيف في سنة ١٨٨١. وفي سنة ١٨٨٣ اتهم في ليون Lyon (فرنسا) بأنه العقل المدبّر لاعتداء بالقنابل، فحكم عليه بالسجن لعدة سنوات. لكن بعد احتجاج عدد من العلماء والمفكرين عفي عنه بعد ثلاث سنوات من السجن. فاتخذ مقرّاً ثابتاً له في لندن سنة ١٨٨٦، حيث أصدر مجلة أخرى بعنوان: «الحرية» Freedom، وفي نفس الوقت كان يسهم في تحرير مجلة «الأزمنة الجديدة» Les temps nouveaux التي كان يصدرها جان جراف Jean Grave منذ سنة ١٨٩٥. وزار الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٨٩٧، واتصل بالفوضويين الأمريكيين. وعلى الرغم من النزعة القوية للسلام في حركة الفوضويين فإنه في سنة

١٩١٥ دعا رفاقه إلى الاشتراك في الحرب ضد المانيا، حتى لا يقضى على الديمقراطية والحرية اللتين تجسدهما فرنسا.

وفي سنة ١٩١٧ عاد إلى روسيا. لكنه رفض الاشتراك في حكومة كيرنسكي التي تولت الحكم بعد ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧ غداة سقوط النظام القيصري، كما أنه لم يحظ بثقة الفوضويين الروس. ونأى بنفسه عن البلاشفة. وفي السنوات الأخيرة من حياته عمل في سبيل وضع أخلاق. وقد أقيم بعد وفاته متحف باسم «متحف كروبوتكين» في موسكو. لكن الحكومة السوفييتية ألغت هذا المتحف في سنة ١٩٣٨. وكان بين الفينة والفينة يخرج من عزلته ليحتج على إجراءات لينين الدكتاتورية.

آراؤه

كان كروبوتكين عدوّاً لدوداً لآراء دارون، خصوصاً لمبدأ «الصراع من أجل الوجود» ومبدأ «بقاء الأقدر على التكيف». وعارض هذين المبدأين بمبدأ مضاد هو «التعاون المتبادل». وكما أن دارون زعم أن علم الحيوان هو الذي أدى به إلى القول بمذهبه، فإن كروبوتكين استند هو الآخر إلى علم الحيوان لتفنيد مذهب دارون.

لقد اكتشف في أثناء مقامه في سيبيريا أن «الصراع من أجل الوجود» لا يلعب إلاّ دوراً ضئيلاً في حياة الحيوان هناك. وبالعكس، لاحظ العديد من الشواهد على التضامن في التعامل مع الطبيعة ومع الإنسان. وملاحظاته عن أحوال الفلاحين والقوزاق في برّية سيبيريا قوّت ايمانه بأهمية التعاون. وبعد ذلك، حينما درس تاريخ الطبقة العاملة وأوضاعها في روسيا وفي أوربا الغربية بهره سيادة التضامن في داخل النوع الإنساني والحيواني.

وتبلّـرت هذه الأفكار تحت تأثير عالم الحيوان الروسي Karl F. Kassler الذي أكدّ في تقرير أذاعه في سنة ١٨٨٠ـ على أساسٍ من الملاحظات العلمية الواسعة الدقيقة أن التعاون، وليس التنازع، هو الذي يحدد العلاقات بين أفراد النوع الواحد، ويكوّن العامل الفعال في عملية التطور. فجاء كروبوتكين وطبّق هذه الفكرة على المسائل الاجتماعية، وقرر أن العادة والاتفاق الإرادي، وليس القانون والسلطة، هما اللذان يكونان القوى الخلاقة في التاريخ. ولما نشر توماس هكسلي بحثه بعنوان «الصراع من أجل الوجود» في مجلة Nineteenth Century، ردّ عليه كروبوتكين بسلسلة مقالات (١٨٩٠ـ ١٨٩٦) جمعت بعد ذلك في مجلة بعنوان: «التعاون المتبادل: عامل في التطور»، وصار هذا الكتاب أشهر كتب كروپوتكين.

والفكرة الرئيسية التي يدور من حولها الكتاب هي أن التعاون الاجتماعي قانون طبيعي بقدر ما الصراع الطبيعي قانون للطبيعة، وأنه «في جميع الظروف التعاون الاجتماعي هو أعظم مزية في الصراع من أجل الحياة». ومعنى هذا أن «الأقدر على التكيُّف fittest ليسوا هم الأقوى فردياً، بل الأكثر تعاوناً. والكائنات التي تعرف كيف تتعاون تصبح هي الأكثر عدداً والأسعد حالاً، أما الذين لا يفلحون في التعاون فمصيرهم الانحلال، ولإثبات هذه الدعوى استقرى كروپوتكين أحوال التعاون الإرادي ابتداء من صوره الدنيا في مجتمع الحيوان، ماراً بالقبائل البدائية، والمجتمع القروي، والنقابة المهنية في العصور الوسطى، حتى أشكال الجماعات الحديثة، والأساس في التعاون المتبادل هو الاحساس الغريزي بالتكامل، وهو لا ينشأ من الحب بل على العكس. إنه هو الأساس في الحب. وأبرز كروپوتكين التعارض بين الجماعات الإرادية وبين نظم الدولة والقانون وقال إن هذه الأخيرة تجسِّد غرائز الافتراس، وتسهل الاستغلال.

والمجتمع الذي دعا إليه يقوم على الجماعات الحرة، التي تكون فيها وسائل الانتاج والانتاج ملكاً مشاعاً للجميع، وفيه يحصل كل فرد على ما يحتاج إليه. وقد أطلق هو على هذا النظام اسم «الشيوعية الفوضوية» في مقابل «الماركسية» التي نظر إليها على أنها تقوم على سيطرة الدولة واستبدادها بكل شيء.

أما الأخلاق التي دعا إليها فتقوم على نفس الفكرة: «التعاون المتبادل». وقال إن ضرورة التعاون بين الأفراد المنتسبين إلى نفس النوع، من أجل التعامل مع محيطهم لا بد أن ينميّ فيهم إحساساً بالعدالة. والعدالة تفضي إلى تقدير حقوق الأفراد الآخرين واحترام المساواة. وتؤدي بالفرد إلى التضحية بمصالحه الشخصية في سبيل مصلحة الجماعة. وحُسن الأخلاق هو وعي نام متطور وشكل بارز لهذا الاحساس بالعدالة. والتطور من التعاون المتبادل، خلال العدالة، إلى حُسن الأخلاق هو عملية جوهرية ضرورية للتطور الاجتماعي. والثلاثة: التعاون المتبادل، والاحساس بالعدالة، وحسن الأخلاق هي تجليات لغريزة المحافظة على النفس: والتعاون المتبادل أبسطها وأعمقها جذوراً، بينما حُسن الأخلاق هو أعلى هذه التجليات وأقلها توافراً.

والجماعات التي تحقق في التحول من التعاون المتبادل إلى حُسن الأخلاق محكوم عليها بالانحلال والزوال.

مؤلفات كروبوتكين

- Paroles d'un révolté. Paris, 1885
- Law and Authority. An Anarchist Essay. London, 1886
- Mutual Aid: A Factor of Evolution. Boston, 1890-1896
- The Conquest of Bread. New York, 1926.
- The Great French Revolution; 1789- 93. 2 Vols. New York, 1927
- Memoirs of a Revolutionist, 1898- 99; Boston, 1930.
- Ethics: Origin and Development, 1922; engl. tr. New York, 1924.

مراجع

- James Joll: The Anarchists. Boston, 1964.
- Max Nettlau: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seinè historische Entwicklung in den Jahren 1859- 1880. Berlin, 1927.
- George Woodcock and Ivan Avakumovic: The anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin. London and New York, 1950.
- James Guillaume: L'Internationale. 4 vols. Paris, 1905- 10.
- Joseph Ishill: P. Kropotkin: The Rebel, Thinker and Humanitarian. New Jersey, 1923.

كروتشه

Benedetto Croce

فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبي إيطالي.

ولد في ٢٥ فبراير سنة ١٨٦٦ في Pescasseroli بالقرب من نابلي ودرس في أحد المعاهد الدولية بهذه المدينة الأخيرة. وفي سنة ١٨٨٠ بدأت أزمته الدينية. وفي ٢٨ يوليو سنة ١٨٨٣ حدث زلزال في Casamicciola راح ضحيته أبواه وأخته، وظل هو مدفوناً تحت الأنقاض طوال عدة ساعات، كذلك. وأصبح سلفيواسپاڤنتا Spaventa وصيّاً عليه وعلى أخيه الأصغر منه، وانتقلا إلى روما ليعيشا في بيت اسپافنتا.

دخل بندتو جامعة روما لدراسة القانون. وفي سنة ١٨٨٤ حضر محاضرات أنطونيو لابريولا Labriola في الفلسفة الخلقية. ثم عاد إلى نابلي في سنة ١٨٨٦ عاكفاً على الدراسات التاريخية والتحصيلية. وسافر إلى المانيا واسبانيا وفرنسا وانجلتره. وألف مقالات تاريخية جمعت فيها بعد بعنوان: «ثورة نابلي في سنة ١٧٩٩». ودعاه لابريولا إلى روما في سنة ١٨٩٥، وبدأ يهتم بدراسة الاشتراكية والماركسية، وكان لابريولا من كبار دعاتها في إيطاليا آنذاك. وواصل كروتشه اهتماماته السياسية في هذا الميدان بين عامي ١٨٩٥ و١٩٠٠، وكانت ثمرة ذلك مجموعة من المقالات نشرها في سنة ١٩٠٠ تحت عنوان: «المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي». وفي نفس السنة نشر ثمرة عنايته أيضاً بعلم الجمال وعلم اللغة، في كتاب بعنوان: «المقالات الأساسية في علم الجمال بوصفه علمًا ولغويات عامة». وقد أعاد كتابته ونشره في سنة ١٩٠٢ بعنوان: «علم الجمال بوصفه علم التعبير ولغويات عامة». وفي نفس السنة تباحث مع جيوفاني جنتيله Gentile من أجل إصدار مجلة متخصصة في الفلسفة، وأعلن عن برنامجها.

في ٢٠ يناير سنة ١٩٠٣ أصدر العدد الأول من مجلة Critica التي سينشر فيها بعد ذلك معظم أبحاثه ودراساته الفلسفية والتاريخية والجمالية.

وفي سنة ١٩٠٦ تعاون مع جنتيله للاشراف على إصدار مجموعة: كلاسيكيات الفلسفة الحديثة» Classici della filosofia moderna لدى الناشر Laterza في مدينة باري Bari (شرقي إيطاليا) وهي مجموعة ستكون ذات أثر عظيم في نشر الفلسفة في إيطاليا، ولا تزال دار لاترتسا حتى اليوم من أكبر دور نشر كتب الفلسفة في العالم كله.

وفي سنة ١٩٠٦ ظهر كتابه الشهير: «ما هو حيّ وما هو ميت في فلسفة هيجل».

وفي سنة ١٩٠٨ نشر كتابه: «فلسفة العمل».

وفي سنة ١٩٠٩ نشر نشرة موسعة لكتابه في «المنطق» الذي كان قد نشر منه طبعة موجزة في سنة ١٩٠٥.

وفي سنة ١٩١٠ نشر كتابه: «مشاكل في علم الجمال».

وكان كروتشه شديد الإعجاب بفيلسوف التاريخ الإيطالي في القرن الثامن عشر جان باتستا فيكو Vico ويشعر بواشجة قربى فكرية بينه وبينه، فأصدر عنه في سنة ١٩١١ كتاباً بعنوان: «فلسفة جان باتستا فيكو».

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ شرع في كتابة أبحاث ستجمع بعنوان «نظرية كتابة التاريخ».

وفي سنة ١٩١٣ أصدر كتاباً صغيراً في علم الجمال اشتهر وانتشر انتشاراً واسعاً، وعنوانه: «جوهرة مبادىء علم الجمال» Breviario di Estetica.

وفي سنة ١٩١٥ أصدر كتابه: «دراسة التاريخ في إيطاليا منذ مستهل القرن التاسع عشر حتى اليوم».

وفي سنة ١٩٢٠ صار وزيراً للمعارف، وواجه مشكلة اصلاح التعليم الثانوي وتعليم الدين في المدارس، وذلك في وزارة كان يرئسها Giolitti. فلما سقطت هذه الوزارة في ٤ يوليو سنة ١٩٢١، وتلتها وزارة Bonomi ترك الوزارة وعاد إلى نابلي.

وتولى موسوليني الحكم في اكتوبر سنة ١٩٢٢ فآثر كروتشه الانتظار والترقب وكان زميله القديم جيوفاني جنتيله قد صار وزيراً للمعارف في حكومة موسوليني وتقدم إلى البرلمان بمشروع لإصلاح التعليم الثانوي فدافع عنه كروتشه.

لكنه في سنة ١٩٢٥ بدأ يعارض الفاشستية فاشترك مع المئات من المثقفين المعارضين للفاشستية في توقيع بيان ضد النظام الفاشستي، وذلك في أول مايو سنة ١٩٢٥.

ومنذ ذلك التاريخ وحتى سنة ١٩٤٣ ظل يعارض في صمت وحذر النظام الفاشستي، لكن موسوليني تركه وشأنه ولم يَمَسّه بأي سوء طوال هذه الفترة، وتركه حرّاً في نشر انتاجه وإصدار مجلة La Critica. وكروتشه بدوره لم يسىء استغلال هذه الحرية، فلم تصدر عنه مقالات مضادة للفاشستية ولم يشترك في أي نشاط معارض.

وفي سنة ١٩٣٦ أصدر كتابه عن: «الشعر» La Poesia.

وفي سنة ١٩٣٨ أصدر كتابه: «التاريخ بوصفه فكراً وبوصفه عملاً».

وفي سنة ١٩٤١ أصدر كتابه: «طابع الفلسفة الحديثة».

ولما سقط الحكم الفاشستي في جنوب إيطاليا وقبض على موسوليني سنة ١٩٤٣ نهض كروتشه للاشتغال بالسياسة من جديد، وراح يعيد تكوين الحزب الليبرالي المنحلّ، وأخذ يلعن النظام الفاشستي الراحل، وكان الحلفاء قد احتلوا جنوب إيطاليا بقيادة الجنرال الأمريكي W.J. Donovan.

وفي ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ تكونت أول حكومة ديمقراطية في جنوب إيطاليا بعد احتلالها وعقدت أولى جلساتها في سالرنو، واشترك في تشكيلها كروتشه، واسفورتسا Sforza ورودينو Rodino والزعيم الشيوعي تولياتي Togliatti - بوصفهم وزراء بدون وزارات. لكنه ما لبث في ١٤ يوليو سنة ١٩٤٤ أن استقال من الوزارة.

بيد أنه في الفترة ما بين ١٩٤٤، ١٩٤٧ كان رئيساً للحزب الليبرالي Partito Liberale وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٤٧ استقال من رئاسة هذا الحزب.

وفي سنة ١٩٤٩ أصدر كتابه: «فلسفة وتاريخ».

وفي سنة ١٩٥٢ نشر آخر كتبه بعنوان: «أبحاث عن هيجل وإيضاحات فلسفية».

وتوفي كروتشه في مدينة نابلي في العشرين من شهر نوفمبر سنة ١٩٥٢.

فلسفته

تنعت فلسفة كروتشه بأنها «تاريخية مطلقة» storicismo absoluto ويمكن تلخيص المعاني الأساسية في هذه الفلسفة فيما يلي:

١ - لا توجد حقيقة بخارج العقل الإنساني، ولهذا فإن الموضوع باطن في الذات. والعقل نظر وعمل.

٢ - لا ينفصل الفرد عن الحقيقة الكلية، بل هو تجسيد لها. «والفرد، مهما يفكر أو يفعل، فإنه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الإلهي يتم في داخل ذاته».

٣ - وتطور العقل لا يسير على خط، بل على شكل دورات: دورة وعودة دورة على نحو ما ذهب إليه جان باتستافيكو. فالعقل ينتقل من الفكر إلى الفعل، ثم من

الفعل إلى الفكر بيد أنه يتجلد في كل مرحلة. ويستعين هنا بفكرة الهيولى والصورة عند أرسطو. فما هو صورة يصير هيولى، في المرحلة التالية، بالنسبة إلى صورة أكمل وأغنى.

٤ - الوحدة والتمييز حدان متضايفان: فلا وحدة بلا تمييز، ولا تمييز بلا وحدة. فوحدة العقل لا تفهم إلا بتنوع الأفكار، وتنوع الأفكار لا يفهم إلا بوحدتها في العقل.

ويميز كروتشه في نشاط العقل بين: اتجاه نظري، واتجاه عملي. والأول ينقسم بدوره إلى تخيل، وعقل منطقي. والثاني، العملي، ينقسم إلى اقتصاد، وأخلاق. في الاقتصاد تتجه العناية إلى المصالح الفردية، وفي الأخلاق تتجه العناية إلى خير الناس جميعاً.

والتاريخية هي عند كروتشه القول بأن الحياة والواقع هما تاريخ ولا شيء غير تاريخ. وتقوم التاريخية عند كروتشه على المبادىء التالية:

١ - إنكار بقاء الطبيعة عالماً قائماً بذاته.

٢ - الاعتراف بالطابع العقلي للواقع، كل الواقع..

٣ - تفسير العقل على أنه عملية تطورية ديالكتيكية، أي عملية لها في ذاتها مبدؤها الخاص في الفهم.

٤ - رفض كل نوع من العلـو البعد تاريخي transcendenza metastorica وتوكيد محايثة الكـون، العقل في التاريخ، وبعبارة أخرى: توكيد الهوية بين العقل وبين التاريخ.

٥ - رد المعركة إلى معرفة تاريخية ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ.

والعقل عند كروتشه تطور، والتطور تغلُّب مستمر على الذات وتجاوز لها، وهو في الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها. والعقل تقدم، وكل لحظة مـن لحظاته لها قيمة ايجابية، من داخله تتدرج وقائع الطبيعة كما تتدرج وقائع الحياة الإنسانية، لأن الطبيعة تكوين وحيـاة تاريخيـة، «والواقع، الواقع الوحيد (الذي يشمل في داخله الإنسان والطبيعة، وهما لا ينفصلان إلا تجريبياً وتجريداً فقط) كله تطور وحياة» (نظرية وتاريخ كتابة التاريخ» ص ١١٨).

وقد اهتم كروتشه بفلسفة الفن وعلم الجمال ايما اهتمام. وهو يضع للفن الخصائص التالية:

١ - لا يقوم الفن في مضمون معين، ولا في شكل محدد بالذات. فما يكوّن الجمال في الأثر الفني ليس معناه الأخلاقي أو الديني أو المتعة التي يجلبها للمشاهد. كذلك لا يوجد شـكل جميل - أو تماثل أو انسجام - بدون مضمون. وإذن لا يقوم الجمال الفني في هذا المضمون أو ذاك، ولا في هذا الشكل أو ذاك، وإنما يقوم في الرابطة بين المضمون والشكل معاً.

٢ - وهذه الرابطة تقوم في العاطفة والخيال معاً. إنها تركيب قبلي للعيان الجمالي الحسّي. ولا يوجد موضوع فني خارج الوحدة العضوية بين الخيال والعاطفة. والصورة الخالية من العاطفة هي شكل خاوٍ، وكذلك العاطفة بدون صورة هي مادة عمياء.

٣ - كذلك يوحد كروتشه بين الخيال العقلي وبين التعبير عنه، فلا توجد صورة جميلة بدون ألوان ولا خطوط؛ كما لا توجد صورة موسيقية بدون نغمات وتوافقات.

٤ - الفن لا يستغني عن صناعة فنية (تكنيك)، أي أن ثمة صعوبات فزيائية لا بد للفنان أن يتغلب عليها وهو بسبيل التعبير عن العاطفة في عمله الفني.

٥ - الفن لا يتوقف على المنفعة أو اللذة أو الأخلاق أو الدين أو السياسة أو الفلسفة، وإنما هو مستقل بذاته، وإلا لم يكن فناً.

٦ - الشعر هو الدرجة الأولى في الفن، «إنه لغة الأم لكـل الجنس البشـري» («علم الجـمال بـوصفـه علم التعبير...» ص٣٠، باريس سنة ١٩٥٨). ولهذا يمكن أن يوجد الشعر، دون أن يوجد النثر، لكن لا يمكن أن يوجد النثر دون أن يكون الشعر موجوداً.

أما في الأخلاق فإنه ينقد مذهب المنفعة الماركسي، كما ينقد الصورية في الأخلاق عند كنت.. والحكم الأخلاقي يقرر أن أمراً ما هو واجب لأنه ينطوي على قيمة عقلية كلية تنتسب إما إلى الجمال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية.

مؤلفاته

A) Filosofia della spirito:

1 . Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale. Palermo, Sandrun, 1902.

2 . Logica come Scienza del concetto puro; 1905; Bari, Latérza, 1908.

3 . Filosofia della pratica. Economia ed etica. Bari, Laterza, 1908.

4 . Teoria e storia della storiografia Bari, Laterza 1917.

B) Saggi filosofici:

- Problemi di estetica e contributi alla storia dell Estetica italiana. Bari Laterza, 1917.
- La filosofia di Giambattista Vico. Bari, Laterza 1911.
- Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari, Laterza, 1913.
- Materialismo storico e economia marxista, Palermo, 1900
- Nuovisaggi di estetica. Bari, Laterza, 1920.
- Etica e politica. Bari Laterza, 1931.
- Ultimi saggi. Bari, L aterza, 1935 e 1938.
- La Poèsia: introduzione alla critica e storia della poèsia e della letteratura. Bari, Laterza, 1936
- La stovia come pensiero e come azioné. Bari, Laterza, 1938

مراجع

- C. Castellona: B. Croce, il filosofo, il critico, lo storico. Bari, Laterza, 1936.
- C. Castellano; L'opera filosofica, storicae literaria di B. Croce. Bari Laterza, 1942.,
- F. Nicolini: Croce; Torino Utet 1962.
- E. Croce: Ricordi familiari. Firenze Vallecchi 1962.
- M. Corsi: Le origini del pensiero di B. Croce. Firenze, 1951.
- A. Lombardi: La filosofia di B. Croce, Roma, 1946.
- J. Lémerre: l'Esthétique de B. Croce, Paris 1936.
- V. Sainati L'estetica di B. Croce. Firenze, 1953.
- G. Sartori: La filosofia pratica di B. Croce, Firenze, 1954.
- M. Abbate: La filosofia di B. Croce e la Crisi della socièta italiana. Torino, 1955 e 1967.
- M. Bazzoli: Fonte del Pensiero Politico di B. Croce. Milano 1971.
- F. Capanna: La religione in B. Croce. Bari, 1965.
- S. Borsari: L'opera di B. Croce. Napoli, 1964.

كلفان

Jean Calvin

مصلح ديني فرنسي.

ولد في نوايون Noyon (بمقاطعة بيكارديا Picardie في شمال فرنسا الشرقي) في ١٠ يوليو سنة ١٥٠٩، وتوفي في جنيف (سويسرة) في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤. وكان أبوه مندوباً Procureur كنسياً مكلّفاً بالاشراف على ممتلكات الكنيسة في ذلك البلد. وفي سن الحادية عشرة دخل كلية الكابت Capet-tes في بلده نوايون، حيث تعرف الى أبناء أسرة نبيلة في الاقليم هي أسرة Montmor de Hangest ومع بعض ابناء هذه الأسرة انتقل إلى الدراسة في باريس وهو في سن الرابعة عشرة فدخلوا أولاً في كلية المارش Collège de la Marche حيث كان يوجد واحد من أشهر رجال التربية وهو ماتران كورديه Mathurin Cordier فتعلم كلڤان على يديه اللغة اللاتينية، تلك اللغة التي سيكتب بها بعض مؤلفاته: ثم دخل بعد ذلك كلية مونتاجو Montaigu وكانت آنذاك من قلاع الدراسات الاسكلائية المتشددة، مما جعل أصحاب النزعة الانسانية يرشقونها بسهام التهكم والسخرية، فقال عنها رابليه Rabelais إنها «كلية القمل» ومديرها نوئل بديه Noël Bèdier هو الذي عمل على إدانة ارزمس ولوثر وغيرهما من «الهراطقة»، وربما كان عنفه في إدانة مؤلفات هؤلاء المصلحين هو الدافع إلى تلاميذه لكي يقرأوا كتبهم! على كل حال، أكب كلڤان الفتى اليافع الطلعة على قراءة كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وبعض مؤلفات آباء الكنيسة، وخصوصاً أوغسطين ويوحنا الذهبيّ الفم. وبعد أن درس كلڤان في كلية مونتاجو أربع سنوات، تركها، وذلك في سنة ١٥٤٨ وفي نفس الوقت دخلها مناضل ديني سينال شهرة واسعة بتأسيسه «لجمعية يسوع» (اليسوعيين) وهو اجناس دى لويولا الذي عاد جريحاً من معركة حصار بنبلونة Panpelune وكرّس حياته للعذراء. ولكننا لا نعلم هل التقى الرجلان، أو تزاملا في الدراسة.

وكان أبو كلفان قد أراد أن يتخصص ابنه في دراسة اللاهوت، لكنه غيّر بعد ذلك رأيه وأراد منه دراسة القانون، فأدخل ابنه في كلية القانون في أورليان حيث كان يعلّم أستاذ قانون ممتاز هو بيير دلتوال Pierre de l'Estoile. وفي خريف سنة ١٥٢٩ انتقل إلى بورج Bourges لمواصلة دراساته في القانون على القانوني الايطالي اندريا التشياتي Andrea Alciati وأول ما نشر من كتابات كلفان كان مقدمته لكتاب ألفه Nicolas Duchenin دافع فيه عن لتوال L'Estoile ضد التشياتي وتجديداته. كذلك تعرف كلفان الى ملشيور فولمار Melchior Wolmar، أستاذ اللغة اليونانية وكان من المشايعين لمارتن لوثر، وقد بدأ كلفان معه دراسة اللغة اليونانية.

وتوفي أبوه في مايو سنة ١٥٣١ فقطع دراسته في بورج وذهب إلى باريس حيث كان «التعليم الجديد» قد انتشر في مواجهة التعليم الاسكلائي في الجامعة. وهنا واصل دراسة اليونانية، وبدأ تعلم اللغة العبرية.

وفي أبريل سنة ١٥٣٢ نشر شرحه على رسالة الحلم De Clementia تأليف الفيلسوف الروماني سنيكا Seneca وقد كتبه كلفان باللغة اللاتينية. ولا يكشف في هذا الشرح عن أية نزعة نحو الاصلاح الديني، بل فقط عن اهتمامه بالأدب اللاتيني، وعن ميل إلى المذهب الرواقي. وكانت الدراسات الانسانية قد بدأت تلقى الرعاية من ملوك فرنسا خصوصاً بتأثير مرجريت دانجولم Marguerite d'Angoleme، ملكة نافار وأخت فرنسوا الأول ملك فرنسا الشهير. وحدث أن ألقى مدير جامعة باريس Nicholas Cop خطبة أشاد فيها بلوثر وحركته وكان كوب صديقاً لكلفان. فأمر الملك فرنسوا الأول بمطاردة البروتستنت، واضطر كوب هو وكلفان إلى الفرار من باريس. ولجأ كلفان إلى مقاطعة انجولم Angouleme حيث كانت الحرية أوفر ونزل ضيفاً على Louis du Tillet وكان كاهناً قانونياً في كاتدرائية ومن أسرة نبيلة، ويملك مكتبة عظيمة أفاد منها كلفان طوال الأشهر العديدة التي أقامها ضيفاً على صاحبها.

أما تحول كلفان من الكثلكة إلى البروتستنتية، وهو تحول مفاجىء كما صرح كلفان نفسه في «شرحه على المزامير» فقد تم على أبكر تقدير في سنة ١٥٢٨ وعلى اكثر التقديرات تأخيراً في سنة ١٥٣٤، وكانت السوربون قد أدانت مؤلفات لوثر، وأحرق أحد اتباع مذهب لوثر وهو Jean Vallière بتهمة اعتناقه لمذهب لوثر.

لكن أول بادرة تدل على اتجاه نحو اعتناق الاصلاح الديني كانت تنازله عن جراياته bénefices في مايو سنة ١٥٣٤. ومنذ سنة ١٥٣٤ صار من زعماء دعاة الاصلاح الديني على مذهب لوثر. وصارت حياته في باريس عرضة للخطر، فسافر إلى بازل (سويسرة) مع صديقه النبيل Du Thillet حيث عاش تحت اسم مستعار هو Marianus Lucanius فرحّب به رجال الاصلاح الديني من أمثال Oswald, Myconius, Pierre Viret, Heinrich, Bullinger. وهنا ألف كتابه الرئيسي «نظم الديانة المسيحية» Institutes. ونشره باللغة اللاتينية في سنة ١٥٣٦، وسرعان ما لقي نجاحاً كبيراً بوصفه المتن المعتمد لحركة الاصلاح الديني الفرنسي. وفيه عرض رأيه في «الوصايا العشر»، وعقيدة الحواريين، والعشاء الأخير، والطقوس الدينية (مثل التعميد) كما هاجم الطقوس الزائفة، وأضاف فصلاً سادساً عن الحرية المسيحية وسلطة الكنيسة والسلطة المدنية.

وكان الدافع الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب، أن الملك فرانسوا الأول، ملك فرنسا، كان يسعى إلى محالفة أمراء ألمانيا، وأكثرهم كانوا قد اعتنقوا الاصلاح الديني. فأرسل سفيره Guillaune du Bellay إليهم ليشرح لهم أن الذين اضطهدهم فرنسوا الأول ـ لأسباب دينية في الحقيقة ـ لم يضطهدوا لاعتناقهم للبروتستنتية، بل لأسباب سياسية. فأمام هذا الكذب المفضوح، عزم كلفان على الدفاع عن إخوانه في العقيدة هؤلاء الذين اضطهدهم وقتل منهم البعض الملك فرنسوا الأول. فألف هذا الكتاب للدفاع عن العقيدة البروتستنتية التي من أجلها اضطهدوا وعذبوا وأحرقوا.

وكان هذا الكتاب كتاب حياته، أعني أنه ظل طوال حياته ينقح فيه ويزيد ويعدل خلال طبعاته المتوالية. لقد صدرت الطبعة الأولى في سنة ١٥٣٦ على هيئة كتاب صغير الحجم مؤلف من ستة فصول، يسهل تداوله خفية. أما في طبعة سنة ١٥٦٠ فقد تضخم جداً وصار مؤلفاً من ثمانين فصلاً ومقسماً إلى أربعة أقسام. ويتبين نموّ الكتاب من عدد فصول مختلف طبعاته: ففي طبعة سنة ١٥٣٦ ٦ فصول، وقد طبعت في بازل وباللغة اللاتينية، والطبعة الثانية، اللاتينية أيضاً، طبعت في استراسبورج في سنة ١٥٣٩، وتقع في ١٧ فصلاً. وقد قام كلفان هو نفسه بترجمة كتابه من اللاتينية إلى الفرنسية، وصدر في لغته الفرنسية هذه ـ استناداً إلى الطبعة

اللاتينية الثانية ـ في سنة ١٥٤١، وصارت هذه الطبعة الفرنسية حدثاً أدبياً هاماً في تاريخ الأدب واللغة الفرنسيين. فلأول مرة في تاريخ اللغة الفرنسية يصدر كتاب في اللاهوت باللغة الشعبية، أعني باللغة الفرنسية (وكانت تعتبر آنذاك لغة الشعب بالنسبة إلى اللغة اللاتينية، لغة العلماء). وفي سنة ١٥٤٣ ظهرت طبعة لاتينية ثالثة في ٢١ فصلاً، وقد ترجمها في سنة ١٥٤٥ إلى الفرنسية. وتوالت الطبعات اللاتينية، المتلوة بترجمات فرنسية، بعد ذلك حتى كانت الطبعة اللاتينية الأخيرة في سنة ١٥٥٩ (وترجمت إلى الفرنسية في سنة ١٥٦٠) وهي النهائية وكانت كما قلنا تحتوي على ثمانين فصلاً.

وغداة طبع الطبعة الأولى في بازل سنة ١٥٣٦ سافر كلڤان هو وصديقه Du Thillet إلى ايطاليا عند دوقة فرّارا Renée de Ferrare، وهي ابنة ملك فرنسا لويس الثاني عشر.

ثم ترك ايطاليا عائداً إلى بلده الأصلي نوايون من أجل تصفية أملاكه نهائياً، ابتغاء أن يستقر بعد ذلك في بلد آمن مثل بازل أو استراسبورج. لكن القدر دبّر أمراً آخر.

استمع إليه يقول عن نفسه آنذاك: «ولما كان أقصر طريق يؤدي إلى استراسبورج، حيث كنت أود أن أقيم، مسدوداً بالحروب (الدائرة رحاها آنذاك)، فقد قررت أن أمر بجنيف مروراً عابراً لا ألبث فيه أكثر من ليلة واحدة. هنالك فطن أحدهم لوجودي في مدينة جنيف وأخبر الباقين. وكان مارك يفيض حماسة رائعة لنشر دعوة الانجيل، فبذل كل جهوده للاحتفاظ بي في جنيف،فلما أخبرته بأن لديّ دراسات أريد أن اتفرغ لها، وأدرك أنه لا سبيل إلى اقناعي بالحسنى والرجاء، سأل الله أن يلعن راحتي والهدوء الذي أنشده لدراساتي إذا لم أقبل، في هذه الحاجة الملحة والضرورة الملحفة أن أهبّ للنجدة والمساعدة. فأخافتني كلماته وهزّت كياني إلى درجة أنني تخليت عن عزمي على الرحيل، لكني شعرت بخجل جعلني لا أريد القيام بأية مهمة.»

وهكذا اضطر كلڤان إلى الاقامة في جنيف وترك الدراسات الهادئة، وإلى خوض المعركة المريرة التي كان يخوضها دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوثر في مدينة جنيف وما حولها. وصارت هذه هي مهمته حتى الموت. ولما سجل اسمه في السجل المدني في مدينة جنيف، نسي الكاتب أن يسجل اسمه، وكتب فقط صفته: «الفرنسي» ille gallus، وقد بقي كلڤان في جنيف يعرف بـ «هذا الفرنسي» ولم يحصل على جنسية مدينة جنيف إلا قبل وفاته بأربع سنوات فقط.

وفي البداية أراد أن يظل مغموراً، ومجرد مستشار مغمور لفارل Farel وڤيريه Viret. وكان فارل (١٤٨٩ - ١٥٦٥) مصلحاً دينياً سويسرياً درس في باريس، وتحوّل إلى البروتستنتية، وفي سنة ١٥٢٤ دافع في بازل عن ثلاثين قاعدة (أو قضية) بروتستنتية. وبعد أن طرد مرتين من جنيف، عاد إليها مرة ثالثة في سنة ١٥٣٤. وفي سنة ١٥٣٥ أعلن مجلس مدينة جنيف اعتناقه لمذهب الاصلاح الديني. ولكن سرعان ما برز كلڤان بسعة علمه في اللاهوت، وبمعرفته بالقانون. وتعاون ثلاثتهم على تنظيم كنيسة اصلاحية في جنيف، ووضع «عقيدة»تتبناها هذه الكنيسة، واصدار «أوامر» لتنظيم مجتمع جنيف دينياً. وأدخل كلڤان قواعد متشددة في الدين، مما أثار ثائرة أهل المدينة على فارل وكلڤان، فقرروا طردهما من مدينتهم. وصدر هذا القرار في ٢٢ أبريل سنة ١٥٣٨.

سافر كلڤان إلى استراسبورج. وهنا أرغمه داعية الاصلاح الديني في استراسبورج، وهو Martin Bucer على البقاء وطلب منه أن يرعى طائفة البروتستنت الفرنسيين الذين لجأوا إلى تلك المدينة فراراً من الاضطهاد الشديد الذي لقوه في فرنسا. كذلك قام كلڤان بالتدريس في المدرسة العليا التي اسسها يعقوب اشتورم Sturm في سنة ١٥٣٨. وأصدر الطبعة الثانية المزيدة من كتابه الرئيسي: «نظم الديانة المسيحية» Institutes، كما أصدر كتابه «تفسير الرسالة إلى أهل روما».

وفي استراسبورج أيضاً كتب «الرسالة إلى جاك سادوليه Jacques Sadolet وكان هذا الأخير كردينالاً، وسكرتيراً للبابا، وأسقفاً لمدينة كربنترا Carpentras وكان قد كتب إلى أهالي جنيف يدعوهم إلى العودة إلى حضن الكنيسة الكاثوليكية فاستشار أهالي جنيف أهالي برن Berne (عاصمة الاتحاد السويسري حالياً) في كيفية الرد على دعوة سادوليه، فنصحهم أهل برن بأن يكلفوا كلفان بمهمة الرد. فكتب كلڤان الرسالة التي أشرنا إليها.

وفي وسط هذه المشاغل تزوج كلڤان، وأنجب من هذا الزواج ولداً واحداً في سنة ١٥٤٢، لكن هذا الولد لم يعش سوى بضعة أيام.

وفي سنة ١٥٤١ اشترك في المناقشات التي جرت في فرنكفورت وڤورمس Worms، والتي دعا إليها الامبراطور شارلكان ليجتمع ممثلون عن الكاثوليك وممثلون عن البروتستنت لمناقشة أمور الدين ابتغاء اعادة توحيد الكنيسة المسيحية، وهي مناقشات لم تسفر عن أية نتيجة ايجابية شأنها شأن كل المؤتمرات «المسكونية» التي عقدت منذ ذلك التاريخ حتى اليوم.

وفي جنيف كانت الأمور قد تحولت لصالح فارل وكلڤان، إذ صار لأنصارهما السيادة في المدينة، وطلبوا من فارل أن يدعو صديقه كلڤان إلى العودة وتولي وظيفة راعٍ لكنيسة جنيف الاصلاحية. لكن كلڤان رفض في البداية، بيد أنه تحت الحاح متواصل من فارل قبل أن يعود وأن يتولى هذا المنصب. فعاد إلى جنيف وأصدر بعض «الأوامر»، ونشر كتابه «العقيدة على طريقة السؤال والجواب لسنة ١٥٤٢» Le Catéchisme de 1542. وهو المسمى عادة باسم «كاتشيسم كلڤان».

وهنا نصل إلى نقطة سوداء شائنة جداً في تاريخ حياة كلڤان فقد اشتد في الأوامر والنواهي الدينية وتطبيقها حتى صار طاغية مستبداً باسم الدين في مدينة جنيف. وكان لا بد، تبعاً لذلك، من أن يرتكب جرائم شنيعة في حق حرية الضمير عند الأفراد. خصوصاً وقد غالى في القول بالقضاء والقدر السابق.

وأبشع جريمة ارتكبها كلڤان في هذا المجال هي أمره باحراق الطبيب العظيم واللاهوتي المتحرر ميشيل سرڤت Michel Servet.

ولد ميشيل سرڤت، وهو أسباني، في مدينة تطيلة Tudela (في اقليم أرغون بشمال وسط أسبانيا) في سنة ١٥١١، وعاش فترة طويلة في فرنسا وسويسرة طبيباً ولاهوتياً ملحوظ المكانة. وقد دَرَس الطب في باريس، واكتشف الدورة الدموية في الرئتين. أما في اللاهوت فقد ألف كتابين مهمين هما (١) «في أغلاط التثليث» De trinitatis erroribus (سنة ١٥٣١)؛ و٢) «استعادة المسيحية» Christianismi Restitutio (سنة ١٥٥٣) وفي هذين الكتابين ينكر عقيدة التثليث كما ينكر الوهية يسوع المسيح. ودخل في مناقشات مع زعماء الاصلاح الديني في موضوع التثليث: فجرى جدل بينه وبين ملانختون Melanchton وبوسر Bucer. وجرت بينه وبين كلڤان مراسلات، وتحول الجدل بينهما إلى مناقشات تدور حول معظم العقائد المسيحية، خصوصاً الوهية يسوع، وتعميد الاطفال. وقد نشر ثلاثين رسالة من رسائله إلى كلڤان كملحق بكتابه الثاني «استعادة المسيحية».

ومنذ سنة ١٥٥٠، وذلك في كتابه «مبحث الفضائح»، أدان كلڤان آراء سرڤت وقال عنها إنها تدمّر المسيحيةَ. ويقول ڤولتير وآخرون إن كلڤان هو الذي لفت نظر محاكم التفتيش إلى خطورة «إلحاد» سرڤت، بدعوى أنه هو الذي حرّض شخصاً يدعى Guillaume de Trie على رفع شكوى إلى ديوان التفتيش في ليون Lyon ضد سرڤت الذي كان يعمل آنذاك طبيباً في مدينة ڤيين Viène (باقليم الايزير Isère في جنوب شرقي فرنسا). فقبض على سرڤت وهو في ڤيين Viène وقدم إلى ديوان التفتيش واستجوب في أول يوم، لكنه هرب من سجنه في اليوم التالي: فحوكم غيابياً وأصدر قاضي التفتيش، واسمه Matthieu Ory حكماً غيابياً بإحراق سرڤت على هيئة تمثال en effigie هو وكل نسخ مؤلفاته التي استولى عليها. أما سرڤت نفسه، بلحمه ودمه وعظامه، فقد ظل يهيم على وجهه في أنحاء جنوبي وشرقي فرنسا طوال أربعة أشهر. وبسبب لا يعلمه أحد ذهب إلى جنيف، ودعاه حب الاستطلاع إلى الذهاب، في يوم الأحد ١٣ أغسطس سنة ١٥٥٣ إلى الكنيسة لسماع موعظة كلڤان في كنيسة المادلين بجنيف، فتعرف عليه وبناء على اتهام سكرتير كلڤان ويدعى Nicolas de la Fontaine قُبض عليه بدعوى أنه ملحد وأجريت له محاكمة تولاها قضاة مدنيون، لكن تدخل فيها كلڤان خبيراً في الجانب اللاهوتي منها. لكن القضاة كانوا مترددين، فقرروا استشارة الكنائس الأخرى في سويسرة، فجاء جوابها في ١٨ أكتوبر سنة ١٥٥٣ بالاجماع على إدانة سرڤت. وفي ٢٦ أكتوبر أصدر مجلس مدينة جنيف قراراً بإحراق ميشيل سرڤت. ومن الغريب أن المدافعين عن موقف كلڤان الشائن المخزي هذا يزعمون أنه سعى لتعديل الحكم باحراق سرڤت إلى الحكم بقتله بحد السيف!! وكأن في هذا الفارق ما يبيض صفحة كلڤان الملطخة بالجريمة والعار إلى الأبد! على كل حال أحرق ميشيل سرڤت علناً في جنيف، وكان لكلڤان الضلع الأكبر في جريمة إحراق هذا المفكر الحر العظيم والطبيب العبقري.

وقد وصف ڤولتير في كتابه «بحث في الأخلاق» (الفصل رقم ١٣٤) الدور الشائن الفظيع الذي لعبه كلڤان في مصرع ميشيل سرڤت ـ فقال:

«حينما كان عدوه (عدو كلڤان، وهو سرڤت) موثقاً بالأغلال، ظل كلڤان يكيل له الشتائم ويأمر بالاساءة إليه بكل وسيلة يلجأ اليها الجبناء حينما يصبحون هم السادة. وأخيراً، بالضغط المستمر على القضاة وباستخدام ما له من ثقة عند من يرشوهم، وبالصياح ـ وجعل الآخرين يصيحون ـ بأن الله يطلب إعدام ميشيل سرڤت، عمل كلڤان على إحراق سرڤت حياً. واستمتع بعذابه، وهو (أي كلڤان) الذي لو كان قد وضع قدميه في فرنسا لكان قد أُحْرِق هو نفسه، وهو الذي طالما رفع صوته عالياً ضد كل الوان الاضطهاد».

ونقلب الآن هذه الصفحة الرهيبة الشائنة في حياة كلڤان، ونذكر أنه في سنة ١٥٥٩ أسس أكاديمية جنيف، وعُيِّن تيودور دي بز Théodore de Beze مديراً لها. وعن طريق هذه الأكاديمية صارت جنيف هي المركز العقلي للبروتستنتية الناطقة باللغة الفرنسية. وتولى فيها كلڤان تدريس اللاهوت.

وتوفي كلڤان في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤ في مدينة جنيف التي صارت منذ ذلك الحين تقترن روحياً به حتى اليوم، ودفن في مقبرة الـ Plainpalais.

آراؤه الفلسفية

أشار الباحثون في فكر كلڤان إلى أنه تأثر بالرواقية، كما يشهد على ذلك شرحه على رسالة «الحلم» لسنكا، كما تأثر بأفلاطون إذ هو يذكره في ١٨ موضعاً من كتابه «نظم العقيدة المسيحية». لكن ربما كان تأثره بالافلاطونية راجعاً إلى التأثير الكبير الذي كان للقديس أوغسطين في تكوين فكر كلڤان.

والبعض يحدّد «فلسفته» (إن جاز استعمال هذا اللفظ بالنسبة إلى أفكار كلڤان) بأنها تقوم أساساً على إنكار ثلاثة مذاهب:

١ ـ انكار مذهب المؤلّهة Déisme، لأنه يؤكد أن الكون يعتمد على الله اعتماداً تاماً.

٢ ـ انكار مذهب وحدة الوجود Panthéisme (أو الحلول، بتعبير أدق)، لأن كلڤان يؤكد علوّ الله على الكون وشخصيته المتميزة عنه.

٣ ـ انكار حرية الارادة الانسانية والقول بالقضاء والقدر الشاملين كل أفعال الانسان.

ويقرر كلڤان أن جماع حكمتنا يقوم في أمرين: الأول هو أننا بمعرفتنا بالله نحن نعرف أنفسنا. معرفتنا بالله لا تنحصر في توكيد أن الله موجود، بل تقوم خصوصاً في الاقرار بأن كل حكمة وعدالة وحقيقة فان الله هو مصدرها، ومنه وحده ينبغي علينا أن نتلقاها. ولهذا يجب علينا ان نقرّ لله بكل فضل ونعمة، وأن نقرّ بأنه يعنى بنا، وأننا على علاقة مستمرة به. فماذا يفيد إله، مثل إله الأبيقوريين، لا يعنى بالبشر، ولا يهتم بهم أدنى اهتمام، بل يظل في تعطل وفراغ دائم؟! ولهذا فان معرفتنا بالله يجب أن تدعونا إلى حمده، والخوف منه، وإجلاله، وبالجملة الى تقواه.

وتقوى الله ليس معناها مجرد الخوف منه، بل معناها أيضاً عبادته واطاعته. إن معرفة الله معناها ـ هكذا يقول كلڤان ـ الإقرار بأنه «أب» لنا، ونحن أبناؤه.

ثم يتساءل كلڤان: هل معرفتنا بالله فطرية فينا؟

أثير كثير من الجدل في سنة ١٩٣٤ حول هذه النقطة، أي اللاهوت الطبيعي القائل بأننا نعرف الله بالفطرة، بين لاهوتيين سويسريين كبيرين هما اميل برونر Emile Brunner في كتابه: «الطبيعة واللطف الإلهي» وفيه يقرر أن ثمة نوعاً من المعرفة الطبيعية بالله ـ وبين كارل بارت Karl Barth الذي ردّ على كتاب برونر بكتاب صغير آخر بعنوان: «كلا!» Nein. وفيه ينكر كارل بارت كل معرفة بالله لا تأتي عن طريق الوحي الإلهي، أي عن طريق الله نفسه. وقد تناول هذه المشكلة عند كلڤان عالمان آخران هما بيتر بارت Peter Barth (أخو كارل بارت) في كتابه «مشكلة اللاهوت الطبيعي عند كلڤان» وبيير موري Pierre Maury في كتاب بنفس العنوان. ويتضح من هذين الكتابين أن كلڤان يؤكد بدون أدنى شك أن معرفة الانسان بالله معرفة فطرية في طبيعة الانسان. يقول كلڤان: «نحن لا نشك مطلقاً في أن لدى بني الانسان شعوراً بالألوهية في باطن نفوسهم، وبحركة طبيعته طبع الله في جميع الناس معرفة به. ولا توجد أمة، مهما بلغت من التوحش، ولا شعب مهما يكن غليظاً متوحشاً إلا وهو مقتنع اقتناعاً مغروزاً في طبعه أن ثمّ إلهاً» (الشذرة رقم ٦).

لكن كوننا نملك معرفة بوجود إله، ونستطيع أن نميّز بين الخير والشر تمييزاً يتم بالفطرة قد أفسده ارتكاب آدم للخطيئة الأولى، فقد أفسدت على الانسان تصوره الفطري الحق للألوهية، وغطت على ضميره بغشاوة جعلته يسيء التمييز

بين الخير والشر. وهكذا لم يعد الانسان، بعد الخطيئة الأولى، قادراً على معرفة الله معرفة صحيحة. ولهذا كان لا بد له أن يسترشد بالكتاب المقدس، وأن تتنزل روح الله فينا لتضيء لنا ما يشهد به الكتاب المقدس.

والله الحق - في نظر كلڤان - هو الخالق، باريء الكون وهو الحافظ له دائماً والحاكم لهذا العالم الذي خلقه.. وهو يعنى بكل ما فيه، وعنايته تشمل كل جزئيات العالم. وقدرته ساهرة دائماً لا تأخذها سنة ولا نوم. وهو يحكم السموات والأرض بعنايته، ويوجّه كل شيء بحيث لا يحدث شيء إلاّ بحسب ما قدّره وحدّده.

والنتيجة لهذا التصوّر هي أن الناس سيجدون العزاء في كونهم لا يعانون شيئاً إلاّ ما أراده الله لهم.

وقد هاجمه خصومه على أساس أن هذا التصور للقدرة الإلهية الشاملة لكل ما يحدث في الوجود يؤدي إلى القول بأن الله هو فاعل الشرّ في العالم؛ ما دام كل شيء يحدث في العالم هو من فعل الله وحده. وهو اعتراض وجّه الى كل الذين أكدوا أن الله فاعل كل شيء. وقد تخلص القديس أوغسطين من المشكلة بأن زعم أن الشر ليس بشيء، إنه عدم وجود، إنه عدم. وما هو عدم أو عدم وجود فلا فاعل له. إذن الله ليس هو فاعل الشر. لكن هذا التخلص لا يفيد، لأن الكتاب المقدس يؤكد أن الشر أمر ايجابي تترتب عليه نتائج ايجابية عديدة. إن الكتاب المقدس يقرر أن الشر عصيان لله، والعصيان أثر ايجابي. وقد صنع القديس توما الأكويني صنيع القديس أوغسطين فقال إن الشر عدم. لهذا لم يشأ كلڤان أن يسايرهما في هذا الزعم، بل أقرّ بالحقيقة الواقعية الأليمة لوجود الشر والخطيئة. بيد أنه لا يقدم حلاً للمشكلة التي أثارها خصومه وأشرنا إليها في أول هذه الفقرة. وكل ما فعله هو أن تبرأ من التهمة قائلاً بعباراته الحادة دائماً: «إنها لفرية دنيئة نتنة أن أُتّهم بأني أجعل الله فاعل الخطيئة. صحيح أنني أقرر دائماً أنه لا يحدث شيء إلا بارادة الله؛ لكنني مع ذلك أؤكد بأن ما يفعله الناس من شر هو مقود ومحكوم بالحكم السرّي لله على نحو يجعله لا يشترك في شيء مع رذيلة الناس. وخلاصة مذهبي هي أن الله يدبّر كل الأشياء بوسائل جليلة رائعة ولكنها مجهولة لنا وفقاً للأغراض التي يريدها، بحيث تكون إرادته السرمدية هي العلة الأولى لكل الأشياء. وأعترف بأن هذا سر غير قابل للفهم: أن يريد الله أمراً لا يبدو لنا معقولاً ومع ذلك أؤكد أنه ينبغي علينا الا نحرص كثيراً على البحث في هذا الأمر، لأن أحكام الله هاوية سحيقة» (Calvin: Opuscules, p. 1767).

والأمر الثاني الذي يقوم عليه جماع الحكمة هو معرفة الانسان لنفسه بنفسه. ومعرفة الانسان لنفسه بنفسه مزدوجة: فهي أولاً معرفة ماذا كان عليه الانسان في قصد الله في الأصل؛ وثانياً هي معرفة ما آل إليه أمر الانسان بعد الخطيئة.

وفيما يتصل بالنقطة الأولى يؤكد كلڤان ما أكّده الكتاب المقدس («سفر التكوين» ١: ٢٧) من أن الله خلق آدم على صورة الله نفسه. ومعنى هذا أن الانسان تلقى من الله الصفات التي تجعل منه شخصاً قادراً على أن يكون على علاقة مع شخص الله. إنه، أي الانسان، قادر على أن يكون في مواجهة الله، وأن يفكر أفكار الله، وأن يحب الله كما يحبه الله. وللإنسان إرادة تجعله يفعل بحرية ومهارة - ما يريده الله. إن الانسان، حين كان في هذه الحالة الكاملة (قبل ارتكاب الخطيئة الأولى) كان حر الإرادة، ولو كان قد شاء أن ينال الحياة الدائمة لنالها. لكن لأن إرادته كانت سهلة التأثر بالخير وبالشر، ولأنه كان قليل الصبر والمثابرة، فإنه سقط في الخطيئة عن نزق وطيش وخفة.

فعند كلڤان إذن أن الانسان خُلق لكيما يكون في أنس ومشاركة مع الله وفي علاقة حية وإياه. لكن فراقه لله بما ارتكب من معصية وخطيئة قد قذف به بعيداً عن الله وأصابه بتشويه بالغ.

ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر في حال الانسان ما بعد الخطيئة. إن الانسان بمعصيته قد بَعُدَ عن الله، وهذا البُعد قد ألقى بالموت في نفسه (أو روحه)، وهذه الحال ستتوارثها ذرية آدم.. وينعت كلڤان الخطيئة الأصلية - خطيئة آدم - بأنها «فساد وراثي في طبيعتنا». وهذا الفساد شامل لجميع البشر في جميع الأزمان. يقول كلڤان: «كل أجزاء الانسان، من العقل حتى الإرادة، من النفس حتى الجسد - كلها دنسة ومملوءة بالشهوات» (الشذرة رقم ٢٠).

لكن كلڤان يؤكد أن هذا الفساد لم ينشأ عن طبيعتنا الأصلية، وانما نشأ عما جره علينا ارتكابنا للمعصية الأولى.

لكن ماذا آلت إليه حرية ارادة الانسان التي كانت له قبل الخطيئة؟ وهل يستطيع بعد الخطيئة أن يختار هذا أو ذاك؟ ويجيب كلڤان قائلاً: إن الانسان فقد حرية إرادته بسبب

الخطيئة، ولم تعد له حرية، بل صار عبداً serf arbitre ويستشهد كلفان بقول المسيح: «من يرتكب الخطيئة يصبح عبداً للخطأ، لكن اذا حررك «الابن» (= يسوع المسيح) فانك ستكون حراً حقاً» (انجيل يوحنا ٨: ٣٤). لقد كان الانسان حراً قبل الخطيئة، لكنه فقد حريته بالخطيئة. ولن يسترد حريته إلا بفضل من الله وموهبة من لطفه. وإذن فإرادة الانسان أسيرة للخطيئة. والخاطىء لم يُسلب إرادته، وإنما سُلِب الإرادة السليمة. وهنا يستشهد أيضاً بكلمة للقديس برنار دي كليرڤو. يقول فيها: «الإرادة من طبيعة الانسان، لكن إرادة الشر هي من الطبيعة الفاسدة، وإرادة الخير هي من اللطف الإلهي» (راجع شذرة رقم ٢٨ لكلفان).

آراؤه في الأمور العملية

ولكلفان فتاوى شهيرة في بعض الأمور العملية، ومن أشهرها فتواه في شأن الربا. فنحن نعلم أن الربا محرّم في اليهودية، كذلك يقول المسيح: «أقرضوا دون أن تتوقعوا شيئاً في مقابل ذلك» (انجيل لوقا: ٦: ٣٥). وهو نص غامض، لكن الكنيسة في العصور الوسطى جرت على تفسيره بمعنى أنه تحريم للقرض بالربا.

وقد أرسل مواطن فرنسي من برس Bresse اسمه Claude de Sachin يستفتي كلفان في موضوع الاقراض بالربا. فقال كلفان في فتواه إن المسألة صعبة: لأن التحريم التام للإقراض بفائدة معناه فرض قيد أشد مما أراده الله؛ كما أن إباحة الاقراض بفائدة قد يؤدي إلى جشع بلا حدود. ثم إن قول المسيح السالف الذكر لا يعني تحريم الاقراض. وفي مواضع أخرى من «الكتاب المقدس» ليس الإقراض في ذاته هو الممنوع، بل إساءة استعماله. وحتى لو صح أن الاقراض بربا كان محرماً على اليهود، فلا ينهض هذا حجة، لأن أحوالنا - هكذا يقول كلفان في فتواه - السياسية والاقتصادية ليست هي نفس أحوال اليهود. ولهذا ينبغي الحكم على الاقراض بربا وفقاً لقاعدة العدالة والانصاف. وهنا يضع كلفان استثناءات لتحريم الاقراض الربوي، منها: ألا يستغل القرض سوء حالة المقترض الفقير، وألا يضع المُقرِض شروطاً لا يقبلها هو نفسه لو كان في نفس الوضع الذي فيه المقترض.

وفي بعض شروحه على مواضع من الكتاب المقدس يبيح كلفان الاقراض بفائدة بشرط ألا تكون الفائدة ربوية Usuraire وألا يُرهق الفقير وان يراعى فيه الاحسان والانصاف.

وفي هذه المسألة وأمثالها لا يتقيد كلفان بالمنقول، بل يراعي الظروف الاقتصادية والأحوال الواقعية.

نشرة مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمؤلفات كلفان تحت عنوان: Joannis Calvini Opera quae supersunt Omnia وأشرف على نشرها Baum, Kunitz et Reuss وصدرت في براونشڤيج Braunschweig (ألمانيا) في الفترة ما بين سنة ١٨٦٣ إلى ١٩٠٠ في ٥٩ مجلداً ضمن مجموعة Corpus Reformatorun.

ونشر مراسلاته التي باللغة الفرنسية: Jules Bonnet: Lettres françaises de Calvin, 2 Vols. Paris, 1864.

مراجع

- Emile Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 7 volumes. Lausanne et Paris, 1899- 1927.
- W. Walker: (tr. fr.) Jean Calvin, sa vie et son œuvre Genève, 1909.
- J.D. Benoît: Jean Calvin, la vie, l'homme et la pensée. Paris, 1934.
- J. Rilliet: Jean Calvin. Paris, 1963.
- Jean Cadier: Calvin, sa vie, son œuvre. Paris, P.U.F., 1967.

الكليات

Les Universaux

الكلي هو الذي يصدق على كثيرين. والكليات هي الأجناس والأنواع. وقد أثارت الكليات، منذ أفلاطون وأرسطو، مشكلة وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأعيان أيضاً. وهي مشكلة ميتافيزيقية، ومنطقية، وابستمولوجية، بل ولاهوتية معاً.

وهذه المشكلة تثير عدة مسائل، أهمها:

١ـمسألة التصور: طبيعة التصور ووظيفته، طبيعة الجزئي وعلاقته بالكلي.
٢ـمسألة الحقيقة: معيار الحقيقة، والتناظر بين القول والشيء.
٣ـمسألة اللغة: طبيعة العلاقات وعلاقاتها بالمدلولات.

وقد أثيرت مشكلة الكليات بصورة حادة واضحة منذ بداية العصور الوسطى، وانقسم المفكرون حيالها إلى مذهبين:

أـمذهب الواقعية réalisme ومفاده أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته. لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلّا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه عَرَضيّة وفانية.

بـمذهب الاسميين nominalistes وهم يقولون إن الكليات ليست موجودات واقعية، وأنها توجد بعد الأشياء. إنها مجرد تجرَيدات تستخلص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

وعلى رأس مذهب الاسميين في العصور الوسطى روسلان Roscelin. بدأ روسلان من تعريف أرسطو للكلي بأنه المقول على كثيرين، واستخلص من هذا التعريف أن الأفراد هم وحدهم الموجودون في الواقع، أما الكليات (الأجناس والأنواع) فهي مجرد أسماء، ألفاظ تقوم مقام التصورات التي تحمل على كثيرين. فمثلاً اللفظ «إنسان» لا يدل على حقيقة غير النوع الانساني، أي أفراد الناس. إنه إنما يدل على حقيقتين هما: حقيقة فزيائية للفظ نفسه، أي اللفظ «إنسان» بوصفه صوتاً أو نسمة صوت flatus vocis أي انبعاث لصوت؛ وحقيقة عينية محسوسة هي أفراد بني الانسان.

وقد طبق روسلان مذهبه هذا على الثالوث المقدس في اللاهوت المسيحي. فما دام الكلي لا يدل إلا على ذات معينة، فكذلك الأقانيم الثلاثة تدل على ثلاث ذوات عينية هي أشخاص (أقانيم) متميزة في الثالوث: الأب، الابن، الروح القدس. فأكد أن ماهو حقيقي في الله إنما هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة. وانتهى من هذا إلى القول بأن الأقانيم الثلاثة (الأب، الابن، الروح القدس) هم ثلاثة جواهر substances كل منها متميز عن الآخر تماماً، وإن كانت قدرتها واحدة وإرادتها واحدة. وقد هاجم القديس أنسلم لهذا الرأي، وقال إن ذلك يفضي إلى القول بوجود ثلاثة آلهة.

ثم جاء بطرس أبيلارد فأخذ أولاً بمذهب روسلان، ولكنه عدّله تعديلاً شديداً باعد بينه وبين الإسميين، وكوّن ما سمي بمذهب «التصوريين» Conceptualisme. بدأ أبيلارد بأن فنّد قول أرسطو إن الكلي يقال على كثيرين، وقرر هو أن لا تصور يحمل على كثيرين، بل كل تصور يحمل على نفسه وإنما الألفاظ هي التي يمكن أن تحمل على كثيرين ـ ثم يميز أبيلارد بين الكلي وبين حال الشيء: فمثلا «الانسان» كلي، وهو ليس بشيء واقعي؛ لكن حال status الانسان شيء واقعي. كذلك: «فرس» لا يوجد، وإنما يوجد «حال فرس» أو «ان يكون فرساً». ولما كان يوجد عدة أفراد يشاركون في «كونهم ناساً أو في كونهم أفراساً» فإن هذا الاشتراك يعبّر عنه بعلامة صوتية هي اللفظ. واللفظ هو الذي يشترك فيه كثيرون. وينتهي إلى القول بأن الكلي ليس إلّا لفظاً دالاً على الصورة المختلطة المستخلصة بواسطة الفكر بين كثرة من الأفراد المتشابهين في الطبيعة والذين هم تبعاً لذلك في نفس «الحال».

ويأتي درونس اسكوت ليتخذ موقفاً مخالفاً لأسلافه هؤلاء فيقرر أن الكلي نتاج للعقل أساسه في الأشياء. ولهذا فإن الواقعي ليس في ذاته كلياً خالصاً، ولا جزئياً محضاً، بل هو مزاج من كليهما. أما أنه ليس جزئياً محضاً فهذا يستنتج من كوننا نستطيع أن نستخلص منه أفكاراً عامة (تصورات كلية). إذ لو لم يكن للنوع ضرب من الوحدة، فإن تصوراتنا لن تنطبق على شيء. وبالعكس، نجد أن الكلي النوعي، الموجود متفرقاً في مختلف الأفراد، يتبدى دائمًا وعليه طابع الفردية.

وإلى اسمية روسلان عاد أوكام، فقرر أن الأفراد هم وحدهم الموجودون، أما الحدود الكلية فهي مجرد أسماء وعلامات للدلالة على التصورات التي تولدها الجزئيات في عقل الإنسان. والعقل لا يعرف إلّا الأفراد وصفاتها، وإن كان قادراً أيضاً على استعمال الحدود الكلية. إن الكلي لا يوجد إلا في ذهن الإنسان فقط، وليس له أي وجود خارج فكر الإنسان.

وفي العصر الحديث أنكر باركلي وهيوم حقيقة الكليات وقالا إن الكليات مستمدة من المدركات الحسية percepts،

وما هي إلّا نسخ باهتة من هذه المدركات الحسية. لكنه جاء كل من برترند رسل في مقال له نشر في «أعمال الجمعية الأرسطية» سنة ١٩١١ بعنوان: «العلاقات بين الكليات والجزئيات» وج. اي. مور وج. ف. استوت Stout في بحث مشترك بعنوان: «هل خصائص الجزئيات كلية أو جزئية؟» (نشر في أعمال الجمعية الأرسطية، مجلد ملحق برقم ٣ [١٩٢٣]) فأحيوا النزعة الواقعية في النظر إلى الكليات.

يرى رسل أن صنف الكليات هو مجموع صنف المحمولات وصنف الاضافات relations. ولما كانت المحمولات والإضافات واقعية، فإن الكليات واقعية. فمثلاً حين أقول «أنا في الغرفة» فإن هذه الإضافة المعبر عنها باللفظ «في» موجودة، لأنني أفكر فيها وبدونها لا أفهم معنى هذه الجملة، وإن كان وجودها ليس بنفس المعنى الذي لوجودي أنا ولوجود الغرفة. فما دامت الاضافات حقيقية واقعية real، فإن الكليات حقيقية واقعية، لأن «الكلي هو أي شيء يمكن أن تشارك فيه جزئيات كثيرة» (رسل: «مشاكل الفلسفة» ص ٩٣، لندن سنة ١٩٤٦).

وينتهي رسل إلى القول بأن التقسيم إلى كليات وجزئيات تقسيم نهائي. يقول: «لدينا إذن تقسيم لكل الموجودات إلى صنفين: (١)جزئيات، لا تدخل في مركبات إلا بوصفها موضوعات لمحمولات أو حدوداً لإضافات، وإذا كانت تنتسب إلى العالم الذي لدينا تجربة عنه، فإنها توجد في زمان، ولا يمكنها أن تشغل أكثر من مكان واحد في وقت واحد في المكان الذي تنتسب هي إليه؛ (٢)كليات، يمكن أن تتخذ صفة محمولات أو إضافات في مركبات، وهي لا توجد في زمان، وليست لها علاقة بمكان واحد يمكن أن لا تشغله في نفس الوقت مع آخر. والسبب في النظر إلى مثل هذه القسمة على أنها لا مفر منها هو الحقيقة البينة بنفسها ألا وهي أن إضافات مكانية معينة تتضمن تنوعاً في حدودها، وأيضاً هذه الحقيقة البينة بنفسها الأخرى وهي أن من الممكن منطقياً للموجودات التي لها مثل هذه الإضافات المكانية- أن تكون غير متميزة تماماً من المحمولات» (أعيد طبع مقال رسل هذا في كتاب «مشكلة الكليات» نشر شارلز لاندسمن، ص ٣٥، نيويورك ولندن سنة ١٩٧١).

مراجع

- The Problem of Universals, edited by Charles Landesman, New York and London, 1971.

- R. I. Aaron: The Theory of Universals. New York, 1952

- M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, t. I, 6e éd., p. 143 et suiv. Paris, Vrin, 1934.

الكم

ποσότης ; **quantitas; quantiteé**

الكم هو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة.

ويقسم الاسكلائيون في إثر أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٥ ف١٣ ص١٠٢٠ أ ٧-٣٢؛ قارن شرح القديس توما على المقالة الخامسة من «الميتافيزيقا»، الدرس ١٥)- الكم إلى:

١-كم متصل ٢-كم مقترن ٣-كم منفصل

فالكم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة؛ والكم المقترن هو الذي تكون نهاياته معاً؛ ومعنى هذا أنه للحصول على الكم المقترن يكفي التساوق، لكن للحصول على الكم المتصل لا بد أن تكون النهايات متحدة بحيث تكوّن وحدة طبيعية. والكم المتصل لا يكون إلا لجوهر واحد؛ بينما الكم المقترن يكون لجوهرين. والكم المتصل خط، أو سطح أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد: بُعْد واحد، أو بعدان أو ثلاثة أبعاد. والكم المتصل يمكن أن يكون معاً مثل الامتداد الجسمي، أو متوالياً مثل الزمان.

أما الكم المنفصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة. إنه الكثرة المقيسة بواسطة الوحدة، وهو العدد العادّ، أي العدد المجرد، مثل ٢، ٣، ٤، إلخ.

كذلك يميّزون بين الكم بذاته per se والكم بالعَرَض per accidens. فالكم بذاته هو الذي يعبر عن صفة خاصة بالشيء (مثل الطول والقصر). والكم بالعرض هو الذي يوجد في جسم (مثل البياض) وينقسم بحسب قسمة هذا الجسم، مثل الحركة والزمان.

والكم في المنطق صفة للأحكام من حيث ان الحمل يشمل كل أو بعض أفراد الموضوع. وتنقسم الأحكام من حيث الكم إلى:

١ـكلية ٢ـجزئية ٣ـمفردة ٤ـمهملة

فالحكم الكلي هو الذي يتعلق فيه الحمل بكل أفراد الموضوع مثل: كل إنسان فان.

والحكم الجزئي هو الذي يتعلق فيه الحمل بجزء غير معين من الموضوع، مثل: بعض الورد أصفر.

والحكم المفرد هو الذي يكون فيه الموضوع وحدة لا تقبل الانقسام، مثل: سقراط فيلسوف.

والحكم المهمل هو الخالي من تحديد كم الموضوع فيه، مثل: الحُسّاد يعادون.

وفيما بعد الطبيعة يعد «الكم» أحد المقولات الرئيسية في الوجود، وهو يدل على كل ما يتعلق بالامتداد والقسمة. وهو يتعلق بالمادة والجسم من حيث يقبل التكرار، ولا يتعلق بصفة الجسم أو نوعه.

وهاك بعض التعريفات التي قال بها الفلاسفة على مدى تاريخ الفلسفة:

١ : الكم تحديد أوليّ للأشياء (أفلاطون).

٢: الكم هو الامتداد الذي بواسطته يمكن تقسيم الموجود الجسماني إلى أجزاء متجانسة (أرسطو)

٣ : الكم هو «شكل forme «الكيفيات الأولية، للأجسام؛ ويمكن أن يصير مقادير لا متناهية وغير قابلة للمقياس (جاليليو ونيوتن).

٤ : الكم هو تعدد الشيء المتعقلّ بوصفه وحدة (كَنْت).

٥ : الكم هو تعدد الكيفيات (ليبنتس، هيجل)

٦ : الكم هو المُعْطى الأوليّ للمادة التجريبية (الفلسفة والفزياء المعاصرتان).

مراجع

- J.G. Hibben: La Logica di Hegel, tr. ital., Torino, 1910, pp. 93- 116.

- B.Spaventa: Logica e metafisica, Bari, 1911, pp. 225-274.

- J. Wahl: Traité de métaphysique, Paris, 1953, pp. 268-280.

- T. Greenwood: «La notion thomiste de la quantité», in Rev. Univ. Ottawa, 1952, pp. 228- 408.

كَنْت

Immanuel Kant

أعظم فلاسفة العصر الحديث

حياته

ولد في مدينة كينجسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤. وكان والده سرّاجاً مجتهداً في عمله، صدوقاً. أما والدته فكانت شديدة التدين، حريصة على سماع مواعظ فرانس شولتس مدير معهد فريدريك. ولهذا ألحقت ابنها بهذا المعهد في سنة ١٧٣٢، واستمر فيه حتى سنة ١٧٤٠؛ ثم التحق بجامعة كينجسبرج في سبتمبر سنة ١٧٤٠. وفي معهد فريدريك تعلم الكلاسيكيات الرومانية، واستظهر الكثير من نصوص الأدب اللاتيني الشعرية والنثرية. أما في الجامعة فقد حضر دروس مارتن كنوتسن في الفلسفة والرياضيات، ومحاضرات شولتس في علم أصول الدين ودروس تسكه في الفزياء.

وتخرج كنت في الجامعة سنة ١٧٤٠. فاضطرته ظروفه المالية إلى العمل مربياً خصوصياً في بعض البيوتات. لكنه لما أشرف على الثلاثين قرر أن يتفرغ للدراسة الجامعية العالية، فحضّر لشهادة الماجستير، وحصل عليها في ١٧٥٥/٦/١٢. وعين مدرساً في الجامعة، فألقى دروساً في المنطق، والميتافيزيقا، والرياضيات، والقانون الطبيعي، وعلم الأخلاق، واللاهوت الطبيعي، وعلم الانسان والجغرافيا الطبيعية. وظل مدرّساً خمس عشرة سنة، وأخفقت محاولاته ليكون أستاذاً عدة مرات، إلى أن خلا كرسي المنطق والميتافيزيقا فعين فيه كنت في ١٧٧٠/٣/٣١، واستمر فيه حتى ١٧٩٦/٧/٢٣.

وفي سنة ١٧٨٠ أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي.

وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين.

وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مديراً للجامعة مرتين كل مرة منها سنتان.

وتوفي في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ ودفن في قبو الأساتذة في مقبرة جامعة كينجسبرج. ثم أنشىء له ضريح في سنة ١٨٨٠، وعلى جدار من جدرانه نقشت العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي» وهي:

«السماء المرصّعة بالنجوم من فوقي
والقانون الأخلاقي في باطن نفسي»

وفي سنة ١٩٢٤ أقيم له ضريح جديد. لكن في سنة ١٩٥٠، وبعد استيلاء روسيا على بروسيا الشرقية، سُرِق ناووس كنت ولم يعثر له على أثر بعد ذلك.

وقد حيكت أسطورة كاذبة عن تنظيم كنت مواعيد عمله اليومي وكأنه ساعة دقيقة.

فلسفته

كان كنت ذا نزعة عقلية تامة. ولهذا أحبّ العلوم الدقيقة، أعني الرياضيات، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل الفزياء والفلك ونشأة الكون. لكنه اتخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تنتظم المعرفة البشرية بعامة.

وفي سبيل ذلك، كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية. ومن هنا اهتم أيما اهتمام بنظرية المعرفة، أي: إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والانسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟.

وأدّى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات Begriffe، أي المعاني العقلية المجرّدة، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة، ورفض العاطفة وما يصدر عنها من إدراكات، لأن العقل هو «القوة العليا في النفس» وسيكون من العبث إخضاعه ـ وهو «السيد الأكبر» ـ لـ «عماء من العواطف والانفعالات، على حد تعبيره.

وإذا كان كنت قد عني بما سماه «نقائض العقل المحض» فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الديالكتيكي، كما سيفعل هيجل. وفي هذا قال في «نقد العقل المحض» (ص ٥٧٧): «إن إثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالأسلحة في كلا الجانبين، ثم بعد ذلك مشاهدة القتال العنيف بينهما بهدوء واستخفاف هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الدوجماتيقية، بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرّير المحب للأذى».

ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية. ومن هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد.

لكن كنت لم يكن وضعياً تجريبياً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما: لقد أراد أن يضع حدّاً للميتافيزيقا الدوجماتيقية (=التوكيدية) من ناحية، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي. لكنه، من ناحية أخرى، كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا. وسعى لذلك جهده، لكنه لم يستطع الابقاء عليها إلّا عن طريق الأخلاق. ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الازدواج في عقلية كنت: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق، وجانب أخلاقي يُخلي مجالاً للأماني الإنسانية في ميدان الأخلاق.

والتطور الروحي لكنت قد مرّ بمرحلتين متمايزتين كل التمايز:

أ) المرحلة قبل النقدية   ب) المرحلة النقدية

(أ) المرحلة قبل النقدية

وأول أثر لكنت في المرحلة قبل النقدية في نظرية المعرفة هو كتابه: «ايضاح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (سنة ١٧٥٥)، وفيه يتجلى انتماؤه الواضح إلى مدرسة ليبنتس وڤولف. وهذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية، والثاني في مبدأ العلة الكافية، والثالث بحث في مبدأين ناتجين عن مبدأ العلة الكافية.

والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية، سواء في المنهج، وفي الغاية. والهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب

من الحقائق العقلية الضرورية، فيتصور نظاماً هرمياً رأسه فكرة: الله، بوصفه ينبوع كل حقيقة، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوره. وبالمزج والتحديد والتعيين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء معقول، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد.

ويفترض كنت أن الأحكام كلها تحليلية، أي أن المحمول فيها متضمَّن في الموضوع. والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان ثمّ هوية بين تصور الموضوع وتصوّر المحمول.

ويعرّف كنت مبدأ العلّية هكذا: لا بد للموجود الممكن من سبب سابق يحدّده.

وفي نظريته عن الله يقول: إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى العلة الأولى، فإنه لا مجال بعد لأيّ تصاعد. ويعترض على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله لأنها تخلط بين المثالي الذهني وبين الواقعي. وبدلاً من الحجة الوجودية يأخذ بحجة أخرى مأخوذة من تصور الممكن.

والمؤلفات التي كتبها كنت في عامي ١٧٦٢ و١٧٦٣ تكوّن ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية النزعة في داخل المرحلة قبل النقدية. وهذه الكتب هي:

١ـ «بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذلق زائف» (سنة ١٧٦٢)

٢ـ «محاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العالمية» (سنة ١٧٦٣)

٣ـ «البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (١٧٦٣).

٤ـ «بحث في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق» (١٧٦٢)

والجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ يتلخص في النقط التالية:

١ـ الوجود ليس محمولاً أو تحديداً وتعييناً لأي شيء. ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصوّرات، وإنما يدرك فقط بالإدراك الحِسّي.

٢ـ التناقض المنطقي يختلف تماماً عن التنافر الواقعي.

٣ـ كذلك تختلف العلة المنطقية عن العلة الواقعية.

وهذه الأقوال الثلاثة، بالإضافة إلى التفرقة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه النزعة التجريبية.

لقد سعى كنت في هذه المؤلفات الأربعة إلى الأخذ بالتجريبية، لكنه لم يصل فيها بعدُ إلى التجريبية، لأنه بقي عقليّ النزعة في نظريته في التصوّرات.

وإنما بلغ مرحلته التجريبية فيما تلا عام ١٧٦٣. إذ صار منذ ذلك الوقت يرى أن العلّة تركيبية، وبالتالي تجريبية. وصار يؤكد أن التصورات البسيطة والامتثالات الأولية ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل، وبسائط الإدراك الحِسي ـ كلها يجب أن ندركها بواسطة التجربة.

والكتاب الأساسي في هذه المرحلة التجريبية هو: «أحلام صاحب رؤى مفسَّرة بأحلام ميتافيزيقية» (سنة ١٧٦٦). وفي هذا الكتاب يتساءل كنت: هل فقط النظام الصوري وعدم التناقض في التصورات هو ما يميّز الوجود الواعي عن الحُلم؟ أو لا يمكن أن يكشف الحُلْمُ نفسُه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم راسخ؟ وهل لا توجد أحلام للعقل؛ مثلما توجد أحلام للخيال؟ وينتهي كنت في جوابه عن هذا السؤال إلى بيان أن التجربة هي التي تفيد في معرفة الوقائع، لا البراهين العقلية القبلية، والأحكام التي تريد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية، وبالتالي تركيبية، ولا يستثنى من ذلك إلا الأحكام الرياضية، وكان كَنْت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية ـ وفي هذا الكتاب أيضاً تبدو عند كنت لأول مرة أهمية «مملكة الغايات» الأخلاقية، فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الانسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القوية ترقُّبَ عالم آخر، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قادم.

ولكن التحول الحاسم في تطور فكر كنت قد حدث، فيما يبدو، في سنة ١٧٦٩؛ ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم، على خلاف في بيان ذلك شديدٍ بين الباحثين. ذلك أن هيوم نبّه كنت إلى مشكلة الكلية والضرورة في الأحكام، وكان كنت حتى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كلتيهما ولكن شكّ هيوم نبهّه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة.

كان كنت في سنة ١٧٦٩ مشغولاً بمشكلتين هما:

١ـ مشكلة النقائض

٢ـ مشكلة الأصل في كل كلية وكل ضرورة في المعرفة.

وتوصل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير وصورته، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان)، وصورة العقل Vernunft (العلة، الجوهر، الممكن، الضروري الخ) من ناحية أخرى. وكنت ميَّز تمييزاً حاداً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن «الذهن هو ملكة إنتاج امتثالات، أو هو تلقائية المعرفة» وهو «ملكة التفكير في موضوع العيان الحِسّي» بمعونة تصورات (هي المقولات) وأحكام وقواعد. أما العقل Vernunft فهو ملكة الصُّور (المثل بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية. الذهن يتوجه إلى التجربة الجزئية، أما العقل فيتوجه إلى كل التجربة، إلى المطلق. ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أسمى من الذهن من حيث هما ملكتان للمعرفة.

وفي سنة ١٧٧٠ ألف كنت ما عرف باسم «رسالة سنة ١٧٧٠» للحصول على درجة الأستاذية، وموضوعها «صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما». وهذه الرسالة تمثّل في تطور فكر كنت، نقطة وصول ونقطة انطلاق في آنٍ معاً: فهي تختم المرحلة قبل النقدية، وتمهد للمرحلة النقدية وفيها تخطيط لمذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد. «وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات، وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهرة. وشروط المعرفة الحسية ليست بعدُ أساس المعرفة الموضوعية كلها، بل هي بالأحرى عقبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعي، كما هو في ذاته». (ريل: «النقدية الفلسفية» جـ١ ص٢٦٥). و«الرسالة» مصوغة بصيغة دوجماتيقية (قطعية) تقريرية خالصة، ويتجلى فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتب كنت. وهذه «الرسالة» تهدف إلى البرهنة على هذه القضية وتنميتها، وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية، وإن كان غير ممكنٍ امتثاله فإنه ليس لذلك غير ممكن أو متناقضاً.

ويميّز كنت بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ويقرّ بوجود كليهما. والعالم المحسوس له شكله ومبادئه، وهو يتضمّن وجود عالم معقول، هو عالم «النومينات» noumènes أو الأشياء في ذاتها.

والمبادىء الصورية لعالم الظواهر اثنان: الزمان، والمكان.

وفكرة الزمان ليست معطاة، بل تفترضها الحواس، لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلّا معاً أو متوالياً، أي عن طريق فكرة الزمان. وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان، بل هو يهيب به. وهكذا فإن فكرة الزمان، كما لو كانت متحصّلة من التجربة، سيئة التحديد جداً: سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض، لأنني أجهل معنى كلمة «بعد» إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان، إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة، كذلك تكون في حالة معيّة الأشياءُ التي توجد في نفس الزمان.

وفكرة الزمان مفردة، وليست عامة، لأن زماناً ما لا يمكن أن يفكر فيه إلّا على أنه جزء من زمان وحيد، هائل، هو هو. وفكرة الزمان عيان، ولما كانت متصوَّرة قبل كل احساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات، فإنها ليست عياناً من أصل حِسّي، بل عيان محض.

والزمان كم متصل، ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون.

والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً، وليس جوهراً، ولا عرضاً، ولا إضافة (نسبة)، بل شرط ذاتي subjective ضروري ـ وفقاً لطبيعة العقل الانساني ـ من أجل التنسيق بين المحسوسات أيّاً كانت وفقاً لقانون معين، وهكذا هو عيان محض.

والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس، أوّلي أولية مطلقة.

وبالمثل يقول كنت عن المكان. وسنرى تفصيل قوله في الزمان والمكان في كتابه «نقد العقل المحض».

(ب) المرحلة النقدية

ذلك هو تطور فكر كنت قبل أن يقوم بنقد العقل؛ وقد رأى في سنة ١٧٧٠ أنه لا بد من الفحص عن العقل المحض، لبيان طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط. فأكب على هذا الفحص، ولم يفرغ منه إلّا في سنة ١٧٨١، حينما أصدر كتابه الرئيسي: «نقد العقل المحض» (ريجا، سنة ١٧٨١). ومعنى نقد العقل هو الفحص

عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة. والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة. فكلمة «محض» يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة أي الخالي من كلتيهما، أي العقل الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة. فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتمّ المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحّة التجربة. والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي، الذي بموجبه يتبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين. والمتعالي transzendental هو المتعلق بشروط إمكان التجربة، وبقيمة ما هو قبلي بالنسبة إلى التجربة وموضوعاتها. والمتعالي هو السابق على التجربة، ولكنه داخل نطاق العقل. والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية. إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ المعرفة قبلياً، وحدودها.

ويتفرع نقد العقل المحض إلى:

١- الحساسية المتعالية

٢- المنطق المتعالي، ويشمل:

(أ) التحليلات المتعالية

(ب) الديالكتيك المتعالي

٣- علم المناهج المتعالي.

أما الحساسية المتعالية فهي علم كل مبادىء الحساسية القبلية (أي السابقة على التجربة).

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادىء التي بدونها لا يمكن التفكير في أيّ موضوع. إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبلياً إلى عناصر معرفة الذهن المحضة.

ولما كان الديالكتيك هو منطق «الظاهر»، فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة ابتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها، مع أنها ليست معطاة في التجربة. إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرّف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة. وفائدته أنه يعين على «تطهير» الذهن.

وعلم المناهج المتعالي هو علم تحديد الشروط الشكلية لنظام كاملٍ للعقل المحض.

ومن المعاني التي يميّز بينها كنت: العقل Vernunft، والذهن Verstand. فالعقل في مقابل الذهن، أو العقل بالمعنى الأضيق: هو ملكة المعرفة العليا، ومهمته أن يُدْرِج، تحت الوحدة العليا للتفكير، ما هيّأه الذهن. إنه ملكة المبادىء، وملكة استنباط الخاص من العام. أما الذهن فهو ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة. وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحِسّي. إنه ملكة معرفةٍ بواسطة تصوّرات، معرفة ليست عيانية، بل تصورية.

لقد رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعاً بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة الحسية؛ والثاني تيار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتصورات. ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم باطراد ويقين. لهذا تساءل: هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علمًا قائمًا على أسس يقينية وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفزياء والفلك والرياضيات؟.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل المحض» بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية: الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: الله، الحرية الانسانية، خلود النفس. والثانية قصّرت باقتصارها على معطيات التجربة الحِسّية، ولم تدرك وجود مبادىء متعالية هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحسّ من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

فاكتشف كنت وجود أحكام ليست تجريبية، ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية القبلية: هي تركيبية لأن محمولاتها غير متضمّنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة. فمثلاً: ٧+ ٥=١٢ : ها هنا حكم تركيبي، لأن ١٢ غير متضمّنة في ٧ و٥. كذلك: المثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين: ها هنا حكم تركيبي لأن كون زوايا المثلث تساوي قائمتين غير متضمن في مفهوم

المثلث وهو أنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى.

ورأى كنت أن مشكلة الميتافيزيقا هي مشكلة أيّ علم، أعني: كيف يمكن أن تكون مبادئها ضرورية وكلية من ناحية، ومن ناحية أخرى تتضمن علمًا بالواقع، وتزوّد الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم؟ وتبين لكنت أن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأحكام التركيبية القبلية.

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين: في الرياضيات، والفزياء، والميتافيزيقا. ومن هنا انقسم القسم الأول من «نقد العقل المحض» بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى:

أـ **الحساسية المتعالية**: وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمان والمكان، وهما شكلان أوّليان للحساسية الإنسانية يحددان كل ما يدرك بالحواس.

بـ **التحليلات المتعالية**: وهي الجزء الأساسي في هذا الكتاب وأصعب أقسامه. يقول كنت في هذا القسم إن الفزياء قبلية وتركيبية، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوع خاص. وهذه التصوراتـ ويسمّيها: «مقولات»ـ لا تستخلص من التجربة، بل تتبين في التجربة، ولهذا فإنها قبليّة أو محضة وليست تجريبية، ويمكن اكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم. إنها ترجع إلى إطارات المعرفة.

جـ **الديالكتيك المتعالي**، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا. لقد رأى أن الوضع ها هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفزياء. ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة الحسّية بمحاولتها تجاوزها؛ ولهذا السبب تعجز عن الوصول إلى حكم تركيبي قبلي حقيقي.

وقد لخص كنت نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة: «كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات (حسّية)، وتسير من ثمّ إلى تصوّرات، وتنتهي بأفكار». وهذه العناصر الثلاثة المتميّزة تناظر ملكات النفس وهي: الحساسية، الذهن، العقل. وكل واحدة من هذه الملكات لا تزوّد بمادة المعرفة، فكلها أشكال خالية، ومجرد وظائف تركيبية. إنما المادة تأتي من المعطيات الحسية الغامضة المشتتة المختلطة.

وفي القسم الثاني من كتاب «نقد العقل المحض»ـ وهو لا يمثل إلا سدس الكتاب من حيث عدد الصفحاتـ يبحث فيما سماه بـ«النظرية المتعالية للمنهج» أو علم المناهج المتعالي، ويقصد به تحديد الأحوال (أو الشروط) الشكلية لنظام تام للعقل المحض.

أ) الحساسية المتعالية:

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي بها نتأثر بالموضوعات. فبواسطة الحساسية تعطى لنا موضوعات، وهي وحدها التي تزوّدنا بالعيانات. والحساسية المتعالية هي «علم كل مبادىء الحساسية القبلية».

وثمّ شكلان محضان للعيان الحسي، هما مبدآن للمعرفة القبلية، وهما: المكان والزمان. فما المكان، وما الزمان؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان؟ هل هما مجرد علاقات بين الأشياء، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكفّ عن البقاء بين الأشياء حتى لو لم تعاين؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلّا على شكل العيان، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعقلنا، الذي بدونه لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أيّ شيء؟.

للفحص عن ذلك، لنبحث في المكان:

١ـ إن المكان ليس تصوّراً تجريبياً مستمداً من التجارب الخارجية، ذلك أنه لكي نعزو بعض الإحساسات إلى شيء خارجي عينيّ، ولكي نمتثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض ـأي ليس فقط بوصفها متمايزة، بل وأيضاً بوصفها موضوعة في أماكن مختلفة،ـ يجب أن نضع امتثال المكان على أنه أساس. وعلى هذا فإن امتثال المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلا بواسطة هذا الامتثال.

٢ـ المكان امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية، فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادىء الهندسية، وإمكان تركيبها القبلي.

٤) المكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، أعني تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيان محض.

٥) المكان يُمْتَثل على أنه مقدار لا متناه.

وكنت يسمي ما ذكرناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان. لكن إلى جانبه يوجد العرض المتعالي لتصور المكان. «واقصد هكذا يقول كنت بالعرض المتعالي: تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير امكان معارف أخرى تركيبية قبلية». ولهذا نتائج هي:

أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها.

ب) وثانياً أن المكان ليس إلاّ شكل كل ظواهر الحواس الخارجية، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود عيان خارجي. ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان، والوجود الممتد الخ إلا من وجهة نظر الانسان.

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعال:

في العرض الميتافيزيقي يتبين لنا أن:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما.

٢) والزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. والظواهر لا تُدْرك بدون تصور زمان، لكن الزمان يتصوَّر بدون ظواهر. ولهذا فإن الزمان مُعْطىً قبليٌّ، وفيه وحده يكون ممكناً كل واقع للظواهر. ويمكن أن تزول الظواهر كلها، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادىء الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعْدٍ واحد: فالأزمنة المختلفة ليست معاً، بل متوالية، بينما الأمكنة المختلفة ليست متوالية، بل معاً.

٤) الزمان ليس مدركاً تصورياً منطقياً، بل هو شكل محض من العيان الحسّي.

٥) ولا نهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معيّن من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له.

ومن العرض المتعالي للزمان يتبين:

١ـ أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته.

٢ـ أن الزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحسّ الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالنا الباطنة.

٣ـ والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة.

وفي نظرة كنت أن للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة: انه ليس إلاّ شكل عياننا الباطن والزمان ليس تصوراً تجريبياً، لأن التجربة نفسها تفترض مقدماً المعية أو التوالي.

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منهما تمتح قبلياً معارف مختلفة تركيبية.

ب) التحليلات المتعالية

التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحضة للذهن. وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية:

١ـ أن تكون التصورات تصورات محضة وليست تجريبية؛

٢ـ أن تنتسب لا إلى العيان والحساسية، بل إلى الفكر والذهن؛

٣ـ أن تكون تصورات أولية متمايزة تماماً عن التصورات المشتقة أو من تلك المؤلفة منها؛

٤ـ أن تكون لوحتها تامة، وأن تشتمل على كل ميدان الذهن المحض.

والبحث في هذا ينقسم إلى بابين:

١ـ تحليل التصورات

٢ـ تحليل المبادىء.

ويقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لتعرُّف إمكان التصورات القبلية، وذلك بعملية عمادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلادها، وتحليل الاستعمال المحض للذهن، بوجه عام.

ولو صرفنا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام، ونظرنا فقط في شكل الذهن، فسنجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام، وكل واحد منها يتألف من ثلاث لحظات، على النحو التالي:

١	٢	٣	٤
الكم:	الكيف:	الاضافة:	الجهة:
كلي	موجب	حملي	احتمالي
جزئي	سالب	شرطي متصل	تقريري
مفرد	لا محدود	شرطي منفصل	ضروري

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بابي الكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع، وفسّر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سيمترية، أي للتناظر بين الأبواب الأربعة. ولكن كنت رد على هذا الاعتراض بأن ميّز بين الحكم المفرد والحكم الكلي، كما ميّز بين الحكم الموجب والحكم اللامحدود وهو الحكم السالب ذو المحمول السالب مثل: النفس ليست مائتة.

ووفقاً لأنواع الأحكام، وضع كنت لوحة مقولات، أي لوحة تصورات محضة للذهن تنطبق قبلياً على موضوعات العيان بوجه عام. وهاك هذه اللوحة:

١	٢	٣	٤
في الكم:	في الكيف:	في الإضافة:	في الجهة:
الوحدة	الواقع	الجوهر والعَرَض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحضة للتركيب، والتي يحتوي عليها الذهن قبلياً، وبفضلها وحدها يكون الذهن محضاً، لأنه بفضلها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان، أي أن يفكر في موضوع ما.

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لمبدأ: فالطرف الأول من كل ثلاث يعبّر عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن التصور الناشيء من الجمع بين الشرط والمشروط. فمثلا: الوحدة شرط الكثرة، والكثرة مشروطة بالوحدة، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة.

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما. واستنباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً، وإما أن يكون متعالياً:

١ـ فالاستنباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة، ولا من الذهن المنطقي، بل مصدرها القبلي هو في قوانين ذهن خاص، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود.

٢ـ أما الاستنباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبين مشروعية هذه التصوّرات، كما أن العرض المتعالي في الحساسية قد برّر القيمة الموضوعية لشكلي الزمان والمكان القبليين.

ولما كانت العيانات الوحيدة الموفورة للذهن هي من أصل حِسّي، فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة. فإذا زالت العيانات، لم تعُد المقولات غير أشكال خاوية لا موضوع لها.

ولكي تنطبق المقولات على الظواهر لا بد من وسيط هو الخيال؛ ذلك أن الخيال حسّي، لأن الصور التي يزودنا بها هي دائمًا في المكان والزمان. لكن الخيال، من ناحية أخرى، تلقائي، ومُنتج، أعني أنه يمكنه، قبلياً ووفقاً للمقولات، أن يخلق اسكيمات، هي بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها العيانات الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا، أو أن نفكر في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً، أو في الكم دون أن نتصوره عدداً. الخ.

وثم من الاسكيمات بقدر ما هنالك من المقولات:

١ـ فمقولات الكم اسكيمها هو العدد

٢ـ ومقولات الكيف اسكيمها هو الواقعية في الزمان، الخ.

وثم فرعان من موضوعات المعرفة هما: الظواهر، والأشياء ـ في ـ ذاتها. أما الظواهر فهي «المظاهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات». وكل مظهر هو مظهر للعيان الحِسّي، فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الحِسّي، بل هي مجرد موضوعات للذهن، أو بعبارة أخرى: مجرد معقولات ـ فإنها تسمى «نومينات» أو «معقولات» أو «أشياء ـ في ـ ذاتها». ونحن لا نملك أن نقرّر عنها شيئا، فالنومينا شيء مجهول نفترض وجوده ولا يستطيع العقل النظري أن يحيط بحقيقته.

جـ ـ علم الكون العقلي

أ) نقائض العقل المحض

يسعى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر. وهذه الوحدة هي الكون. والأفكار (الصور) التي يكوّنها العقل في هذا المجال هي أفكار كونية.

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستعانة بلوحة المقولات، لأن تصورات العقل ما هي إلّا المقولات «وقد امتدّت حتى المطلق». هنالك نجد أن كل ظاهرة تتعين وفقاً لأربع مقولات:

١) فمن حيث الكم، تكون الظاهرة مقداراً ممتدّاً أو

مركباً في الزمان والمكان. لكن كل زمان وكل مكان محدودان: الأول بالزمان السابق، والثاني بالمكان المحيط. وتبعاً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المعطاة، أعني إلى فكرة مقدار العالم في الزمان والمكان.

٢) ومن حيث الكيف، كل ظاهرة هي حالةٌ لمادة معيّنة تشغل حيّزاً من المكان، وهي، بالتالي، قابلة للانقسام. والعقل، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة للشروط، يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطاة، أعني إلى فكرة العنصر البسيط.

٣) ومن حيث الإضافة فإن كل ظاهرة معلولٌ. والعقل يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعِلَل، وبالتالي، إلى فكرة عِلّة أولى.

٤) ومن حيث الجهة، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادل مع سائر الظواهر. والعقل يتصور فكرة السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة، أعني فكرة الموجود الواجب الوجود.

ذلك هو نظام الأفكار الكونية. وطالما نظر العقل إليها على أنها مجرد أفكار مجرّدة لشمول الشروط، فإن «النقد» لا اعتراض له على ذلك. لكن يأتي الوهم الديالكتيكي من اعتبار هذه الأفكار موضوعات قابلة للمعرفة، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمة، وعن العِلّية الحرة أو الموجود الواجب الوجود- كما لو كانت ظواهر مُدْرَكة بالعيان. والحق أن العقل - إذ ادّعى تجاوز حدود التجربة والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجربة- فإنه يتورط في تناقضات لا مخرج له منها؛ ويلد نقائض Antinomien لا يملك حلها، فيقع بالضرورة في الشك، إذا لم يبادر «النقد» فيوضّح معنى حدّي النقيضة وقيمتها.

وقد ساق كنت أربعاً من هذه النقائض، هاك خلاصتها:

النقيضة الأولى

الموضوع	نقيض الموضوع
للعالم بداية في الزمان وحدّ في المكان.	ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ إنه لا متناه في الزمان وفي المكان على السواء.
لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لا متناهية من الظواهر قد تمت الآن. لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لا متناهية في لحظة معلومة.-	لأننا لو سلّمنا بأنه كان للعالم بداية، فلا بد من التسليم بزمان خاوٍ قبل ظهوره؛ لكن في الزمان الخاوي لا يمكن أن يولد شيء، لأنه لا جُزْءَ من هذا الزمان يحتوي- أولى من غيره- على سبب يعيّن وجوده. وفي العالم أشياء تبدأ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية.
وكذلك، إذا كان المكان لا متناهياً، فإنه لما كان المكان ليس إلّا التركيب المتتالي لأجزائه، فلا بد من زمان لا متناه لانجاز هذا التركيب، وحينئذ نقع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللامتناهي.	وبالمثل، فإن عالماً متناهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خاوٍ، أعني بعدم محض، لأن المكان خارج الظواهر ليس بشيء. إن في المكان حدوداً، لكن المكان نفسه لا محدود.

النقيضة الثانية

الموضوع	نقيض الموضوع
كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء ليس بسيطاً أو مركباً من أجزاءٍ بسيطة.	لا مركب هو مؤلّف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شيء بسيط في العالم.

ذلك أن التركيب معناه علاقة عَرَضية وعَرَضٌ يطرأ على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها. ولهذا يمكننا إذن أن نقضي- في الذهن- على كل تركيب. فلنفترض الآن أن الجواهر المركّبة ليست مؤلّفة من أجزاء بسيطة، وذلك بأن نقضي- في الذهن- على كل تركيب؛ فهنالك لن يبقى شيء فالجوهر المركب يزول إذن إذا لم نُسلّم بأن للتركيب الموجود فيه حداً، وأنه مؤلف من أجزاء بسيطة. ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإمّا مركب من بسائط.

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه؛ وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله؛ فهي إذن ليست بسيطة. أما أن نميّز- مع ليبنتس- بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حدّ المكان- فهذا تحايل بيّن النقد عدم جدواه. لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقية، فيجب أن تخضع- شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك- للشرط المشترك بين كلّ الظواهر وهو أن تُدْرَك في عيان المكان.

النقيضة الثالثة

الموضوع

العلّية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلّية حرة من أجل تفسيرها.

لنفرض أن كل ما في العالم يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، فإنه ينتج عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تعدّ معيّنة تعيُّناً تاماً، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق، وهكذا إلى غير نهاية. فلا نصل إذن إلى تعين تام يقتضيه القانون الطبيعي. ولا بد إذن، من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامّة، منتهية، وأن يُبْدأ بعلة ليست في حاجة إلى أيّ تعيين سابق، أيْ علّة حرة.

نقيض الموضوع

لا حرّيّة، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعية.

لنفرض أن ثَمّ علّية حرة قادرة على أن تبدأ بنفسها سلسلة من الأفعال المشتقة؛ إننا بهذا نُدْخِل عدم الإحكام في الطبيعة، ونحطّم وحدة التجربة التي تقتضي أن تترابط كل الظواهر فيما بينها، دون أية ثغرة، بعلاقة المقدمات والتوالي. فيجب إذن الاقتصار على الضرورة الطبيعية واستبعاد الحرية، التي تدخل الاضطراب في العالم وفي المعرفة.

النقيضة الرابعة

الموضوع

يوجد في العالم موجود واجب الوجود، هو إما جزء منه أو علّة له.

لو لم يكن في العالم شيء ضروريٌّ أبداً، لما أمكن تفسير التغير نفسه، لأن كلّ تغيرّ هو الناتج الضروري لبعض الشروط ويفترض إذن سلسلة كاملة من الشروط حتى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري (الواجب). وهذا الموجود الضروري (الواجب الوجود) يجب إذن أن يكون في العالم، وإلا لم يستطع أن يعيّن الممكن الذي لا معنى له إلاّ بالنسبة إليه.

نقيض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم، ولا خارج العالم، يكون علة لهذا العالم.

لو كان في العالم موجود واجب الوجودِ هو جزء منه، فإنه سيكسر سلسلة الظواهر المحكمة التعيُّن؛ ولو كانت السلسلة كلها هي الموجود الواجب الوجود، فلا يمكن أن نتصور أنّ مجموعاً من الأجزاء الممكنة هو واجب (ضروري)؛ ولو كان الواجب الوجود خارج العالم، فإنه متى بدأ هذا الموجودُ في الفعل، فإنه يقبل في ذاته بدايةً، فهو إذن في الزمان، في العالم، وهذا يضاد الفرض.

ملاحظات على هذه النقائض:

١ـ الموضوعات تبحث عن حد أوّلي لا مشروط: تتوقف عليه سلسلة تامّة من الشروط؛ أمّا نقائض الموضوعات فتعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكوّن شمولاً لا مشروطاً؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متناهياً، وفي الثانية لا متناهياً.

٢ـ «في النقيضتين الأولى والثانية ـ وتسميان رياضيتين ـ الموضوعات ونقائضها باطلة كلتاهما؛ لكن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا باطلتين معاً، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً. وغلطهما المشترك هو في اعتبار العالم والمادّة أشياء في ذاتها، بينما هما ليسا موضوعين للمعرفة إلاّ بقدر ما نؤلفهما تبعاً لعياننا. فهما من عمل الفكر الذي يحسب نفسه هو المعرفة، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيما لا حق للكلام فيه إلاّ للذهن. والوهم الديالكتيكي ها هنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل تحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها.

وفي النقيضتين الثالثة والرابعة، الموضوعات ونقائضها صحيحة كلتاهما. فالموضوعات صحيحة من وجهة نظر العقل، في ميدان المعقول، ونقائض الموضوعات صحيحة من وجهة نظر الذهن، في ميدان التجربة.

ذلك أنه في عالم الظواهر كل علّة تقتضي علة إلى غير نهاية. لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها، فليس ثَمّ تناقض في الإقرار بعلّة حُرة وموجود واجب الوجود. وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية»[1].

فمثلاً في النقيضة الثالثة نجد تصورين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معينّ بدقة، والآخر يقول بوجود علل حرة. والتصور الأول هو تصور الذهن: ففي الطبيعة كل علة هي معلول. والتصور الثاني هو تصور العقل، إذ العقل يقتضي أن الإنسان ـ على الأقل ـ حرّ، لأنه يعامل على أنه مسؤول عن أفعاله. فنحن هنا بإزاء مستويين: مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يترابط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن نتصور فيه عِلّية حُرّة.

(١) G. Pascal: Pour Connaitre la Pensée de Kant, pp. 96 - 97. Paris, Bordas, 1971.

فحل هذه النقيضة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل، وبأن نقيض الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن. فأفعالنا، من حيث تتجلى في عالم الظواهر، تتعين وفقاً لقوانين هذا العالم؛ لكنها حرّة بالقدر الذي به تصدر عن أنا هو خارج نطاق عالم الظواهر. وبهذا الحل نوفق بين الجبرية الفزيائية وبين الحرية الإنسانية. وهو يقوم إذن على التمييز الجوهري بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها.

وبهذا يميّز كنت في الإنسان بين طابع تجريبي وطابع معقول. فبطابعنا التجريبي نحن ننتسب إلى الطبيعة، وأفعالنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية، وبطابعنا المعقول، نحن نفلت من عالم الظواهر ونكون أحراراً. وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة، بل بالنسبة إلى الحرية. وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية، إذا أقررنا بالمثالية المتعالية، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها. «ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها، لضاعت الحريّة إلى غير رجعة» («نقد العقل المحض»، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦).

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرية إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون العقلي واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها.

٣ـ البراهين على الموضوعات ونقائضها كلها غير مباشرة، أي أنها لا تفرض نفسها إلاّ بفضل استحالة نقائضها. فإننا إذا سلّمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلّفان انفصالاً محكمًا، أي قضية شرطية مانعة جمع وخلوّ معاً، فإن استحالة أحد الحدين يفرض ضرورة الحد الآخر. ولما كان هذا المسلك يفلح في كلا الجانبين على التبادل، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق ـ كما لاحظ كارل يسبرز[1].

٤ـ والنقائض تظهر حينما يتجاوز فكرُنا المُعْطَى الحِسّي ويتناول ما ليس مُعْطىً، وما ليس موضوعاً إلاّ بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعطى؛ أو حينما نجيء بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المعطاة على أنها تؤلّف كُلًا تامًا، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في اللامشروط، وكذلك حينما نجعل من هذا الكل (شمول

(١) Karl Jaspers: Les grands Philosophes, I I I, tr fr., p. 76. Paris, 1967.

السلسلة، اللامشروط) موضوعاً للذهن مزوّداً بحقيقة موضوعية. «فهذا التجاوز- كما يقول كنت- من جانب الذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه النقائض. وكنت يميّز الذهن، الذي يمكّن من المعرفة التجريبية بإعطاء تصورات معيّنة مضموناً مستمداً من العيان الحِسّي- يميّزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عياني، ويمضي إلى نتائج تتعلق بشمول السلاسل، وبكل الكون. إن الذهن لا يقدّم أبداً إلا مضمونات تجريبية جزئية، أما العقل فيريغ إلى الشمول والاستقصاء، والذهن هو القدرة التي للمقولات للانطباق على موضوعات مُعَيَّنة، والعقل هو القدرة التي للأفكار على وضع شمول لا موضوعي، غير معينّ. -والعقل يضع- وله الحق- فكرة السلسلة التامّة تماماً لشروط ما يكوّن في الواقع تجربتنا العيانية. لكن ما يقدم لنا على هذا النحو ليس إلاّ فكرة (صورة)، لا موضوعاً. وهو يخطيء حينما يجعل من العالم موضوعاً. إن العالم ليس موضوعاً، وكل الموضوعات توجد فيه. أما العالم فصورة (فكرة) حقيقية»[1].

وبعبارة أبسط: لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة، لا في الواقع ولا في الخيال. ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلاّ بواسطة العقل، ولكن ذلك لا يعني أن ثمّ موضوعاً يقابل تمام السلسلة. ومن هنا يثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي لتمام السلسلة.

٥- الموضوعات لها فائدة عملية، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون الدوجماتيقيّون، إذ هي تتصل بآرائهم في النفس، والحرية، وإثبات الله. أما نقائض الموضوعات فلها فائدة **نظرية** خصوصاً، وميزتها أنها تُبْقِي العقل في ميدان التجربة، ومن هنا قال بها التجريبيون، لكن ليست لها فائدة عملية.

يقول كنت عن مزايا الموضوعات thèses بالنسبة إلى أصحاب النزعة الدوجماتيقية:

«في المقام الاول هناك فائدة عملية، يسعى إليها طواعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فإنّ للعالم بداية، وأن ذاتي المفكِّرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة)، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية وفوق قسر الطبيعة، وأن النظام الكلي للأشياء التي تؤلّف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحدته وإرتباطه من أجل غايات، -تلك أركان أساسية للأخلاق والدين. أما نقائض الموضوعات فتنتزع- أو في القليل يلوح أنها تنتزع- منا كل هذه الأسانيد.

وفي المقام الثاني، ثمّ أيضاً فائدة نظرية للعقل. ذلك أننا بالاقرار بالأفكار المتعالية وباستخدامها على هذا النحو، فإننا نستطيع أن نحيط، إحاطة تامة وقبلية، بالسلسلة التامة للشروط، وأن ندرك إشتقاق المشروط، لأننا نبدأ من اللامشروط؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات، ومن مساوئها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال الخاص بشروط تركيباتها، الإجابة التي تعفينا من الإستمرار في التساؤل إلى غير نهاية. فإنه بحسب النقيضة antithése يجب أن نصعد من بداية معلومة إلى أخرى أعلى منها، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه، وشروط الوجود بوجه عام تستند دائمًا ومن جديد على شروط أخرى، دون أن تجد أبداً في شيء موجود بذاته، بوصفه الموجود الأول، سنداً لا مشروطاً.

وفي المقام الثالث، ثم ميزة هي الشعبية وهي ليست أقل مزاياه. ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب، لأنه أكثر اعتياداً على النزول إلى النتائج منه على الصعود إلى المبادىء، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يهتم بإمكان وجوده) تبدو له ميسورة وتزوّده في نفس الوقت بنقطة ثابتة يربط فيها الخيط الذي يقود خطواته، بينما على العكس لو أنه تصاعد دائمًا من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالارتياح.

وبالنسبة إلى أصحاب النزعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسمولوجية، أو من جانب نقيضة الموضوع فإنه.

أولاً لن يجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادىء محضة للعقل، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين. والتجريبية يبدو- على العكس- أنها تسلب الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير. ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميّز من العالم، وإذا لم تكن للعالم بداية، وبالتالي إذا لم يكن له خالق، وإذا كانت ارادتنا غير حرّة وإذا كانت النفس قابلة للإنقسام وفاسدة مثل المادة، فإن الأفكار الأخلاقية ومبادئها تفقد كل

(١) الكتاب نفسه، ص ٧٨.

قيمة وتنهار مع الأفكار المتعالية التي تؤلّف أسنادها النظرية.

وفي مقابل ذلك فإن التجريبية تقدّم للإهتمام النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء، تتجاوز كثيراً تلك المزايا التي يمكن أن يَعِد بها العالم الدوجماتيقي من الأفكار العقلية. وعنده أن الذهن يجول دائمًا في ميدانه الخاص، أعني في ميدان التجارب الممكنة، ويمكنه أن يبحث عن قوانينها ويوسع بفضلها معارفه الوثيقة البيّنة إلى غير نهاية.

د ـ اللاهوت النظري

وفي باب اللاهوت النظري ينقد كنت البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي:

البرهان الفزيائي اللاهوتي، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الانساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلّة ذلك أننا: إما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر ـ وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومادياً، ولن يكون الله حقاً؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظلّ بالنسبة إلينا مجرد مثلٍ أعلى.

لكنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده: فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري.

وهكذا ينتهي «النقد» الكنتي إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله، وكذلك رفض موقف الدوجماتيقيين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض.

ومع ذلك فإن هذا النقد ليس سلبياً كله، ذلك أن له فائدة سلبية مهمة: إنه مراقبة مستمرة لعقلنا، حين يعنى بأفكار محضة، هي من أجل هذا لا تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة المثالية. فإذا استطعنا من وجهة نظر ما، ربما من وجهة النظر العملية، أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود موجودٍ أعلى كافٍ لكل شيء، وهو عقل أعلى ـ نقررها دون تناقض، فسيكون أمراً بالغ الأهمية جداً أن نحدد هذا التصور بدقة، من جانبه المتعالي، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كل الحق، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما ينتسب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير)، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقريرات المضادّة، سواء كانت ملحدة أو مؤلّهة أو مشبهّة بالانسان: وهذا أمرٌ من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع». («نقد العقل المحض» ط١ ص ٦٤٠ ـ ٦٤١، ط٢ ص٦٦٨ـ٦٦٩).

وتلك ستكون النتيجة التي سينتهي إليها «نقد العقل العملي»: إذ سيقرر أن قانون الواجب وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع.

الأخلاق

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الأخلاق عند كنت.

ولكنت في الأخلاق ثلاثة كتب هي:

١ ـ «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٨٥
٢ ـ «نقد العقل العملي»، سنة ١٧٨٨
٣ ـ «ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٩٧

ولنبدأ بشرح معنى ميتافيزيقا الأخلاق. إنه يقصد من الميتافيزيقا ها هنا: المعرفة القبلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة. تتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن. وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية؛ ولا من عادات الناس وآبينهم، بل من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا بعلم الانسان. ذلك أن معطيات علم النفس هي من الغموض والتشعّب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة وفيها خلط بين المبادىء وبين الأحوال الجزئية، بحيث تتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية والميول والعواطف الخاصة. وآفة المذاهب التي تريغ إلى تفسير الأخلاق بتراكيب النفس الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية، أو بالظروف التي يعيش فيها

الانسان هي أنها لا تملك أن تقدّم غير قواعد متفاوتة العموم، ذاتية، بدلاً من أن تقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة.

وليس معنى هذا أن كنت لم يحسب حساب التجربة والواقع، بل بالعكس تماماً: إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع: إذ الواقع مشتت، والأخلاق تريد قوانين ومبادىء موحدة؛ والواقع متغير، والأخلاق تريغ إلى ثابت؛ والواقع نسبي، والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق.

ومن هنا يضع كنت فكرة الانسان بوجه عام، محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس، ويضع تصور الانسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الانسانية.

ويبدأ كنت القسم الأول من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» بهذه العبارة الرائعة: «مِنْ كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامة، ليس ثمّ ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلاّ الإرادة الخيّرة».

ويقصد من هذه العبارة أن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط. وبعبارة أوضح نقول إن الإرادة الخيّرة يجب أن تكون خيّرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيّرة في ظرف، غير خيّرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.

لكن حذارِ أن نخلط بين الارادة الخيرة، وبين مجرد الرغبة في الخير دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه.

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الخيرة يستعين كنت بفكرة الواجب. ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة. لكنه لا يقصد من ذلك أن الإرادة الخيـرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب، بل بالعكس، لأن الإرادة الخيرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب، لأن في فكرة الواجب فكـرة ما ينبغي التغلب عليـه من الميول والرغبات. إن الإرادة الخيرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الخيرة، دون أن تكون في حاجة إلى قدع الميول الطبيعية.

لكن ما هو الواجب؟ وكيف نتعرّفه في الأفعال؟ وأي الأفعال خليق بأن ينعت بهذا الوصف؟

الواجب هو ما يقرر وفقاً لقاعدة، والقاعدة هي المبدأ الذاتي. «كل ما في الطبيعة يعمـل وفقاً لقوانين. والكائن العاقل (= الانسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً لفكرة عن القوانين، أي وفقاً لمبادئ» («تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، مجموع مؤلفات كنت جـ٤ ص٤١٢). والواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراماً للقانون. لكن ما هو هذا القانون الذي يجب علينا احترامه؟ إن الصفة المميزة الجوهرية لأيّ قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء. والقانون الأخلاقي، هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله.

والتجربة لا تفيد في وضع مبادىء الأخلاق، لأنه من المستحيل أن نعثر في الواقع العملي التجريبي على فعل أخلاقي صادق. يقول كنت: «من المستحيل تماماً أن نقرر، بالتجربة وبيقين كامل، حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، على مبادىء أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب» (مجموع مؤلفات كنت طبعة هارتشيتن جـ٤ من ٢٥٤ ـ ٢٥٥). ومن هنا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بعامة، لا قوانين الطبيعة الانسانية.

وينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقاً ليس فقط بالنسبة إلى الناس، بل وأيضاً بالنسبة إلى الكائنات العاقلة بعامة. «ومثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية، المعزولة تماماً، غير الممزوجة بعلم الانسان، ولا باللاهوت، ولا بالفزياء، ولا بما فوق الفزياء، ولا بالصفات المستسرّة (التي يمكن أن تسمى تحت فزيائية)ـ ليست فقط أساساً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية بالواجبات معرفة يقين، بل هي أيضاً أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيما يتعلق بالإنجاز الفعلي لأوامرها. لأن امتثال الواجب والقانون الأخلاقي بعامة، حين يكون هذا الامتثال محضاً غير ممزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حِسّية، له تأثير على القلب الانساني عن طريق العقل وحده (الذي يتبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عملياً بنفسه) أقوى جداً من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة».

«إن كل التصورات الأخلاقية، محلُّها وأصولها قبلية تماماً في العقل، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة».

والواجب آمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بأية وسيلة، ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الارادة وبين القانون الكلي

مباشرة، لا بأفعال جزئية تؤديها الارادة، وإنما بالقاعدة Maxime الصالحة لأن تكون مبدأ للعقل.

والصفة الجوهرية المحدّدة للأمر المطلق هي أنه كلي.

ويحدد كنت ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي:

القاعدة الأولى: «افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة» («تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» في مجموع مؤلفاته جـ٤ ص٢٦٩).

ويبرهن كنت على صحّة هذه القاعدة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقاً لقسمة الواجبات إلى: (١) واجبات نحو الذات؛ (٢) واجبات نحو الغير؛ (٣) واجبات كاملة؛ (٤) واجبات ناقصة.

المثال الأول: انسان تحالفت عليه المحن والآلام فكره الحياة. فهل يحق له أن ينتحر؟ إن القاعدة التي سيثبتها ستكون هذه: حباً لذاتي، فإني أنتحر، لأنني لو استمررت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النعم. فهل يمكن حب الذات، مفهوما على هذا النحو، أن يصير قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا «لأن الطبيعة التي سيكون قانونها هو تدمير الحياة نفسها، بواسطة نفس الشعور الذي وظيفته الخاصة هي الحث على تنمية الحياة، مثل هذه الطبيعة ستكون متناقضة مع نفسها، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة. وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكل مكانة قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي مضادة للمبدأ الأعلى للواجب». وبعبارة أبسط: من المستحيل أن نتصور أن الطبيعة، التي قانونها هو المحافظة على الحياة وتنميتها، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروفٍ عارضة وانفعالات ذاتية. إذا كان حب الذات يقتضي البقاء في قيد الحياة، فكيف يقتضي بعد ذلك، لظروف عارضة، القضاء على الحياة؟!.

المثال الثاني: انسان في ضائقة مالية تدعوه إلى الاقتراض. ولكنه يعلم جيداً أنه لن يستطيع رد المبلغ الذي هو في حاجة إليه، لو أن إنساناً آخر أقرضه إياه: لكنه يعلم أيضاً أنه إن لم يتعهد برد المبلغ فإن أحداً لن يقرضه. فإن قرر التصرف وفقاً للقاعدة التالية: حين أفتقر إلى المال، أقترض، وأتعهد برده مع علمي بأنني لن أرده ـ فهل يمكن أن تصير هذه القاعدة، التي أملاها حبّ الذات أو المنفعة الشخصية، قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا، فالتناقض فيها واضح. «لأن كلية القانون، التي وفقاً لها كل إنسان شاعر بالحاجة إلى المال يمكنه أن يتعهد بأيّ شيء مع العزم المصمم على عدم رده، ستجعل الوعود (التعهدات) نفسها مستحيلة، هي والغرض الذي يريد المرء تحقيقه بها لأنه لن يعتقد إنسانٌ فيما يوعد به، وسيسخر كل الناس من مثل هذه الاقرارات بوصفها إيهامات لا جدوى وراءها» («تأسيس ...» جـ٤ ص ٢٧٠).

المثال الثالث: شخص أوتي قريحةً لو أنها هُذّبت وثقفت لأصبح رجلاً مفيداً من علة نواح. لكنه في حال ميسورة، ويفضّل أن يستسلم للّذات بدلاً من أن يجهد نفسه في تنمية مواهبه واستعداداته الطبيعية، وهي قاعدة تتمشى مع ميله إلى الاستمتاع، تتفق مع ما يسمّى باسم الواجب. وسيتبين له أن طبيعةً تسلك وفقاً لهذا القانون الكلي يمكنها دائمًا أن تعيش وتبقى، بينما يدع المرء قريحته تصدأ، ولا يفكر إلاّ في توجيه حياته نحو البطالة، واللذة، وتكثير النوع، وبالجملة: نحو الاستمتاع، لكنه لا يمكن مطلقاً أن يريد أن يكون هذا قانوناً كلياً للطبيعة، أو أن ينغرس فينا هذا بغريزة طبيعية. ذلك لأنه، بوصفه كائناً عاقلاً، يريد لا محالة أن تنمّى كل المكانات الموجودة فيه لأنها مفيدة له ولأنه مُنِحها لأنواع عديدة من الغايات.

المثال الرابع: انسان تسير أموره على ما يرام، لكنه يشاهد بعض الآخرين في أزمة، ويمكنه أن يعينهم، لكنه يقول لنفسه: ماذا يهمني من هذا؟ ليكن كل إنسان سعيداً بقدر ما ترضى السماء، أو بقدر ما يستطيع هو بمجهوده الخاص، وأنا لن أسلبه شيئاً مما يملك، بل ولن أحسده، لكنني لا أشعر برغبة في الإسهام بأي شيء في تحسين حاله أو السعي لمعونته عند الحاجة. فإن صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة، فلربما بقي النوع الإنساني في قيد الحياة، وفي أحوال أفضل مما لو كان على لسان كل انسان كلمات العطف والإحسان، وأظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في المناسبات، لكنه يخدع كلما استطاع إلى الخداع سبيلاً، ويتاجر بحقوق الناس أو ينتهكها من نواحٍ أخرى. «ولكن، على الرغم من أن من الممكن تماماً أن يبقى قانون كلي طبيعي موافق لهذه القاعدة، فإن من المستحيل مع ذلك أن يريد أن يكون مثل هذا المبدأ صادقاً صدقاً كلياً بوصفه قانون الطبيعة، لأن الإرادة التي تتخذ هذا الموقف تناقض نفسها بنفسها، إذ يمكن أن يحدث أن توجد أحوال كثيرة يكون فيها هذا الإنسان

بحاجة إلى الحب والعطف عليه من الآخرين، لكنه سيَحْرم نفسه بنفسه من كل أمل في الظفر بالمساعدة التي يرجوها، بواسطة هذا القانون للطبيعة الصادر عن إرادته هو» (الكتاب نفسه).

المبدأ الثاني: افعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص سواك، دائمًا وفي نفس الوقت، على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة».

ويطبق كنت هذا المبدأ أو الأمر العملي المطلق على نفس الأمثلة الأربعة التي سبق أن ذكرها ـ وأوردناها منذ قليل ـ فيما يتعلق بالمبدأ الأول، على النحو التالي:

المثال الأول: الانتحار: فبالنسبة إلى من يفكر في الانتحار، فإنه يتساءل: هل فعله هذا يمكن أن يتفق مع فكرة الانسانية بوصفها غاية في ذاتها؟ وهنا يجد أنه، كيما يتخلص مما يلقاه في الحياة من آلام وعذاب، سيستخدم نفسه الانسانية وسيلة للتخلص من الآلام. وهذا يخالف المبدأ المذكور، لأنه يقول إنه لا يجوز للمرء أن يعامل الانسانية في شخصه أو في شخص سواه على أنها وسيلة. ولهذا لا يجوز له أن ينتحر.

المثال الثاني: التعهد بسداد الدين: إننا حين نأخذ المال من الآخرين متعهدين كذباً بسداده، فمن الواضح أننا نستخدمهم وسائل، لا غايات. وهذا الإهدار لمبدأ الإنسانية لدى الآخرين يتضح أكثر حين نفحص الأمثلة على الاعتداء على حرية الآخرين أو أملاكهم.

المثال الثالث: تثقيف المواهب الذاتية: ولا يكفي فقط أن يناقض الفعل الانسانية في شخصنا بوصفها غاية في ذاتها، بل يجب أيضاً أن يكون على وفاق مع الانسانية في شخصنا. وفي الإنسانية استعدادات لمزيد من الكمال تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الانسانية في الشخص الذي هو نحن. وإهمال هذه الاستعدادات ربما يتفق مع المحافظة على الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، لكنه لا يتفق مع إكمال هذه الغاية.

المثال الرابع: الواجبات نحو الغير: إن الغاية الطبيعية عند كل الناس هي سعادتهم. صحيح أن الإنسانية يمكن أن تبقى إذا لم يُسهم أحدٌ في سعادة الآخرين، في الوقت الذي يمتنع فيه من إيذائهم عن قصد وإصرار، لكن هذا ليس إلّا وفاقاً سلبياً، لا إيجابياً، مع الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، إن لم يحاول المرء أيضاً أن يساعد، قدر ما يستطيع، في تحقيق غايات الآخرين.

لكن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا هو ما يبرر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة هي إذن حرية، وليست قسراً.

وهذا المبدأ يسميه كنت باسم مبدأ التشريع الذاتي للإرادة Autonomie .

وهذا يقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن تعرّف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكّنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية.

ويمكن تعريف الحرية ايجابياً على النحو التالي: الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

فإذا انتقلنا من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» إلى «نقد العقل العملي» وجدنا أن الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة، ولكن طريقة تناوله لهذه الأفكار تختلف بين الكتاب الواحد والآخر ذلك أن كنت قصد بـ«نقد العقل العملي» أن يكون نظيراً لـ«نقد العقل المحض»: هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذاك في ميدان المعرفة العملية.

ولهذا سنجتزىء ها هنا بذكر باب رئيسي في «نقد العقل العملي» ليس له مناظر دقيق في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ألا وهو مصادرات العقل العملي.

هذه المصادرات اثنتان، وقد تضاف إليها ثالثة غير محددة بالدقة.

أما المصادرة الأولى فهي خلود النفس.

المصادرة الأولى

والمصادرة الأولى من مصادرات العقل العملي هي: خلود النفس.

والداعي إلى وضعها هو أن «تحقيق الخير الأسمى في

العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن أن تتعيّن بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الارادة التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمّن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلاّ في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادىء العقل المحض العملي، ولهذا من الضروري أن نقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلاّ بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلاّ بافتراض خلود النفس؛ وتبعاً لذلك فإن خلود النفس بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي، هو مصادرة للعقل المحض العملي»[1].

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلاّ بتقدم يستمر إلى غير نهاية- ذات فائدة جلى، ليس فقط من أجل تلافي عجز العقل النظري، بل وأيضاً بالنسبة إلى الدين. وبدون هذه المصادرة، فإننا سنكون بين إحدى خصلتين: فإما أن يكون القانون الأخلاقي خلواً من قداسته، وإما أن نكون مبالغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه، أي الامتلاك المرجوّ والكامل لقداسة الإرادة. وبالنسبة إلى الكائن العاقل، ولكنه فان، لا شيء يمكن غير التقدم إلى غير نهاية من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سُلّم الكمال الأخلاقي.

لهذا لا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا؛ وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده، وهي أمر لا يحيط به إلاّ الله.

[1] «نقد العقل العملي» ط١ ص٢١٩- ٢٢٠= ص ١٣١- ١٣٢ من الترجمة الفرنسية.

المصادرة الثانية

وهذه المصادرة الأولى، خلود النفس، يجب أن تجرّ أيضاً إلى مصادرة ثانية هي وجود الله. الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة.

ذلك أن السعادة هي حالٌ لكائنٍ عاقل تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد؛ فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي يسعى إليها، وأيضاً الاتفاق بينهما وبين المبدأ الجوهري لتعيين الإرادة. والقانون الأخلاقي، بوصفه قانوناً للحرية، يأمر بواسطته مبادىء معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماماً عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا. ولكن الكائن العاقل، الذي يفعل في العالم، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة. وإذن فلا يوجد- في القانون الأخلاقي- أي مبدأ للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علة لتلك الطبيعة. ولا يمكن- بالنسبة إلى سعادته- أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية. ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى، نصادر على مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً: إذ علينا أن نسعى لتحقيق الخير الأسمى (الذي يجب أن يكون ممكناً). وهكذا نحن نصادر على وجود عِلّة لكل الطبيعة، متميزة من الطبيعة وشاملة لمبدأ هذا الارتباط، أي للانسجام الدقيق بين السعادة وبين الأخلاقية. لكن هذه العلة العليا يجب أن تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الكائنات العاقلة، بل وأيضاً مع امتثال هذا القانون من حيث أن الكائنات العاقلة تجعل منه المبدأ الأعلى لتعيين إرادتهم؛ وبالتالي ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل وأيضاً مع أخلاقيتهم بوصفها مبدأً معيّناً، أي مع نيّتهم الأخلاقية. وإذن فالخير الأسمى ليس ممكناً في العالم إلاّ من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها عِلّيّة متفقة مع النيّة الأخلاقية. ولكن الموجود القادر على الفعل وفقاً لامتثال القوانين هو عقل (كائن عاقل)، وعلّية مثل هذا الكائن- وفقاً لهذا الامتثال للقوانين- هي إرادته. وإذن فالعِلّة العليا للطبيعة، من حيث أنها يجب أن تفترض بالنسبة إلى الخير الأسمى، هي موجود هو -بالعقل والارادة- علة، وتبعاً لذلك هو صانع الطبيعة، أي الله. وإذن فإن المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمدّ (من أحسن عالم) هي في

الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله. ولقد كان واجباً علينا أن نحقق الخير الأسمى، وبالتالي ليس فقط حقاً Befugniss، بل وأيضاً ضرورة مرتبطة كحاجة بالواجب: أن نفترض امكان هذا الخير الأسمى الذي ـمن حيث أنه ليس ممكناً إلّا بشرط وجود اللهـ يربط ربطاً لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله»[1].

ويبادر كنت فيؤكد أن هذه الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي أنها حاجة، وأنها ليست موضوعية، أي ليست هي نفسها واجباً، إذ الاقرار بوجود شيء ما ليس واجباً، بل هذا أمر يتعلق بالعقل النظري، فلا يدخل في باب الواجب، إذ الواجب إنما يدخل في ميدان العقل العملي، لأنه من مجال الأخلاق.

كذلك نبّه إلى أنه ينبغي ألا نستنتج من هذا أنه من الضروري الاقرار بوجود الله كأساس لكل الزام بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. وإنما ما يتعلق ها هنا بالواجب هو فقط العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، وهو أمر لا يمكن افتراضه إلا بافتراض وجود عقل أعلى. «فالاقرار بوجود هذا العقل الأعلى هو إذن أمرٌ مرتبط بالشعور بواجبنا، وإن كان أمر الاقرار به ينتسب إلى العقل النظري»[2].

وهذا هو السرّ ـهكذا يشرح كنتـ في أن المدارس الفلسفية اليونانية لم تصل إلى حل مشكلة الامكان العملي للخير الأسمى: ذلك أنهم اتخذوا من استعمال المرء لحرية إرادته المبدأ الكافي والوحيد لهذا الإمكان، دون حاجة إلى وجود الله. وقد كانوا على حق في تقرير مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة، استناداً إلى علاقة العقل بالإرادة، وجعل ذلك الشرط العملي الأعلى للخير الأسمى. لكن ذلك ليس كل شرط امكان الخير الأسمى. صحيح أن الأبيقوريين قد اتخذوا مبدأً باطلاً، هو مبدأ السعادة، واستبدلوا بالقانون قاعدة اختيار اعتباطي وفقاً لميل كل فرد؛ لكنهم كانوا مع ذلك منطقيين في سلوكهم حين نزلوا بمستوى خيرهم الأسمى إلى مستوى انحطاط مبدئهم وحين لم يتوقعوا سعادة أكبر من تلك التي تحققها الفطنة الإنسانية (بما في ذلك العفة والاعتدال في الشهوات)، وهي سعادة حقيرة وتتفاوت بحسب الظروف، فضلاً عما تنطوي عليه قاعدتهم من استثناءات عديدة عليهم أن يقرّوا بها. أما الرواقيون فقد أحسنوا اختيار مبدئهم العملي الأعلى، وهو الفضيلة، شرطاً للخير الأسمى. لكنهم لما تصوّروا درجة الفضيلة المطلوبة بحسب قانونهم على أنها يمكن بلوغها في هذه الحياة، فإنهم بذلك ليس فقط رفعوا السلطة الأخلاقية للإنسان، الذي سموّه: الحكيم، فوق كل حدود طبيعته وأقروا بشيء يتناقض مع كل المعرفة الإنسانية، بل وأيضاً وخصوصاً لم يشاءوا أن يقرّوا بالعنصر الثاني للخير الأسمى، وهو السعادة، كموضوع خاص بملكة الرغبة الإنسانية. لقد جعلوا من حكيمهم نوعاً من الإله، دون أي اعتبار للطبيعة فارضين إياه معرّضاً، لا خاضعاً، لمصائب الحياة وشرورها، ومتصورينه في نفس الوقت متحرراً من الشرّ. وهكذا طرحوا ظهْرياً العنصر الثاني في الخير الأسمى، وهو السعادة الشخصية، واضعين إياها في الفعل وفي الرضا عن النفس، وبهذا حصروها في الشعور بالطريقة الأخلاقية للتفكير؛ وهو أمر يفنده صوت الطبيعة فيهم.

وهنا يؤوّل كنت المسيحية تأويلاً خاصّاً يتفق مع مذهبه هو فيقول إن المسيحية، حتى لو لم ننظر إليها بعدُ على أنها مذهب ديني، ترضي تماماً مطالب العقل العملي. ذلك أنها تأمر بطهارة الأخلاق، وتعلن في الوقت نفسه أن الانسان لا يمكن أن يصل إلّا إلى الفضيلة، أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون احتراماً له، وتنبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة. فهي إذن ترى من الضرورية التقدم اللانهائي نحو القداسة، وبهذا تبعث فينا الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه، فإنها بذلك تقرّ بأن السعادة المناظرة لذلك ليست في مقدورنا، ولا يمكن أن نظفر بها إلا في حياة أخرى، نحن نرجوها.

لكن أليس في هذا عودٌ إلى الأخلاق اللاهوتية، أي التي تتلقى أوامرها من سلطة خارجية؟ أين إذن التشريع الذاتي الذي جعله كنت جوهر الإرادة الأخلاقية؟.

ويجيب كنت على هذا الاعتراض بأن «المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتياً: (وبالتالي: تشريعاً خارجياً)، بل هو

---

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦= ص ١٣٤ـ ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط١ ص٢٢٧= ص ١٣٥ من الترجمة الفرنسية.

التشريع الذاتي للعقل المحض العملي بذاته، لأن هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى بشروط مراعاة هذه القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخليق بأن يجعلنا نراعيها، لا في النتائج المشتاقة، بل فقط في تصور الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذي تجعلنا مراعاته الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج»[١].

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العملي. «أي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية، لا كجزاءات، أي أوامر اعتباطية عَرَضية صادرة عن إرادة أجنبية، بل كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أعلى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى- الذي يجعله القانون الأخلاقي واجباً علينا كغاية لجهودنا- إلّا من إرادة كاملة (مقدسة وخيِّرة) أخلاقياً وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا بالاتفاق مع هذه الإرادة. وهكذا يبقى كل شيء ها هنا نزيهاً ومؤسساً فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادىء، لأنها إذا صارا مبدئين، دمّرا كل القيمة الأخلاقية للأفعال، إن القانون الأخلاقي يأمر بفعل الخير الأسمى الممكن في العالم الغاية النهائية لكل سلوكي. لكنني لا أستطيع الأمل في تحقيقه إلا باتفاق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قُدُّوس وخيِّر، وعلى الرغم من أن سعادتي الخاصة متضمَّنة في تصور الخير الأسمى، تضمن الجزء في الكل حيث السعادة الكبرى تتمثل مرتبطة بنسبة دقيقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي (الممكن للمخلوقات)، فإنه ليست سعادتي، بل القانون الأخلاقي (الذي تحدّ بشروط قاسية من رغبتي اللامحدودة في السعادة) هو المبدأ المعينُ للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى. -فالأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلّمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وفقط حين ينضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به ألا نكون غير جديرين بها»[١] ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ إن «الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلّا مع الدين»[٢].

Weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt

كذلك يتضح أننا لو تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل الخير الأسمى، أي أخلاقيةهذه الكائنات، تلك الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة، بفضل خالق حكيم. ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليقة تمجيد الله (على ألا نفهم من ذلك معنى تشبيهياً بالانسان، أي الرغبة في أن يُمْدَح)قد وجدوا التعبير الأصدق، لأنه لا شيء يمجّد الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، أعني احترام أوامره، ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته، إذا انضاف إلى ذلك تتويج هذه الأوامر الجميلة بسعادة تتناسب وإياها.

إما أن الانسان، في ميدان الغايات، هو غاية في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحدٌ (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه، وإما أن الانسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدسة عندنا، فهذا كله أمر يقيني بنفسه لا مشاحّة فيه، لأن الانسان هو موضوع القانون الأخلاقي، أي موضوع كل ما هو مقدس بذاته، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة بذاتها، بوصفها إرادة حرّة ينبغي، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون بالضرورة قادرة على الاتفاق على ما يجب عليها أن تخضع له.

يقول دلبوس: «وليس ثمّ إذن فساد في روح النزاهة التي يجب أن يتحلى بها الانسان وهو يطيع القانون الأخلاقي؛ وليس ثم في هذا لجوء إلى دوافع أجنبية، مثل الخوف والرجاء، اللذين لو تحولا إلى قاعدتين لقضيا على كل قيمة أخلاقية للأفعال. كل ما هنالك هو الثقة العادلة المقدسة في مجيء ملكوت الله، بمجيئه وفقاً للقانون الأخلاقي وبفضل ما يقتضيه القانون الأخلاقي. وفي هذه الأمور أقل خلط يمكن أن يؤدي إلى تشويه طهارة الأفكار. فإننا إذا استطعنا أن

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٣٢= ص ١٣٨ من الترجمة الفرنسية.

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص٢٣٣- ٢٣٤= ص١٣٨- ١٣٩ من الترجمة الفرنسية.

(٢) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٣٥= ص ١٤٠ من الترجمة الفرنسية.

نقول، بمعنى ما إن الخير الأسمى هو المبدأ المحدِّد للإرادة، فينبغي ألاّ نغفل أبداً عن أنه كذلك بواسطة القانون الأخلاقي المتضمَّن فيه بوصفه عنصره الأول الذي لا يقبل الرد. كذلك فإن الأخلاق ليست أبداً في ذاتها مذهباً في السعادة، لأنها تفرض واجبات ولا تقدّم قواعد للميول النفعية، ثم إنها تكبح جماح تلك الحاجة اللامحدودة إلى السعادة التي تدفعنا؛ لكنها حين تجعل القانون الخاص بها مطلقاً، فإنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت هذا القانون من أجل انتصار الخير الأسمى؛ وحينئذ، لكن حينئذ فقط، ومع التحفظات المشار إليها، تصير مذهباً في السعادة- مذهباً لا يقدم علمًا يقينياً برهانياً، لكنه يبرر أملاً مشروعاً.

وهكذا وعلى هذا النحو تتم الأخلاق في الدين دون أن تتأسس عليه أبداً؛ وإذا كان عليها أن تتمّ في الدين فذلك لأن الإنسان- وهو كائن عاقل وحسّاس معاً- لا يمكنه أن يحصّل وحده بنفسه القدرة على المحافظة إلى غير نهاية على نيته الحسنة ضد القواعد Maximes التي توحي إليه بها حساسيته، ولا خصوصاً القدرة على أن تُحَصِّل، بانجاز الواجب، على اشباع متطلبات هذه الحساسية نفسها، وقد صارت هذه المتطلبات حقوقاً. ومع ذلك فإن الأخلاق لا تتأسس على الدين، لأنه في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون يوجد الأصل الباطن للحاجة التي يستجيب لها الدين، ولأنه تبعاً لذلك التقرير الأوّلي لمذهب ديني من شأنه أن يحِلّ برابطة منطقية خارجية الرابطة العملية الباطنة التي تربط المبدأ الأخلاقي بتوكيد الخلود وتوكيد (وجود) الله»[1].

المصادرة الثالثة

انتهى كنت إذن إلى القول بمصادرتين للعقل العملي هما: خلود النفس، ووجود الله.

فهل هناك مصادرة ثالثة للعقل العملي؟ هنا إشكال عسير الحل:

فهو في بعض المواضع[2] يقصر مصادرات العقل على هاتين. لكنه في مواضع أخرى يضيف مصادرة ثالثة تكون:

(١) فكتور دلبوس: «فلسفة كنت العملية» ص ٤٨٤- ٤٨٥، ط٢ باريس سنة ١٩٢٦.

(٢) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٤، ص٥ ، ص٢٢٣ = ٢٢٥ - ص٢، ص٣، ص١٣٣- ١٣٤ من الترجمة الفرنسية.

إما العالم المعقول أو ملكوت الله[1]، وإما الخير الأسمى الذي علينا أن نحققه[2]، وإما الحرية[3].

لكن العالم المعقول أو ملكوت الله، كما يلاحظ دلبوس (ص ٤٩٤) لا يعبر إلاّ عن إمكان الخير الأسمى، مع التوكيد فقط على ضرورة وفعالية تدخل الله لتأمين ذلك لنا. أما إمكان الخير الأسمى فإنه فضلاً عن ارتباطه مباشرة بالقانون الأخلاقي بوصفه موضوعاً للإرادة تقوم هذه بتعيينه، فهو لا يستحق أن يعد مصادرة قائمة برأسها.

أما الحرية فأمرها أجدر بالعناية. فإن كنت يقول صراحة: «هذه المصادرات هي مصادرة الخلود، والحرية منظوراً إليها إيجابياً (بوصفها علّية الكائن من حيث هو ينتسب إلى العالم المعقول) ووجود الله... والمصادرة الثانية (= الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعيين الإرادة تبعاً لقانون عالم معقول، أعني الحرية»[4].

لكن اعتبار كنت للحرية أنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من «نقد العقل العملي» من أن الحرية هي القانون، وهي يقينية مثل القانون[5].

فهل نقول إن كنت بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عادته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا[6]؟.

لكن هذا لا يكفي لتفسير تراجع كنت بعد أن عدّ الحرية أمراً يقينياً صار يعدها مجرد مصادرة من مصادرات العقل العملي.

لهذا يقترح دلبوس (ص ٤٩٦- ٤٩٧) حلاً لهذه المشكلة أن نفهم الحرية بمعنيين:

(١) الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد،
(٢) والحرية كما يصادر عليها القانون.

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص٢٤٦ = ١٤٦ ترجمة فرنسية.

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص٢٢٥ = ص ١٣٤ ترجمة فرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٣٨ = ١٤٢ ترجمة فرنسية.

(٤) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٣٨ = ص ١٤٢ من الترجمة الفرنسية.

(٥) الكتاب نفسه ط١ ص٤ = ص٢ من الترجمة الفرنسية.

(٦) راجع خصوصاً: «نقد العقل المحض» جـ٣ من مجموع مؤلفات كنت نشرة هارتنشتين ص ٥٢٨.

والحرية بهذا المعنى الثاني ليست الملكة التي بها تكون الارادة المحضة مستقلة بذاتها وتشرّع تشريعاً كلياً، بل هي حرية الشخص في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سلطان هذا التشريع، انجازها ضد العقبات التي يمكن أن تجيئه من الطبيعة.

وتبعا لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كنت: «حرية يبرهن عليها القانون»[1]. وهي التي يتحدث عنها في قسم «التحليلات»، وحرية «يصادر عليها القانون»[2]، ولا يتحدث عنها كنت إلّا في قسم «الديالكتيك» من «نقد العقل العملي». الأولى هي «شرط القانون الأخلاقي»[3]، والثانية «هي أحد شروط إمكان الخير الأسمى»[4]، أي أحد الشروط التي تمكّن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الأخلاقي.

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى: فإن الأولى واقعة من وقائع العقل العملي، أما الثانية فهي مصادرة من مصادرات العقل العملي. الأولى سلطة مشرعة لارادة تؤسس القانون الأخلاقي، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع هذا القانون».

لكننا لا نرى في هذا التمييز نوعين من الحرية، بل حرية واحدة لها وظيفتان: أن تشرّع لذاتها قانونها الأخلاقي، وأن تطبّق هذا التشريع في سلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة، والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلّا بافتراض وجود هذه الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حرٌّ في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادىء فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقا لهذه المبادى. إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كنت بصراحة: «إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية»[5].

الخصائص المشتركة لهذه المصادرات

وتشترك هذه المصادرات الثلاث في الخصائص التالية:

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٨٢ = ص ٤٧ من الترجمة الفرنسية.
(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤١ = ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية.
(٣) الكتاب نفسه ط١ ص٤ = ص٢ ترجمة فرنسية.
(٤) الكتاب نفسه ط١ ص ٢٤٩، ٢٥٧ = ص ١٤٨، ١٥٢ ترجمة فرنسية.
(٥) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» طبعة أكاديمية برلين جـ٤ ص ٤٤٨.

١ـ أنها تبدأ جميعاً من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرة، بل قانون به يعينّ العقلُ الإرادة مباشرة.

٢ـ هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل فروض من وجهة نظر عملية لا محالة، ولهذا فإنها لا توسّع المعرفة النظرية، وإنما تهب أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت، لولا ذلك، لتجرؤ على افتراض إمكانها.

٣ـ المصادرة ايمان محضٌ عمليٌ للعقل. ولهذا تختلف عن الايمان القلبي، لأن فيها عنصراً عقلياً، إذ هي صادرة عن حاجة العقل، ومرتبطة بمصلحة مباشرة للأخلاق. وهذا الايمان يتخذ طابعاً شخصياً: «فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول: أريد أن يوجد اله، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم ـخارج تسلسل العلل الطبيعيةـ وجوداً في عالم معقول محض، وأريد أخيراً أن يكون بقائي إلى غير نهاية. وأنا أتمسك بهذا بشدّة، وتلك معتقدات لا أسمح بانتزاعها منّي، لأن هذه هي الحالة الوحيدة التي فيها مصلحتيـ التي ليس مسموحاً لي بالتخلي عنهاـ تعين حكمي حتّماً»[1].

السياسة

أبرز ما لكنت في باب السياسة هو مشروعه للسلام الدائم، الذي عرضه في كتاب صغير ظهر سنة ١٧٩٥ بعنوان: «نحو سلام دائم، محاولة فلسفية».

وقد صاغ كنت مشروعه هذا على هيئة المعاهدات الدبلوماسية. ويتألف من الأقسام التالية:

أـ ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام:

١ـ لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أيّ بند سري للاحتفاظ بحق استئناف الحرب؛

٢ـ لا يمكن امتلاك دولة مستقلة عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة؛

٣ـ الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن؛

٤ـ لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة؛

٥ـ لا يجوز لأية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى؛

(١) «نقد العقل العملي» ط١ ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ ـ ١٥٣ من الترجمة الفرنسية.

٦ـ لا يجوز لدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينها لدى عودة السلام: مثل الاغتيال، دسّ السم، خرق امتياز ممنوح، التحريض على الخيانة.

وقد أتبع كل مادة من هذه المواد التمهيدية، وكذلك الأساسية، بتعليق.

ب ـ ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط الايجابية العامة، الداخلية والخارجية الدولية، لفائدة السلام، هي:

١ـ يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري؛

٢ـ القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة؛

٣ـ القانون (الحق) العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية.

جـ ـ ملحق أول: يبحث فيه كنت، من الناحية الفزيائية والمادية الخالصة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.

د ـ ملحق ثان: يدعو فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحقَّ في تنوير الدولة والحاكمين فيما يتعلق بالأمور السياسية. وهذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة ١٧٩٦.

هـ ـ ضميمة تتناول: (١) الخلاف بين الأخلاق والسياسة؛ (٢) الاتفاق بين السياسة والأخلاق. وفي كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب.

وكان لكنت أسلاف في وضع مشروعات للسلام الدائم، لكن كنت يتميز منهم بالخصائص التالية:

١ـ أنه لم يلجأ إلى العبارات المثيرة للإشفاق على الناس من ويلات الحرب، كما فعل كروسه وبن Penn والأب دي سان بيير، بل كان كلامه دائمًا عقلياً ورزيناً.

٢ـ أنه لم يتعجل تحقيق السلام العالمي، بل رأى أننا أمام مرحلتين: الأولى هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام ـ وهذا أمر ميسور التحقيق، وقد تحقق فعلاً للمرة الأولى في سنة ١٩١٩ بإنشاء عصبة الأمم، وللمرة الثانية في سنة ١٩٤٥ بإنشاء هيئة الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم. ـ والمرحلة الثانية هي: السلام الدائم، وهو مثل أعلى، أي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبداً، لكن يجب على الأمم أن تجعلها دائمًا هدفاً نهائياً لها: إنه أمل، وليس مجرد سراب، لأن الحرب ليست ضرورة حتمية لا مفرّ منها.

٣ـ أن مشروعه في السلام الدائم يتّسق مع مذهبه كله: سواء في نظرية المعرفة، وفي الأخلاق. ولا يمكن فهمه أبداً بمعزل عن المبادئ التي قررها «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العملي»، و«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«فكرة التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية».

المراجع

أوسع وأعمق دراسة عن كنت بأية لغة هي كتابنا: «امانويل كنت»، في أربعة أجزاء:

١ـ «امانويل كنت» جـ١: حياته ومؤلفاته ومذهبه النقدي. ٣٧٢ ص. الكويت، سنة ١٩٧٧

٢ـ «امانويل كنت» جـ٢: «الأخلاق عند كنت»، ويتضمن: مشكلة الميتافيزيقا ـ الأخلاق ـ ويقع في ٢٣٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٣ـ «امانويل كنت» جـ٣: فلسفة القانون والسياسة ـ ويشمل: فلسفة القانون ـ فلسفة السياسة ـ النزاع بين الكليات الجامعية ـ فلسفة التاريخ ـ علم الجمال ـ ويقع في ٤٤٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٤ـ «امانويل كنت» جـ٤: «فلسفة الدين والتربية». ويقع في ١٧٤ ص. بيروت سنة ١٩٨٠.

أثبات بمؤلفاته

- Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden 1919. 62 S.

- (Kant- Bibliographie.) In: Friedrich Ueberwegs Grundris der Geschichte der Philosophie. Teil 3 Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig neubearb. von Max Frischeisen- Köhler und Willy Moog. Berlin 1924. S. 709-749.

- Lehmann, K.H., und Horst Hermann: Dissertationen zur Kantischen Philosophie (Deutsche Dissertationen 1885- 1953) In: Kant- Studien 51 (1959/60), S. 228- 257.

مؤلفاته

نشرات كاملة

- Sämmtliche Werke. Hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. 12 Bde. Leipzig (Voss) 1838- 1842

(Bd. 11, I: Briefe; Bd. 11 II: Immanuel Kant's Biographie, von Friedrich Wilhelm Schubert; Bd. 12: Geschichte der Kant'schen Philosophie, von Karl Rosenkranz).

- Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 23 Bde. Berlin (Reimer), (später:) Berlin, Leipzig (de Gruyter) 1900- 1955.

(I. Abth. (Bd. 1- 9): Werke; 2. Abth. (Bd. 10- 13): Briefwechsel; 3. Abth. (Bd. 14- 23): Handschriftlicher Nachlass).

Vgl. Gerhard Lehmann, Zur Geschichte der Kant- Ausgabe 1896- 1955. In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1946- 1956. Berlin 1956. S. 422- 434.

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Vorländer (u. a.). 10 Bde. Leipzig (Meiner) 1911- 1925 (Philosophische Bibliothek. 37- 52. 113. 126)

(Bd. 9, I u. II: Briefwechsel hg. von Otto Schöndörffer; Bd. 10, I: Vorländers Kantbiographie; Bd. 10 II: Cohens Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft).

- Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, Benzion Kellermann, Otto Schöndörffer hg. von Ernst Cassirer. 11 Bde. Berlin (Cassirer) 1912- 1922.

(Bd. 9- 10: Briefe von und an Kant; Bd. 11 (Ergänzungsband): Kants Leben und Lehre, von Ernst Cassirer).

- Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. 6 Bde. Wiesbaden, (später:) Frankfurt a. M. (Insel- Verlag) 1956- 1964.

- Vorlesungen. Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin (Akademie- Verlag) 1961 ff.

المؤلفات والمحاضرات المفردة الرئيسية

- Gedanken von der wahren Schätzung der Lebendigen Kräfte und Beurteilang der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Steitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Königsberg 1746.

- Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Königsberg, Leipzig 1755.

- Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Königsberg 1755.

- Geschichte und Naturbeschreibung der mekwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 sten Jahres einen grossenTeil der Erde erschüttert hat. Königsberg 1756.

- Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. Königsberg 1756.

- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763.

- Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg 1763.

- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1746.

- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf des Jahr 1763 aufgegeben hat. Königsberg 1764

- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Königsberg 1766.

- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Königsberg 1770.

- Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781- 2. verb. Aufl. 1787.

- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783.

- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785- 2. (verb.) Aufl. 1786

-Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786.

- Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.

- Kritik der Urteilskraft. Berlin, Libau 1790.

- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der

reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790.

- Über das radikale Böse in der menschlichen Natur. In: Berlinische Monatsschrift 1792- Einzelausg. 1792.

- Die Religion innerhalb derGrenzen der blossen Vernunft. Königsberg 1793 - 2. Verm. Aufl. 1794.

- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berlinische Monatsschrift 1793.

- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg 1795- 2. verm. Aufl. 1796.

- Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.) Königsberg 1797- 2. verm. Aufl. 1798.

- Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Jena 1798

- Der Streit der Fakultäten. Kömigsberg 1798.

- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst. Königsberg 1798- 2. verb. Aufl. 1800.

- Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. (Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche) Königsberg 1800.

- Physische Geographie. (Hg. von Gottfried Vollmer.) 4 Bde. Mainz, Hamburg 1801- 1805 Andere Ausg. Hg. von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde. Königsberg 1802.

- Über Pädagogik. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1803.

- Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1804.

- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz.) Leipzig 1817.

- Vorlesungen über die Metaphysik. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölitz.) Erfurt 1821.

- Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790- 1791. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichenVorlesungenn. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern. Hg. von Max Heinze. Leipzig 1894 (Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.- hist. Classe. 14, 6).

- Eine Vorlesung über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft hg. von Paul Menzer. Berlin 1924.

- Die philosophischen Hauptvorlesungen. Nach den neu aufgefundenenKollegheftendes Grafen zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski. München, Leipzig 1924.

- Opus postumum. Hg. von Artur Buchenau. 2 Bde. Berlin, Leipzig 1936- 1938 (Als Einzelausg. und im Rahmen der Akademieausg. (Gesammelte Schriften. Bd. 21- 22)

معاجم

- Kant- Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlab. Bearb. von Rudolf Eisler. Berlin 1930. VIII, 642 S.- Nachdruck. Hildesheim 1961 - Erneuter Nachdruck. 1964 (Olms Paperback. 2).

- Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von Heinrich Ratke. Leipzig 1929. Vi, 329 S. (Philosophische Bibliothek. 37 b.

مجلة جمعية كنت

- Kantstudien (später: Kant- Studien). Philosphische Zeitschrift. Hg. von Hans Vaihinger; (ab Bd. 7 (1902):) von Hans Vaihinger und Max Scheler; (ab Bd. 10 (1905):) von Hans Vaihinger und Bruno Bauch; (ab Bd. 22 (1918):) von Hans Vaihinger, Max Frixcheisen-Köhler und Arthur Liebert: (ab Bd. 29 (1924):) von Paul Menzer und Arthur Liebert, (Bd. 39 (1934):) von Panl Menzer, Eduard Spranger und Martin Löpelmann; (ab Bd. 40 (1935):) von Hans Heyse; (ab Bd. 42 (1942/43):) von August Faust, Hans Heyse, Ferdinand Weinhandl, Günther Lutz; (ab Bd. 45 (1953/54):) von Paul Menzer und Gottfried Martin

Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905. XI, 786 S.- 5. Aufl. 1938. XI 805 S.
- Külpe, Oswald: Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig 1907 VI, 153 S. (Aus Natur und Geisteswelt. 146)
- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Leipzig 1911. 207 S. (Sammlung Göschen 536. Geschichte der Philosophie. 5)- 4. verb. Aufl. Berlin 1933.
- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin, Leipzig 1917. XIII, 475 S. - 3. Verm. Aufl. 1923. XII, 482 S. (Geschichte der Philosphie.7).
- Cassi.er, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1918 XI, 449 S. (Immanuel Kants Werke. Bd. 11)
- Reininger, Robert: Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München 1923. 313 S. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 27/28).
- Messer, August: Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924 VIII, 335 S.
- Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. Leipzig 1924. XII, 430; VI, 404 S.
- Kayser, Rudolf: Kant. Wien 1935. 289 S.
- Jaspers, Karl: Kant. In: Jaspers, Die groben Philosophen. Bd. 1. München 1957. S. 397- 616- Wiederabdruck in: Jaspers, Plato- Augustin- Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961. S. 179- 398.

دراسات لفلسفته

- Fischer, Kuno: Immanuel Kant. Entwickelungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1860. XXXIII, 595; XXXI, 680 S. (Fischer, Geschichte der neutern Philosophie. Bd. 3. 4)- 4. neubearb Aufl: Immanuel Kant und seine Lehre. Teil 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Teil 2: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Heidelberg 1898- 1899. XX, 620; XVI, 640 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. 5)- 6. Aufl. 1928- 1957. XX, 669; XVIII, 645 S.
Vgl. zu den ersten Aufl.: Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig 1869. 40 S.
- Simmel, Georg: Kant Sechzehn Vorlesungen. Leipzig (ab Bd. 53 (1961/62):) von Gottfried Martin. Bd. 1 ff. Berlin, (ab Bd. 42 (1942/43):) Leipzig, (ab Bd. 45 (1953/54):) Köln 1897 - lfd.
Neudrucke verschiedener älterer Bände. Würzburg 1958 ff.

مؤلفات عن حياته

- Kant- Bildnisse. Mit Unterstützung der Stadt Königsberg hg. von der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Bearb. von Karl Heinz Clasen. Königsberg 1924. 30 S., 20 Taf.
- Vorländer, Karl: Die ältesten Kant- Biographien. Eine kritische Studie. Berlin 1918. 48 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte. 41).
- Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgensossen Jachmann, Borowski, Wasianski. (1804.) Hg. von Alfons Hoffmann. Halle 1902. XIV, 442 S.- 2. Aufl. 1907. XXVIII, 407 S.
- Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. (1804.) Hg. von Felix Gross. Berlin 1912 VIII, 306 S. (Deutsche Bibliothek).
- Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben. Leipzig 1911. XI, 223 S. (Philosophische Bibliothek. 126).
- Röhrdanz, Günther: Die Stellung Kants in Und zu der Press seiner Zeit. München 1936. 144 S. (Zeitung und Leben 29).
- Stavenhagen, Kurt: Kant und Königsberg. Göttingen 1949. 104 S., 10 Taf.
- Immanuel Kants Letzte Ehrung. Aktenmässige Darstellung von Arthur Warda. Königsberg 1924. 38 S.

عروض عامة لمذهب كنت

- Kronenberg, Moritz: Kant. Sein Leben und seine Lehre. München 1897. 312 S.- 6 Aufl. 1922. X, 331 S.
- Paulsen, Friedrich: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899. XVI, 407 S. (Frommanns Klassiker der Philosphie. 7) - 8. Aufl 1924. XXIV, 412 S.
- Chamberlain, Houston Stewart: Immanuel Kant. Die

tische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963. 388 S.

مجموع مقالات

- Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes. Hg. von der Universität königsberg. Halle 1904. 374 S.
- Jubiläums- Heft zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant. Mit Unterstützung der Kant- Gesellschaft hg. von Max Frischeisen-Köhler und Arthur Liebert. Berlin 1924. XX, 349 S. (Kant- Studien. 29, 1/2).
- Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Hg. von der Albertus- Universität in Königsberg i. Pr. Redaktion: Albert Goedeckemeyer. Leipzig 1924. 270 S.
- Immanuel Kant zum Gedächtnis. Hg. von Paul Feldkeller. Darmstadt 1924. 480 S. (Reichls Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924)
- Kant- Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstag. Im Auftrage der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie hg. von Friedrich Frh. von Wieser, Leopold Wenger, Peter Klein. Berlin-Grunewald 1924 S. 161- 461 (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophien. 17, 3)
- The heritage of Kant. Ed. by George Tapley Whitney and David F. Bowers. Princeton 1939. X, 426 S. - Nachdruck. New York 1962.
- A. symposium on Kant. New Orleans 1945. 165 S. (Tulane studies in philosophy. 3)

شروح على بعض مؤلفاته

- Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Krtik der reinen Vernunft. 2 Bde. stuttgart 1881- 1892. XVI, 507; VIII, 563 S.- 2. Aufl. Hg. von Raymund Schmidt. 1922.
- Cohen, Hermann: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1907. IX, 233 S. (Philosophische Bibliothek. 113).
- Smith, Norman Kemp: A commentary to Kant's «Critique of pure reason». London 1918. LXI, 615 S.- 2. erw. Aufl. 1923. LXI, 651 S. - Nachdruck. New York 1962.

1905. 181 S.- 4. erw. Aufl. München, Leipzig 1918. 212 S.
- Riehl, Alois: Die kritische Philosophie Kants. In: Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1- 2- Aufl. Leipzig 1908. S. 249- 584.
- Cassirer, Ernst: Die kritische Philosophie. In: Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 583- 762.
- Kroner , Richard: Kants Weltanschauung. Tübingen 1914. 91 S.
- Döring, Woldemar Oskar: Das Lebenswerk Immanuel Kants. Vorlesungen. Lübeck 1916. VII, 197 S.- Neue Ausg. Hamburg 1947. 205 S.
- Marcus, Ernst: Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. München 1917. 264 S.- 2. verb. und verm. Aufl. 1920 270 S.
- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921. XIX, 612 S.
- Dühnemann, Eugen: Kant. 2 Bde München 1923-1924. XI, 558; VII 719 S.
- Rickert, Heinrich: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924. XI, 214 S.
- Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Cours. Paris 1926. 376 S. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Kynast, Reinhard: Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewubtseins. München 1928. XI, 229 S.
- Litt, Theodor: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig 1930. VIII, 291 S.- 2. verb. Aufl. 1949. 270 S.
- Knittermeyer, Hinrich: Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Bremen 1939. 160 S. (Abhandlungen und Vorträge hg. von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft. 12, 4)
- Goldmann, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik. Zürich 1945. 247 S.
- Zocher, Rudolf: Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. Erlangen 1959. 163 S. (Erlanger Forschungen. A, 11).
- Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch- Kri-

- Cornelius, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen 1926. VIII, 152 S.

كنوتسن

Martin Knutzen

فيلسوف ألماني، كان أستاذاً لكنت.

ولد في كينجسبرج في ١٤ ديسمبر سنة ١٧١٣، وتوفي في كينجسبرج في ٢٩ يناير سنة ١٧٥١.

وصار أستاذاً للمنطق وما بعد الطبيعة في جامعة كينجسبرج سنة ١٧٣٤، ثم أستاذاً لفلسفة الطبيعة والرياضيات في نفس الجامعة. ومؤلفاته تتسم بالتنوع والاصطفاء. وكان من بين تلاميذه كنت، الذي كان يقدره كثيراً كأستاذ. وكان رياضياً وفلكياً كما كان فيلسوفاً، وتأثر خصوصاً بيوتن وڤولف. وهو الذي أثار في كنت الاهتمام بالعلم كما وضعه نيوتن.

وفي الفلسفة تأثر بليبنتس وڤولف، لكنه كان مع ذلك مفكراً مستقل الرأي. فقد اطرح نظرية الانسجام الأزلي التي قال بها ليبنتس، وأخذ بنظرية العلية الفاعلية. وتأثيره في كنت إنما كان في الفترة قبل النقدية من تطور فكر كنت.

أما في الدين فكان كنوتسن يميل إلى نزعة التقوى Pietismus. لكن بتأثير ڤولف عدّل كثيراً في رفض اللاهوت الفلسفي أو الطبيعي، الذي كان، أعني هذا الرفض، من الخصائص المميزة لحركة التقوى. وبالجملة فقد حاول المزج بين الروحية التقووية وبين النزعة العقلية عند ڤولف. وهذا يتجلى في كتابه «برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي» (سنة ١٧٤٠).

مؤلفاته

- Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, 1740.

«برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي».

- Elementa philosophiae rationalis. 1747

«عناصر الفلسفة العقلية»

- Systema cousarum efficientium.' 1749.

مراجع

- B. Erdmann: Martin Knutzen and seine Zeit, 1876
- M. von Biéma: Martin Knutzen. Paris, 1908.

كوزان

Victor Cousin

فيلسوف اصطفائي فرنسي، ومحقق نصوص يونانية فلسفية.

ولد في باريس في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٢. وتعلم في ليسيه شارلمان، ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨١١، حيث تأثر بيير لاروميجير Laromiguière الذي وجهه إلى فلسفة لوك وكوندياك. لكنه ما لبث أن انصرف عنهما إلى راوييه-كولار P.P. Royer - Collard، الذي كان متحمساً للفلسفة الاسكتلندية؛ ثم إلى مين دي بيران.

وقام بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا، ثم صار مساعداً لروابيه كولار في كلية الآداب بجامعة باريس في عام ١٨١٥-١٨١٦.

وسافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة الألمانية المعاصرة، والتقى بهيجل وانعقدت بينهما صلة وثيقة، كما تعرّف إلى شلنج وياكوبي، وذلك في عامي ١٨١٧-١٨١٨.

ولما اغتيل دوق دل بري duc de Berry وحدث رد فعل في فرنسا ضد النزعة الليبرالية، وكان كوزان من أنصارها، فصل من وظيفته مساعداً في كلية الآداب، في سنة ١٨٢٠؛ كذلك أغلقت مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٢٢.

ولما زار ألمانيا للمرة الثانية في عامي ١٨٢٤-١٨٢٥ قبض عليه في درسدن بتهمة سياسية وسجن لمدة ستة أشهر تقريباً.

وفي هذه الفترة التي حرم فيها من مناصبه، أتم نشر مؤلفات برقلس (١٨٢٠-١٨٢٣) ومؤلفات ديكارت (١٨٢٤-١٨٢٦)، وبدأ ترجمة لمحاورات أفلاطون (١٨٢٢-١٨٤٠).

وفي سنة ١٨٢٨ أعيد له منصبه في جامعة باريس، وألقى محاضرات في الفلسفة حظيت بنجاح شعبي هائل،

لبلاغته ووضوح عبارته.

وقامت ثورة يوليو في سنة ١٨٣٠ وجاءت ملكية لوي فيليب، وكانت مبادئها تتلاءم مع اتجاهه السياسي، فلقي الحظوة والنجاح. وأصبح عضواً في مجلس التعليم في سنة ١٨٣٠، وفي الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٣١، وفي أكاديمية العلوم الأخلاقية (الانسانية) والسياسية في سنة ١٨٣٢، وعضواً في مجلس الشيوخ الفرنسي (١٨٣٢) ومديراً لمدرسة المعلمين العليا (١٨٣٤)، ثم صار وزيراً للمعارف في حكومة أدولف تيير Thiers في سنة ١٨٤٠. ولما قام جيزو Guizot بإصلاح كبير في التعليم الابتدائي (سنة ١٨٣٣) استلهم أفكار كوزان، وهو الذي وضع المذكرة التي قدمها جيزو.

ولما سقطت حكومة لوي فيليب في سنة ١٨٤٨ اعتزل كوزان الحياة العامة، وتفرغ للدراسات الفلسفية، ونشر محاضراته، وتحقيق مؤلفات أبيلار (سنة ١٨٤٩- ١٨٥٩) وكان قد نشر مؤلفات مين دي بيران (سنة ١٨٤١) ومؤلفات أبيلاردغير المنشورة (سنة ١٨٣٦)؛ وتابع دراساته عن الشهيرات في القرن السابع عشر: «جاكلين بسكال» (سنة ١٨٤٥)؛ «مدام دي لونجفيل» (سنة ١٨٥٣)؛ مدام دي سابليه Sablé (١٨٥٤) ومدام دي شفريز ومدام دي هوتفور (سنة ١٨٥٦).

وتوفي في مدينة كان Cannes (الكوت دازور) في ١٣ يناير سنة ١٨٦٧.

فلسفته

اتجه كوزان إلى نزعة اصطفائية éclectisme بين المذاهب والآراء الفلسفية: إذ أرادالجمع بين التجريبية الحسّية في نظرية المعرفة، وبين الروحية في الدين، لأن الحسّية وحدها تؤدي إلى الالحاد والمادية، وكلاهما لا يستطيع أن يعطي الإنسان المبادىء الثابتة التي يمكن أن ترشده في حياته.

وتأثر كوزان بمنهج الاستبطان عند مين دي بيران.

وفي تحليله لوقائع الشعور انتهى كوزان إلى القول بأن الشعور يتضمن عنصرين ضروريين أو لا شخصيين هما: الاحساس والعقل، وعنصراً ممكناً عارضاًأوشخصياً وفردياً هو: الإرادة. ووفقاً لهذا التقسيم الثلاثي لملكات النفس، قسم المشاكل الفلسفية إلى ثلاثة أنواع: مشاكل الحق، مشاكل الجميل، مشاكل الخير. وفي كتابه: «في الحق، والجميل، والخير» (سنة ١٨٥٣) قال إن هذه المشاكل تتوحد في كلّ يشمل ما هو صحيح في الاحساس (لوك)، وفي العقل (أفلاطون)، وفي القلب (لكنه لم يذكر فيلسوفاً للقلب). وأجزاء النفس الثلاثة هذه ليست مستقلة بعضها عن بعض: إذ العقل يحتاج إلى الاحساس والقلب؛ والاحساس يحتاج إلى العقل والقلب؛ والقلب يحتاج إلى العقل والاحساس.

أما نزعته الاصطفائية فتتجلى في قوله إن المذاهب الفلسفية المختلفة: الحسّية، والمثالية، والشك، والتصوف ما هي إلاّ أوجه متعددة لحقيقة واحدة.

وفي علم الجمال كان كوزان يعتقد في الجمال المطلق. وكان مثله الأعلى في الأعمال الفنية هو تمثال أبولون الموجود في جناح البلڤدير (في الڤاتيكان). ومن رأيه أن الفن ليس محاكاة للطبيعة، ولا دعوة أخلاقية، بل هو «رؤية للامتناهي». وعلى الرغم من أن كل الفنون تستخدم المادة، فإنها تشيع فيها «طابعاً مستسراً يخاطب الخيال والروح، ويحررهما من الواقع، ويسمو بهما-طوعاً أو كرهاً- إلى مناطق مجهولة». وهذه المناطق المجهولة هي عالم الله، عالم المثل الأعلى. وقد تأثر، في نظراته الجمالية، بڤنكلمن Winckelmann الذي كان هو الآخر يعتقد أن أپولون بلڤدير هو ذروة الجمال المثالي كله.

لكنه مع ذلك دعا إلى عدم المبالغة في مثالية الأثر الفني، لأن أعمال الفن تخاطب الحواس كما تخاطب القلوب. والمثل الأعلى ينبغي أن يقدّم لنا في شكل محسوس، وأن يسّر مشاعرنا. ومن ثم انتهى إلى القول بأن الشعر هو أعلى الفنون كلها، لأن قوة الكلمات من شأنها أن تنعش الصور والمشاعر والأفكار في نفس الوقت. ولهذا كان الشعر مزيجاً من الملكات الانسانية كلها.

مؤلفاته الرئيسية

- De la Métaphysique d'Aristote, 1835.
- Cours de philosophie professé... pendant l'année 1818... sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, 1836.
- Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^{e} siècle, 4 vols. 1839- 42.
- Des Pensées de Pascal, 1843.
- Leçon sur la philosophie de Kant, 1844.

- Abélard: Ouvrages inédits, 1836;
- Abélard: Opera, 2 vols. 1849- 59
- Jacqueline Pascal, 1845.
- Madame de Longueville, 1853.
- Madame de Sablé, 1854.
- Madame de Chevreuse et Madame de Hautefort, 1856.

مراجع

- J. Barthélemy - Saint- Hilaire: M. Victor Cousin, sa vie et sa Correspondance, 3 vols., 1895.
- Paul Janet: Victor Cousin et son œuvre, 1885.
- H. J. Ody: Victor Cousin: ein Lebensbild, 1953.

الكندي فيلسوف العرب

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بـ«فيلسوف العرب»، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧هـ = ٩٨٧م)، فيقول: «ويسمي فيلسوف العرب» (ص٢٥٠س٢٢، نشرة فلوجل). ويلذ لأصحاب السِّير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه[1] . وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولاه عليها الخليفة المهدي (خلافته ١٥٨ـ١٦٩ هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠ـ١٩٣ هـ).

ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلينو حوالى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م)، وماسينيون يحدده بسنة ٢٤٦هـ (٨٦٠م)، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٤م) على أساس أن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التدقيق. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نلّينو وأيده بروكلمن وهو سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨ـ ٢١٨هـ= ٨١٣ـ ٨٣٣م)، حتى إن المعتصم اتخذه معلمًا لابنه أحمد، وسيهدي الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالى سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن جلجل (ص٧٣)، أو في الكوفة بحسب ما يقول ابن نباتة («سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص١٢٣). وهذا ارجح لأن أباه كان والياً على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويفترض أنه غشي أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحي بن البطريق وابن ناعمة الحمصي.

ولما صار معلمًا لاحمد، ابن الخليفة المعتصم بالله (تولى الخلافة من سنة ٢١٨هـ حتى سنة ٢٢٧هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفاً للحاسدين. وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسى بن شاكر، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢ـ ٢٤٧هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاكر بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفاً غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

مؤلفاته

ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبتاً بأسماء مؤلفاته. وأقدمها هو ما أورده ابن النديم في «الفهرست» (ص٢٥٥ـ ٢٦١، نشرة فلوجل، ليپتسك سنة ١٨٧١)، ويشتمل على ٢٤١ عنواناً، مصنّفة كما يلي:

(١) راجع عن حياته: أ) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٥٥ـ ٢٦١. نشرة فلوجل، ليپتسك، سنة ١٨٧٢؛
ب) صاعد الاندلسي: «طبقات الأمم» ص٥١ـ ٥٢، طبعة شيخو، بيروت، ١٩١٢؛
جـ) القفطي: «اخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص٣٦٦ـ ٣٧٨، نشرة بيرت سنة ١٩٠٣؛
د) ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» جـ١ص٢٠٦ـ ٢١٤، القاهرة سنة ١٨٨٢؛
هـ) ابن جلجل: «طبقات الأطباء والحكماء» ص٧٣ـ ٧٤، القاهرة سنة ١٩٥٥؛
و) البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص٤١، دمشق سنة ١٩٤٦؛
ز) أبو سليمان المنطقي السجستاني «صوان الحكمة»، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران سنة ١٩٧٤.

أ) في الفلسفة ٢٢عنواناً؛
ب) في المنطق ٢٠ عنواناً؛
جـ) في الكريات ٨ عنوانات؛
د) في الموسيقى٧؛
هـ) في علم النجوم ١٩؛
و) في الهندسة ٢٣؛
ز) في الفلك ١٦؛
ح) في الطب ٢٢؛
ط) في أحكام النجوم ١٠؛
ي) في الجدل ١٧؛
يا) في علم النفس ٥؛
يب) في السياسة ١٢؛
يج) الاحداثيات (العلل) ١٤؛
يد) الابعاديات (الأبعاد) ٨؛
يه) التقدميات ٥؛
يو) الانواعيات (انواع الأشياء الخ) ومتنوعات متفرقة ٣٣.

فالمجموع عند ابن النديم ٢٤١ عنوانا؛ وعند القفطي ٢٢٨؛ وعند ابن أبي أصيبعة ٢٨١.

ولنكتفِ بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، ونقتصر على ما يدخل في ميدان الفلسفة بالمعنى المحدود:

١) كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ (ورقة ٤٣أـ ٥٣أ).

٢) رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله. المخطوط نفسه ورقة ٣٢أ ـ ٣٤ب.

٣) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣بـ ٥٤ب.

٤) رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢بـ ٢٣أ

٥) رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨أـ ٣١.

٦) رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ٥ أ ـ ٦ أ؛ ومخطوط تهران، مجلس، جـ ٢؛ ٦٣٤.

٧) رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ب.

٨) رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة. مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقي ورقة ٩ ب ـ ١٢أ؛ والتيورية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥ص ٦٣ـ ٧٦.

٩) كتاب الخسوف، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٤

١٠) رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، مخطوط اياصوفيا ٤٨٣٢ ورقة ٣٤أ

١١) رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. مخطوط اياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥أـ ٥٥ب

١٢) كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ٣٤أ

١٣) رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المخطوط نفسه ورقة ٢٤أـ ٢٧ب.

١٤) كتاب في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥ـ ٣٩أ

١٥) رسالة في ماهية النوم والرؤيا، المخطوط نفسه ورقة ٩أـ ١١أ

١٦) رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جرْم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١٣أـ ١٤أ.

وقد نشر هذه الرسائل ألبينوناجي، وم جويدي، ورتر، وفورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤، ١٣ في كتابنا «رسائل فلسفية»، وسنقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمعزل كلها عن التحقيق النقدي، وسنقوم بالتصحيح فيما نورده عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

فلسفته

-١-

تمهيدات

أثبتنا[1] بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف

(١) راجع كتابنا: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص١٦٤ـ ص١٨٨. ط٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧، وكتابنا بالفرنسية La Transmission de la philosophie grecque..., pp. 26 - 32

اليونانية. وإنما كان يعتمد على الترجمات التي تمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبيّن لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «أثولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فدوره لا يتعدى إصلاح الأسلوب العربي.

أ- تعريفه للفلسفة

في رسالته في «حدود الأشياء ورسومها»، أورد الكندي ستة تعريفات للفلسفة، هي:

١- تعريف بحسب الاشتقاق: الفلسفة هي «حب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مرتب من «فيلا» - وهي «مُحِب» - ومن «سوفيا» وهي الحكمة».

٢- تعريف بحسب تأثيرها: «إن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان- أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («تئيتاتوس» ص ١٧٦ب) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشراح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فرفوريوس ,.Comms.in Aristot) . (IV,3

٣) تعريف للفلسفة «من جهة غايتها»: الفلسفة هي «العناية بالموت؛ والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن؛ والثاني: إماتة الشهوات- وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن اماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء: اللذة شر. فباضطرارٍ أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حِسّي والآخر عقلي، كان مما سمّى الناس لذةً ما يعرض في الاحساس، لأن التشاغل بالذات الحِسّية تركٌ لاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون (فيدون ٦٤ أ).

٤) تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحِكَم».

٥) تعريف آخر: «الفلسفة معرفةُ الإنسان نَفْسَه؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغَوْر. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام؛ وما لا أجسام <هي>: إما جواهر، وإما أعراض؛ وكان الانسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لا جسمًا، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكلَّ؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان: العالم الأصغر».

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «اعرف نفسك بنفسك»، مأخوذاً بمعنى غنوصي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكندي في موضع آخر («الرسائل» جـ١ ص ٢٦٠ س٧- ٨) يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول إن الانسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦) والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آنياتها ومائيتها وعِلَلها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للشروح الاسكندرانية، وبما أورده أرسطو (في كتاب «ما بعد الطبيعة» م ألفا الكبرى، ص ٩٨٢ أ س ٧- ٢٢).

وقد أورد الكندي هذه التعريفات الستة دون أن يرجّح أحدها[1].

---

(١) يورد أبو الفرج بن الطيب في كتابه «تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريس» (طبع بيروت سنة ١٩٧٥ ص ١٧- ص ١٤). الحدود الستة ويقول إن «ثلاثة منها (منقولة) عن فيثاغورس، واثنان عن أفلاطون، واحد عن أرسطو، والحد الأول هو أن الفلسفة هي «علم جميع الأشياء الموجودة بما هي موجودة»، والثاني هو أن «الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والانسانية»؛ والحد الثالث هو أن «الفلسفة هي ايثار الحكمة - وهذه الحدود الثلاثة هي لفيثاغورس.

والحد الرابع هو أن «الفلسفة هي معاناة الموت؛ أعني إيثار الموت». والحد الخامس هو أن الفلسفة هي التشبّه بالله تعالى بحسب الطاقة الانسانية في علم الحق وفعل الخير». ووهذان الحدان هما لفلاطن».

والحد السادس هو أن الفلسفة هي «صناعة الصنائع وعلم العلوم. وهو الذي حدثنا به أرسطو في المقالة الأولى من كتابه «ما بعد الطبيعة».

وهكذا نجد ابن الطيب يذكر هذه الحدود الستة للفلسفة منسوبة إلى أصحابها، مما يدل على أنه فعل ذلك عن مصدر سرياني مباشرة

أما الكندي فلم ينسبها إلى أصحابها: فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، مما جعل البعض يتوهم أنها من عنده!.

ب- معرفته بتاريخ الفلسفة

مما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية اقتصرت على أرسطو، وألمت إلماماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلوطين لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كرّس رسالة صنّف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر افلاطون في رسالته المختصرة عن النفس، كما أن له رسالة في ايضاح الأعداد المذكورة في محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيماوس» و«السياسة» و«النواميس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلوطين فمن خلال كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» الذي هو خلاصة موسعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤- ٦) من «تساعات» أفلوطين، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلاّ منحولة لأرسطو.

الكندي متأثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بحروفها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

٢
ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي إن الفلسفة الأولى هي أنبل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علّة كل حق. ولهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، لأننا لا نكتسب علماً كاملاً بالشيء إلاّ إذا عرفنا علّته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حق: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة مندرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه أشرف موضوع.

وبعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» مقالة ألفا الكبرى ف٢ ص ٩٨٢ أ س ٨-١٩؛ ألفا الصغرى م١ ص٩٩٣ ب١٩- ٢٣) ينوّه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا؛ وعلى الرغم من أنهم لم يبلغوا من الحقيقة إلاّ مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكوّن قدراً لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكر لهم أنهم مكّنونا من المشاركة في ثمار تأملاتهم، وسهلوا لنا الفحص عن المشاكل. ويشير ها هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهمه نص ما أورده أرسطو. على كل حال، يريد الكندي أن يعبّر عن عرفانه لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتسبوا. ذلك لأن من يطلب الحقيقة فعليه أن ينشدها أنى وجدها. وبهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتّجرون في الدين وهم من الدين براء، ولا يظهرون غيرة على الدين إلاّ للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق («الرسائل» جـ١، ص١٠٤). لأنه، كما لاحظ، لا دين لمن يقاوم العلم بالأشياء كما هي. ذلك أن العلم بحقائق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون الوهية الله وحده، والسعي نحو الفضائل وتجنب الرذائل. وإلحاحه في توكيد هذا الأمر يدل على أنه إنما يتوجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ= ٨٤٧- ٨٦١م).

ويقرر الكندي ألا يحفل باعتراضاتهم، لأن ما يهمه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال- («الرسائل» . جـ١ ص١٠٣). يقول: ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المتباينة».

وبعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، راح يتناول مسائلها.

أ) موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها

ولبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين

من الموجود: المحسوس، والمعقول. والأشياء إما كلية، وإما جزئية. فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الحواس؛ أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحسّ، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، عسيراً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعقول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الخفافيش لا تدرك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علمًا يخصُّها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علمًا يخصها هو الفلسفة الأولى.

أما المنهج الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالمعنى الدقيق، إذ لا يصلح لها المنهج المستخدم في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.

ب) اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ويمهد لبحثه فيه بعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها» إن «الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علّة له . وما لا علّة له فدائم أبداً» («الرسائل» جـ١ ص ١٦٩ س١٠- س١١). والأزلي لا جنس له (جـ١ ص١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيل، ولا ينتقل إلى التمام (جـ١ ص١١٤) لأنه تام أبداً اضطراراً» (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسما. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزليا.

وبعد أن أكد الكندي هذه المعاني، ساق برهانه على نحو منطقي منظم، لبيان أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بيّنة بنفسها:

أ) كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية؛

ب) والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل وبالقوة معاً؛

جـ) المتناهي لا يكون غير متناهٍ؛

د) إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسمًا، لكان أكبرها، وسيكون أكبر مما كان قبل إضافة هذا الجسم إليه؛

هـ) إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ما له مقدار؛

و) الأصغر بين شيئين متجانسين يَعُدُّ الأكبر منهما، أو جزءاً من هذا.

فإن كان ها هنا جسم لا متناه، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار، فإن الباقي إما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناه في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا اضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض ومحال. اما أن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه، فإنه إما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الاضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم إن الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم، فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإذن فجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه.

ذلك هو البرهان على تناهي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى».

(١) راجع «كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» جـ١ ص١١٣- ١١٦.

ويعالج نفس الموضوع في رسالة «إلى أحمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جرْم العالم» («الرسائل» جـ١ ص١٨٦- ١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساق برهاناً مشابهاً في رسالتين أخريين هما: (١) «رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» («الرسائل» ص١٩٤- ١٩٦)؛ (٢) «رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم» («الرسائل» جـ١ ص٢٠٢- ٢٠٣).

وبين هذه الرسائل الأربع تكرار أحياناً بحروفه، مما يثير الدهشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار!.

وإذا تساءلنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكندي، لوجدناها لدى اثنين:

١- أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».

٢- برقلس الافلاطوني المحدث، الذي أورد ثلاث حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

أ) الحجة الأولى أوردها في القضية الأولى من «عناصر الثاؤلوجيا»؛ وخلاصتها: استحالة تصوّر مجموع من لامتناهيات عددية، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد نمى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

ب) والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (م٢ ف١)؛ وخلاصتها أن الكثرة المحضة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

جـ) والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (م٢، ف١) وخلاصتها: أن الكون المؤلّف من كثرة محضة سيتحطم فيه أساس المعرفة، لأنه يستبعد -بالفرض- كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرّق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحه على محاورة «برمنيدس» - In Parm enide (1100, 24ff)

وكتاب «اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن النديم ضمن مؤلفات برقلس («الفهرست» ص٢٥٢، س١٦، نشرة فلوجل)، ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

أما الطبيعة، («السماع الطبيعي») لأرسطو، فإن قسطا بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناعمة الحمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح لابن السَّمْح وابن الطيب ويحي بن عدي ومتى (القاهرة في جزءين سنة ١٩٦٤- ١٩٦٥).

لكن الكندي- على العكس من أرسطو وبرقلس- استخدم برهانه لابطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الأبدية.

وهاك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناه بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه. لكن من المستحيل قطع اللامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون ثَمّ زمان لا متناه ومتناه معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذن سيكون هناك لا متناه متناه، وهذا خُلْف وتناقض وإذن الزمان ليس لا متناهياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكندي: «لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه. فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن يُنْتَهى إلى فَصْلٍ من الزمان لا يكون فصلٌ قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليستْ قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإنّ خَلْفَ كلّ فصلٍ من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذن لا يُنْتَهَى إلى زمانٍ مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهياً وهذا خُلْفٌ لا يمكن. -وأيضاً إن كان لايُنْتَهَى إلى الزمان المحدود حتى يُنْتَهَى إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى يُنْتَهَى إلى زمنٍ قبله، وكذلك بلا نهاية- وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدودٍ بتة- والانتهاء إلى زمن محدود موجود به؛ فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية إضطراراً» («الرسائل» جـ١ ص١٢١- ١٢٢).

والزمان كمية متصلة» (الكتاب نفسه جـ١ من ١١٩).

وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آنٍ لا يبقى، إذ انه لا يبقى أمام تفكيرنا فيه.

والزمان عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس الحركة، بل هو عددٌ يعدُّ الحركة[1]، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمان، إذ قال: «الزمان هو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

جـ) الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصّفة. ومن أجل ذلك يدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» («الرسائل» جـ١ ص ١٥٤ـ ١٦٢).

فيقرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالعَرَض، وإما بالجوهر أو الماهية.

فهو يقال بالعَرَض في الألفاظ المشتركة والمترادفة، مثل المدية والشفرة والسكين فهما واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع؛ وكذلك الألفاظ المشتركة مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمدلولات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينئذ يقال بحسب أربع أحوال:

أ) بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر؛

ب) أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع؛

جـ) أو بحسب الاسم، وهـذا من باب العنصر والصورة معاً؛

د) أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد»، انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: فهناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظير[2].

(١) راجع رسالة الكندي في الجواهر الخمسة، وقد فقد أصلها العربي، وبقيت ترجمتها اللاتينية التي نشرها ألبينو ناجي A. Nagy في مجموعة «اسهامات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى» جـ٢، الكراسة٥، مونستر سنة ١٨٩٧.

(٢) «رسائل الكندي» جـ١ ص١٥٩ـ ١٦٠.

وهذه التقسيمات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» (مقالة الدلتا، فـ٦ ص١٠١٦ ب٣٢ـ ١٠١٧أ٦).

وبعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

أ) الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المترادفة، لأنه في هاتين[1] الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛

ب) وليس هو المقول بحسب العنصر (الاسطقسّ)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

جـ) وليس هو غير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

وبعد اسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصة، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كُلاً، ولا جزءاً؛ بل هو الواحد على الاطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كمّا، ولاينعت، ولا يتصف بأية مقولة. ولا يتحرك. إنه وحدة محضة. لا يتكثر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زماناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا محمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبي الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل الوحدة فإنما يستمدها منه. وعن الواحد تصدر كل وحدة، وكل ماهية. إنه الخالق، والمبدأ لكل حركة[2].

وإذن فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهووحدهالجدير بوصف الواحد، وما عداه فلا يقال

(١) الكتاب نفسه جـ١ ص١٦٠ـ ١٦١.

(٢) الكتاب نفسه جـ١ ص١٦٢.

عليه «الواحد» إلا مجازاً.

ونجد في كلام الكندي ها هنا أصداءً لما ورد في «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي باصلاح هذه الترجمة لأحمد بن المعتصم بالله.

١) فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥): «الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو عِلّة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناسٌ، لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان الاثنان من الواحد، وكانا محدودين، وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد».

٢) وورد في ص ١٣٤: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها؛ وليس كشيءٍ من الأشياء بل هو بدء الشيء؛ وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهةٍ من الجهات؟ قلنا: لأنه واحدٌ محضٌ مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

د) الله

هو العلة الفاعلة للخَلْق

والكندي مُسْلِم، فكان طبيعياً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلية لايجاد العالم. ولبيان ذلك يميّز بين عدة معانٍ للفعل[1]، ويبرز منها معنيين:

أ) الأول هو الفعل الحق والأول وهوفعل الخلق من العدم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يختص به الله وحده، الذي هو العِلّة العليا. وفعله هذا يسمى: الخلق.

ب) والثاني هو أثر الفاعل فيما انفعل.

والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفعل. ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدثاته دون أن ينفعل. ومن هنا كان الفاعل الحقّ هو الله، عِلّة الكل. أما وصف سائر الموجودات بالفاعلية فعلى سبيل المجاز فقط، لأنهم ينفعلون بما يفعلون: فأولهم ينفعل بالخالق، وما بعده ينفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول، والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، ألخ.

(١) «رسائل الكندي» جـ١ ص١٨٢ـ ١٨٤

فالله هو إذن العلة الأولى لكل المعلولات. وهو فعّال دائماً، ولا ينفعل أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازلية تبدأ من الله وتنزل حتى العالم الذي تحت فلك القمر. لكن النص الذي بيّن فيه هذه العملية التنازلية مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى»، الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول («رسائل الكندي» جـ١ ص١٦٢ س١٥ـ ١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثل: «الرسائل» جـ١ ص٢٥١، س٣).

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أثولوجيا» أرسطوطاليس (راجع خصوصاً الميمر العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلوطين (المؤلف الحقيقي «لأثولوجيا» المنحول على أرسطوطاليس) هو أنّ الكندي، بوصفه مسلمًا، تصور الخلق على أنه من العدم، وهو تصور يتنافى مع تصور أفلوطين وسائر الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلحّ مراراً في توكيد فكرة الخلق من العدم، ويسميه «الايجاد»، كما يسميه التأييس»[1]. فهو يقول: «إن الفعل الحقيّ الأول تأييس الأيسات عن ليس» («الرسائل» جـ١ ص١٨٢). ويعرّف الابداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» («الرسائل» جـ١ ص١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فعِلّة الابداع هي الواحد الحق الأول» («الرسائل» جـ١ ص١٦٢).

ولسنا ندري كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الابداع أو الخلق من العدم هذه، وبين قوله بصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي!.

(١) «أيس» هي ضد «ليس». و«الأيس» هو وجود الشيء، و«الليس» هو العدم. ومن هنا جاء الفعل: آيس = اوجد، والمصدر التأييس = الايجاد، الخلق. وترد هذه الاصطلاحات في ترجمات المترجين الأوائل (مثل ترجمة «ما بعد الطبيعة» التي قام بها اسطاث للكندي، م٨ ف٢ ص١٠٤٢ ف س٢٥).

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لاثبات وجود الله، وإن أومأ إلى ذلك في ثنايا بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» جـ٢ ص٦٢-٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاضمحلال، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مُبْدع الكل، ومُمسِك الكل، ومُحْكم الكل» («الرسائل» جـ٢ ص٦٣).

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً منظمًا لاثبات وجود الله، بل يقتصر على عبارات خطابية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالته في «الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

٣
العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي:

أ) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله» («الرسائل» جـ١ ص٢٤٤-٢٦١)

ب) «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» («الرسائل» جـ٢ ص ٤٨-٥٣).

جـ) «رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة» («الرسائل» جـ٢ ص٤٠-٤٦).

وتمهيداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو «ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد؛ وقسمٍ فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت». على أن العالم كله متناه، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. ولهذا ينكر الخلاء، لأن الخلاء هو المكان الذي ليس فيه جسم... والسماء عند أرسطو كروية... لأنه من بين الأشكال الفراغية تحتل الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من كرة تطوي في داخلها كل الأجسام الغريبة عن الجوهر السماوي، - ومن سلسلة من الأكر (جمع: كرة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) ويماسُّ بعضها بعضاً؛ وهذه الأكر (أو الأفلاك) تتألف كلها من الجوهر غير القابل للفساد، أعني من الأثير...

ويعقد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض وحججه في هذا على نوعين: نوع يقوم على الرصد والملاحظة وبها يثبت أن الأرض كروية؛ والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مبادىء علم الفزياء، ويفسّر لنا هذه الكروية... ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم... ويحاول أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة. وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل، أو العالم. وهو يبدأ بإثبات أن العالم متناه»[1].

وبهذه الآراء كلها قال الكندي؛ وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفصّلة أخذها عن بطلميوس لإثبات بعض هذه الآراء. فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان سائق إلى المحال، ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض -اضطراراً- تكون كرية على وسط الكل» («الرسائل» جـ٢ ص٥٢)، ويتلوه ببرهان على أن سطح الماء كروي أيضاً.

وفي رسالة «في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» («الرسائل» جـ٢ ص٤٠-٤٦) يبيّن أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربعة سواء في الكيفية، والسرعة والإبطاء، والخفة، والثقل؛ وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس. ولإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علةً وسبباً لعلة جميع المتحركات والساكنات عن حركة». ولما كان الفلك بسيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البسائط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما ركّبت منه من الأجرام. «فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بتة». والعناصر الأربعة وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة من الوسط، ولهذا تضاد الأرض «التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة الثقل والخفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة... وكذلك ضادَّ الهواءُ الماءَ بالقوة الفاعلة، إذ ضادّه بالخفة والثقل، واتفقا في

(١) من مقدمة نشرتنا لترجمة كتاب «أرسطوطاليس: في السماء والآثار العلوية» صفحة ط-يج. القاهرة، سنة ١٩٦١.

الرطوبة. . . وضادّ الماءُ النار بالكيفيتين جميعاً: الفاعلة والمنفعلة، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب. . . وكذلك ضادّ الهواءُ الأرضَ بالكيفيتين جميعاً، الفاعلة والمنفعلة، فإن الهواء حار رطب، والأرض باردة يابسة، لمضادته إياها بالحالين معاً: بالخفة والثقل والسرعة والابطاء» («الرسائل» جـ٢ ص٤٤).

المكان

ويتناول الكندي مسألة «المكان» في كتابه «الجواهر الخمسة»(الباقي لنا في ترجمته اللاتينية التي نشرها ألبينو ناجي). فأشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديده «لأنه غامض لطيف: فقال البعض إنه ليس ها هنا مكانٌ ألبتة، وقال البعض الآخر إنه جسم، كما قال أفلاطون؛ وقال بعض ثالث إنه موجود، غير أنه ليس بجسم. أما أرسطوطاليس فقال: إن المكان مشاهد وظاهر fore invientum et manifestum».

ويدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجود حاوٍ يجري فيه ذلك، وهذا الحاوي يبقى مع فساد المحويات؛ وإذن المكان موجود.

وبعد أن بيّن أن المكان موجود، بيّن أن المكان ليس جسمًا، وانما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان. والمكان لا يتكون من الهيولى ذات الطول والعرض والعمق، بل من الهيولى ذات الطول والعرض دون العمق، والهيولى ذات الطول والعرض دون العمق تسمى سطحاً.

لكننا نجد الكندي في رسالة «في حدود الأشياء ورسومها» يعرّف المكان بأنه: «نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعريفات للمكان: ١) «أنه سطح خارج الجسم»؛ ٢) أنه «نهايات الجسم»؛ ٣) أنه «التقاء أفقي المحيط والمحاط به».

وهو في هذا حائر بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو إن المكان لا بد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، الهيولى، المسافة بين النهايات، أو هو النهايات نفسها[1]. ويرفض أرسطو صراحة الثلاثة الأولى منها، وينتهي إلى الرابع القائل بأن المكان «هو نهاية الجسم الحاوي، التي عندها يتصل بالجسم المحوي» (ويقصد بالجسم الحاوي ما يمكن أن يحرّك حركة نقلة» (ص٢١٢أ س٥-٧). وينتهي أخيراً إلى التعريف النهائي للمكان بأنه: «النهاية الأولى غير المتحركة للحاوي» (ص٢١٢أ س٢٠).

على أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») إنه «لهذا السبب أيضاً يتصوّر المكان على أنه نوع من السطح أو أنه بمثابة وعاء، أعني حاوياً لشيء. وكذلك المكان يتطابق مع الشيء، لأن النهايات تتطابق مع الشيء ذي النهايات (أو بترجمة أخرى: لأن الحدود تتطابق مع المحدود)[1].

الجِرْم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجِرْم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقل («الرسائل» جـ١ ص٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير حي. فالفلك إما حي، أو غير حي. وكل علة طبيعية هي إما عنصر، أو صورة، أو فاعل، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل. والفلك ليس عنصراً للكائنات، لأن العنصر المكوّن يتحول من صورة إلى صورة؛ لكن الفلك لا يتحول ولا يتغير.

والفلك ليس أيضاً صورة، لأن الصورة لا تنفصل عن العنصر، أما الفلك فمفارق.

والفلك ليس غاية الكون، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم.

فلم يبق إلّا أن نقرر أن الفلك عِلّة فاعلة لكل ما يكون وهو علة فاعلة قريبة.

والكائن أو الحادث إما متنفس، أو غير متنفس. إذن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفاسد داخل الفلك.

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفّس القابل للفساد. إنه هو العلة القريبة للحياة في الجسم الحيّ المتنفّس[2].

---

(١) أرسطو: «الطبيعة» م٤ ف٤ ص٢١١ب س٦-٩.

(١) الكتاب نفسه م٤ ص٢١١ ب س٢٩-٣٠

(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٤٧-٢٤٨.

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته. وإيجاده لها إما بالضرورة، أو بالمحبة، أو بالقوة.

والجرم الأقصى حيّ أبداً بالفعل، وهو الذي يهب ـ اضطراراً (أي بالضرورة)ـ الحياة للكائنات الحادثة.

ولم يتولد الفلَكُ من شيء آخر بل خُلِق من العدم. إن الفلك «غير مكوّن من غيره، بل مُبْدَع إبداعاً عن ليس؛ وليس بفاسدٍ إلى غيره... (لأن) كل فاسد فإلى ضدّ فساده يفسد، وإنه لا ضد للفلك»[٢].

والفلك لا يغتـذي، ولا يتذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين النبيلتين وهما: السمع، والبصر، إذ بهاتين الحاستين تحصل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حيّة، وما هو حيّ فله الإحساس، وليس للأجرام السماوية من الاحساس إلّا السمع والبصر، وهما قادران على اقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الحِسّين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب؛ فهما إذن في الأجرام السماوية كيما يكونا علة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها ملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبيّة ولا إلى قوة شهوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئاتها بالكون، ولا التعويض عما يسيل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلّا القوة العاقلة (الناطقةـ على حد تعبيره)[٢].

وينتهي الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد[٣].

-٤-

علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بأرسطو وأفلاطون معاً.

وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

(١) «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٥٣.
(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٥٥.
(٣) راجع «رسائل الكندي» جـ١ ص٢٦١.

وهذه النفس حين تفارق البدن تعرف كل ما في العالم، ولن يخفى عليها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأطهار الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وعرفوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فأدركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكم بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صَدَق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون إن من جعل همّه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطايب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبّه بالله. وأفلاطون ـهكذا يقول الكنديـ يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالمَلَك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب، ومن استولت عليه قوة النفس المنطقية، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الأسرار هو رجل فاضل قريب من التشبه بالله. ذلك أن صفات الله هي: الحكمة، والقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وفي وسع الانسان قدر الطاقة، أن يصبح حكيمًا، عادلاً، كريماً، خيراً، حريصاً على الحق والجمال، وبهذا يشارك في صفات الله[١].

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه افسقورس، يقول فيها ان النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكفت عن الأدناس، واهتمت بالبحث ومعرفة حقائق الأشياءـ فإنها تصير مصقولة، وتتحد بها صورة نور الله، فينعكس فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشياء، كما تتجلى صور المحسوسات في المرآة الصقيلة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبّان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الانسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاهدت في النوم أحلاماً رائعة، وأورت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووهبها الله نوره ورحمته؛ هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمرّ عليه

(١) راجع «الرسائل» جـ١ ص٢٧٤-٢٧٥.

المسافرون. ولن نبقى فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي ستنتقل إليه النفوس بعد الموت، حيث تكون بقرب الخالق، ونوره؛ وهنالك تنعم بنوره ورحمته[١].

محل النفس بعد الموت

وفي مسألة محل النفس بعد الموت يعتمد الكندي على ما قاله أفلاطون من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تذهب كل نفس تترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تغادر أبدانها وهي ملطخة بالأدناس. ولهذا فإن بعضها يذهب إلى فلك القمر حيث يقضي هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهّرت وتهذبت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت ترقت إلى الفلك الأعلى، وصارت نقية من كل أدناس الحواس. وهنالك تصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأقصى (السماء الأولى) وتقيم في أشرف محل. وهنالك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبيرها؛ ويكل الله إليها جزءاً من تدبير العالم. وقدرة هذه النفس تصير مشابهة بعض المشابهة لقدرة الله[٢].

وينتهز الكندي هذه المناسبة ليحث الناس على التطهر من الشهوات الدنيّة. يقول: «ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلاّ بالتطهير من الأدناس»[٣].

العقل

للاسكندر الافروديسي رسالة صغيرة «في العقل»[٤] ترجمت إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

١ـ العقل الهيولاني؛

٢ـ العقل المستفاد؛

٣ـ العقل الفعّال.

(١) راجع «الرسائل» جـ١ ص٢٧٦ـ ٢٧٧.

(٢) راجع «الرسائل» جـ١ ص٢٧٨.

(٣) «الرسائل» جـ١ ص٢٧٨.

(٤) نشرناها ضمن مجموعة بعنوان: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» ص٣١ـ ٤٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

والأول سمي بذلك لشبهه بالهيولى (المادة)؛ وهو العقل بالقوة عند أرسطو؛ وهو خالٍ من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة. ويبقى طالما كان الانسان حياً، ويفنى بفنائه.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو؛ وفيه توجد المبادىء التي هي المعقولات الأولى.

وأعلى هذه العقول الثلاثة العقل الفعّال: إنه مثل النور الذي يضيء لنا المعقولات؛ وبواسطته ينتقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل.

أما الكندي فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

١ ـ عقل بالفعل دائماً ـ وهو العقل الفعّال؛

٢ـ عقل بالقوة؛

٣ـ عقل ينتقل ـ في النفس من القوة إلى الفعل ـ وهو العقل بالملكة؛

٤ـ عقل بياني (أو بائن).

ويمكن إدراك الفارق بين هذين النوعين الأخيرين بأن نقول إن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب : الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة ـ كما هو واضح ـ ضئيلة.

ـ٥ـ
دفع الأحزان

وللكندي رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان»[١] تندرج في نوع فلسفي أدبي هو: التعزّي بالفلسفة، من أشهر نماذجه رسالة بالعنوان الأخير: «التعزي بالفلسفة» **de Consolatione Philosophiqae**، ألفها بوئثيوس (حوالى سنة ٤٧٥ ـ ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقد كان سياسياً رومانياً وفيلسوفاً واتهم بالتآمر ضد ثيودوريك، ملك القوط الذي كان يحكم ايطاليا من روما؛ فجرد من منصبه قنصلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعدم في سنة ٥٢٤م. وفي هذا الكتاب يجري

(١) نشرها لأول مرة هلموت رتر وو. فلتسر تبعاً لمخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ جـ٢ ورقة ٢٢أـ ٢٦ب. ولكنها نشرة حافلة بالأغلاط. لهذا قمنا بنشرها من جديد في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي، سنة ١٩٧٣؛ طبعة ثانية، بيروت، سنة ١٩٨٠.

المؤلف حواراً مع الفلسفة فتكشف هذه له عن سرعة تقلب الحظوظ في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. ولهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليمكن وصف الدواء منه. ولهذا يعرّف الحزن بأنه ألم نفساني ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقق رغبات مقصودة. وعلى هذا فإن سبب الحزن هو إما فقد محبوب، أو عدم تحقق مطلوب. فلننظر هل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بمأمن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المعقول الذي نستطيع أن نستشرف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلينا أن نتطلع إلى العالم المعقول ونختار فيه محبوباتنا وقنياتنا. حينئذ نكون واثقين أنه لن يسلبنا قنياتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباً لنا؛ لأنه لن يطرأ عليها آفة، ولن ينالها الموت، ولن تضيع مرغوباتنا، لأن المرغوبات الفعلية يوآزر بعضها بعضاً؛ أما القنيات الحسية فمبذولة لجميع الناس، ومعرّضة للضياع، وليست بمأمن من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرغب إلّا فيما هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يناله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما يفلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرغب فيه. ومن يحزن لافتقاره إلى ما هو هالك، لن يفنى حزنه أبداً، إذ سيجد دائمًا أنه سيفقد صديقاً، أو محبوباً، وسيفوته مطلوب.

وبعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي بفضلها يمكن دفع الأحزان:

١ ـ أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقسّمه إلى نوعين: حزن ناشيء عن شيء يتوقف أمره على ارادتنا، وحزن ناشيء عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نمتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فإما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن استطعنا، فعلينا أن نحتمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزننا من أمر لم يصبنا بعد، فنحن نجلب على أنفسنا حزناً لم يدع إليه داع. ومن يحزن يُؤْذِ نفسه؛ ومن يؤذ نفسه يكن أحمق ظالمًا. ولهذا يجدر بنا أن ننتظر حتى يقع الدافع إلى الحزن وألا نستبقه.

وإذا ما وقع، فعلينا أن نقصّر من مدة الحزن ما استطعنا، وإلّا كان ذلك حمقاً وظلمًا.

٢ ـ وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزّينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عاناها الآخرون وتعزّوا عنها. ثم نعدّ حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبراً.

وبهذه المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكندر الأكبر إلى أمه يعزّيها وهو على فراش الموت.

٣ ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون؛ فإن أردنا أن ننجو من المصائب، فإننا نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا محال.

٤ ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جميعاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط؛ وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا؛ ومن يملكه إنما يملكه طالما كان في حوزته فقط. ما هو في حوزتنا دائمًا هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يحق للإنسان أن يحزن لفقدها.

٥ ـ وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه ما هو مِلْك مشترك هو لدينا بمثابة عارية ممن أعاره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلما شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولو لم يعطه لمن شاء، لما وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المعير إلّا أخسَّ ما أعارنا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. وعلينا أن نسرّ بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعارنا، وعلينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإيثاره إيّانا.

٦ ـ وعلينا أن نفهم جيداً أنه إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصّله، فينبغي أن نحزن أبداً، وفي الوقت

نفسه ألا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد القنيات الخارجة عنا، فإنه إذا لم تكن لنا قنيات خارجية لن نحزن لأننا لن نفقدها مادمنا لم نملكها. وإذن علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقده فيكون فقدانه سبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. ولهذا ينبغي أن نحزن دائمًا، سواء اقتنينا أو لم نقتنِ. إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً! وهذا محال.

لكن علينا أن نقلّل من قنياتنا، لنقلل من أحزاننا، مادام فقدها يولّد الحزن.

وبهذه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول إن نيرون، امبراطور روما، أُهْدِي قبةً عجيبة من البلور؛ فسرّ بها كثيراً؛ ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأله نيرون رأيه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً إنها تكشف عن فقر فيك، وتنبىء بمصيبة ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظفر بمثلها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلها؛ ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لنالك من ذلك شقاء عظيم. ويقال إن هذا ماحدث فعلاً. فقد ذهب نيرون للنزهة ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين المتاع لكي توضع في حديقته. فغرقت السفينة التي تحملها؛ فكان ذلك سبباً لحزن نيرون.

٧ـ إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزّوده بما يحتاج إليه، إلاّ الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الانسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم. ولهذا فإن من يهتمّ باقتناء ما لا يملك من الأشياء الخارجة عنه لا تنقضي غمومه وأحزانه.

٨ـ وحال الناس في عبورهم في هذا العالم الفاني حال خدّاعة، تشبه حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فاقتادهم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرساته للتزوّد بالمؤونة. وخرج الركاب للتزوّد ببعض الحاجات. فبعضهم اشترى ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحاً فيها. والبعض الآخر بقوا لمشاهدة المروج ذات الأزهار اليانعة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمعون إلى الأطيار، ثم لم يجاوزوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشبعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث انصرف إلى جمع الأصداف والأحجار، وعادوا مثقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقوهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالمحافظة على الأحجار والأصداف التي جمعوها، مما أوقع الهم في نفوسهم. ـوفريق رابع وأخير توغلوا في المروج والغابات، ناسين سفينتهم ووطنهم، وانهمكوا في جمع الأحجار والأصداف والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي ينتظرهم في السفينة؛ ونادى الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع ندائه، ورفع المرساة تاركاً إياهم معرّضين للأخطار القاتلة. فبعضهم التهمته الوحوش الكاسرة، والبعض غار في المُوِيّ، وساخ بعضهم في الطين، وبعضهم عضته الأفاعي ـ وهكذا صاروا جيفاً منتنة ـ.

وهذا المثل ينطبق على حالنا في هذه الدنيا! فعلينا ألا ننشغل بما يؤدي إلى الأحزان من جمع القنيات والانعكاف على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم المعقول.

٩ـ وعلينا أيضاً أن نتذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديئاً، وأن نكره ما هو رديء. فهذا من شأنه أن يحمينا من كثير من الأشياء الحسية المحزنة.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء اسوأ من الموت. لكن الموت ليس شرّاً، وإنما الشر هو الخوف من الموت، لأن الموت تمامٌ لطبيعتنا. وبدون الموت، لن يوجد انسان أبداً، لأن تعريف الانسان هو أنه حيوان عاقل فانٍ. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان؛ لأنه إن لم يمت، لم يكن إنساناً، ولخرجَ عن طبيعة الإنسان. والأمر السيىءهو ألا نكون ما نحن إياه؛ وبالتالي الشيء السيىءهو ألا نموت. وإذن فالموت ليس بشرّ.

١٠ـ وأخيراً يجب أن نتذكر، إذا أحسسنا بفقد شيء، ما بقي لنا من قُنْيات مادية وعقلية، ناسين مفقوداتنا الماضية؛ لأن تذكر ما يبقى لنا يعزّينا عما فقدناه.

ومن الحق أن نقول إن من لا يملك الأشياء الخارجة عنه يملك ما يستعبدالملوك، ويتغلب على أقوى أعدائه الجاثمين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان». ونحن نجد لها نظائر بعد ذلك في العربية، نذكر منها ثلاثة :

١) الأولى «رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس في حقيقة نفي الغم والهم واثبات الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»[1]. وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سقراط الواردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لهما أصل مشترك؟ هذا محتمل.

٢) والثانية «رسالة في تسلية الأحزان» تأليف ايليا الجوهري، ولسنا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الاسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وقد نشرها ليفي[2] دلاڤيدا، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٢ عربي).

٣) والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو[3].

خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام.

وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الاسلامي.

وكان واسع الثقافة، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا نكاد نجد بين رجال النهضة في أوربا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي.

كوڤلييه

Armand Cuvillier

مؤلف متون فلسفية مفيدة، فرنسي.

ولد في باريس في ٣/١٠/١٨٨٧، وتوفي في باريس في ١٩٧٣

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة المشرق، سنة ١٩٢٢، بيروت، اعتماداً على مخطوط جرجس صفا الموجود الآن بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. ونشرناها نحن من جديد في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص٢٣٥-٢٤٣، طهران سنة ١٩٧٤ استناداً إلى مخطوط اياصوفيا رقم ٤٨٠١ (ورقة ٥٤أ- ب).

(٢) في Mélanges Eugène Tisserant جـ٢ ص٣٤٥-٣٩٧، الفاتيكان سنة ١٩٦٤.

(٣) ضمن مجموعة بعنوان . Traités inédits d'anciens Philosophes arabes. 1 117 -144 ،بيروت سنة ١٩١١.

ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٠٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وقام بعدها بالتدريس في ليسيهات مونلوسن Montluçon، وبورج، واستراسبورج، ولان Laon وأخيراً في ليسيه لوي لوجران في باريس. وكلف بإلقاء محاضرات في علم الاجتماع في السوربون من سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥٣.

وقد اشتهر خصوصاً بمتن الفلسفة Manuel de Philosophie ويتألف من جزئين: الأول في علم النفس، والثاني في المنطق ومناهج البحث والأخلاق وما بعد الطبيعة. ويمتاز بالوضوح التام، وجودة التقسيم، مع الاستيعاب وايراد النصوص الجيدة المناسبة. ومن هنا حظي بانتشار منقطع النظير في فرنسا وخارجها. وله في علم الاجتماع مقدمة موجزة، ومعجم صغير. وله أيضاً معجم صغير في الفلسفة. كذلك أصدر «مختارات من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين» وهو كتاب مكمل للمتن.

كونت

Auguste Comte

مؤسس الوضعية، والمؤسس الحديث لعلم الاجتماع.

ولد في سنة ١٧٩٨ في مونبيليه (جنوبي فرنسا) من أسرة ملكية وكاثوليكية. تعلّم في كلية الهندسة الشهيرة في باريس L'école Polytechnique في الفترة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٦، لكنه قاد حركة احتجاج قام بها الطلاب ضد أحد المدرسين، ففصل من المدرسة، وذهب للاقامة مع أهله فترة من الوقت عاد بعدها إلى باريس، حيث عاش عيشة ضنكاً من اعطاء دروس في الرياضيات، وامتلأت نفسه بالنزعة إلى الاصلاح، والتقى في سنة ١٨١٨ بسان سيمون، وصار تلميذاً مخلصاً له طوال ستة أعوام في خلالها أحسّ كونت شيئاً فشيئاً بضرورة أن يستقل بفكره عن فكر سان سيمون، خصوصاً وقد تبين له أن بينهما خلافاً في المنهج والهدف، فحدثت بينهما قطيعة عنيفة. وفي سنة ١٨٢٥ تزوج زواجاً غير سعيد سرعان ما انتهى بالانفصال.

وفي سنة ١٨٢٦ صار يلقي محاضرات في كلية الهندسة عرض فيها مذهبه الوضعي كان يحضرها عدد كبير من رجال العلم. لكنه وقف محاضراته لبضعة أشهر بسبب انهيار عقلي

أصابه من فرط الاجهاد.

لكنه استأنف محاضراته بعد إبلاله من هذه النوبة، وأثناء إلقاء هذه المحاضرات في كلية الهندسة كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها، فظهرت في المدة من سنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢ تحت عنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» وهي أعظم أعماله العلمية، وكان يكسب معاشه أساساً كمعلم (أو معيد) في كلية الهندسة هذه وممتحن فيها. لكن حسد زملائه في هيئة التدريس بتلك الكلية عمل على فصله من عمله فيها. وما أسفل حسد الزملاء خصوصاً في هيئات التدريس بالجامعات! هنالك عاد إلى اعطاء دروس خصوصية في الرياضيات ليكسب منها معاشه الضئيل. لكنه عاش البقية الباقية من عمره غير الطويل على المعونات التي كان يتلقاها من تلاميذه والمعجبين به خصوصاً في انجلتره، مثل جون استيورت مل وجروت Grote.

وفي سنة ١٨٤٥ وقعت له تجربة غرامية عنيفة مع فتاة تدعى كلوتيلد دي ڤو Clotilde de Vaux وانعقدت بينهما علاقات حميمة، سرعان ما انتهت بموتها بعد مرور أقل من عام واحد! وكانت علاقاتهما بريئة طاهرة، لكن العاطفة من جانب كونت كانت مشبوبة إلى أقصى حد. وهذه التجربة الغرامية أثرت كثيراً في تطور فكر كونت نحو مزيد من العاطفية والوجدان شبه الديني والحماسة لحب الانسانية، كما أنها أحدثت ـفيما يبدوـ لونا من الاختلال النفسي فيه.

وتوفي أوجيست كونت في ٥سبتمبر سنة ١٨٥٧ ودفن في مقبرة الأب لاشيز Père - Lachaise الشهيرة في شمال شرقي باريس.

فلسفته

كرس أوجيست كونت حياته كلها لعرض مذهبه في الوضعية. لكنه يمكن تقسيم تطوره إلى قسمين رئيسيين:

١ـ القسم الأول يتمثل في محاضراته بعنوان: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» (في ٦ أجزاء، سنة ١٨٣٠ـ سنة ١٨٤٢).

٢ـ والقسم الثاني يتمثل في المؤلفات التالية:
أ) «التقويم الوضعي» (سنة ١٨٢٩)
ب) «الوضعية على طريقة السؤال والجواب» (سنة ١٨٥٢)
جـ) «المذهب الذاتي» (سنة ١٨٥٦).

ومذهب كونت في القسم الأول يتعارض في جوهره مع اتجاهه في القسم الثاني، وهو أمر أدركه تلاميذه وأخذوه عليه، فقال لتريه Littré «إنه استبدل بالمنهج الموضوعي منهجاً ذاتياً»؛ وقال جون استورت مل «إن هذا تحوّل شاذ غريب في تطور فكر كونت: فبينما «المحاضرات» تحتوي على نظرة سليمة في الفلسفة، مع بعض الأخطاء البارزة، فإن المؤلفات المتأخرة زائفة ومضلّلة».

وفيما يلي نستعرض أهم آراء كونت:

١ـ قانون الأطوار الثلاثة:

وتبدأ بما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذي حدد كونت وفقاً له تقدم التفكير الانساني.

يقول كونت في هذا القانون إن تطور التفكير الانساني قد مرّ بثلاثة أطوار هي:

١ـ الطور اللاهوتي ٢ـ الطور الميتافيزيقي ٣ـ الطور الوضعي ـ على هذا الترتيب. وقد شرح هذه الأطوار كما يلي:

١ـ الطور اللاهوتي: هو بداية التفكير الانساني، وفيه يفسّر الانسان كل الظواهر بردها إلى أسباب خارقة على الطبيعة، فيقرر أن ثم عللاً خفية فوق طبيعية هي التي تحدث المطر والرعد والزلازل والبراكين ونمّو الأشجار وموت الأحياء الخ.، وهذه القوى الإلهية يسميها آلهة أو عفاريت أو أشباحاً، الخ. وفي هذا الطور يسعى الانسان إلى معرفة «الطبيعة الباطنة للموجودات، والعلل الأولى والنهائية لكل المعلولات التي تلفت انتباهه. وهو يريغ إلى المعرفة الكاملة، ويتصور الظواهر على أنها ناتجة عن التداخل المباشر لعوامل خارقة على الطبيعة.

٢ـ الطور الميتافيزيقي: وهو في نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائص عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يريغ الانسان إلى البحث عن العلل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة «قوى مجرّدة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة» («محاضرات...» جـ١ ص٩).

٣- أما في الطور الوضعي فيكتفي الانسان «بالمعرفة النسبية»، معرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض؛ وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسّر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئاً عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتيهما، فهذه أمور يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقيين.

٢- الفلسفة الوضعية.

وهذا الطور الوضعي هو الذي تمثله الفلسفة الوضعية التي دعا إليها كونت وقد حدّد خصائصها على النحو التالي:

«إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشافها الدقيق وردها إلى أقل عدد ممكن هو الهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه أن البحث عما يسمى بالعلل Causes الأولى أو النهائية هو أمر غير مقبول وخالٍ من كل معنى» («محاضرات في الفلسفة الوضعية» جـ١ ص١٦، ط٢ سنة ١٨٦٤).

وكونت يريغ إلى تطبيق منهج هذه الفلسفة على علوم الجماعات بعامة، وما يسمى بـ«علم الاجتماع» بخاصة: إذ رأى أن العلوم الاجتماعية كانت لا تزال في أيامه في عهد الطفولة، أو فيما يناظر الطورين اللاهوتي والميتافيزيقي بالنسبة إلى تطور الفكر الانساني. ذلك أن حالها اليوم (في أيامه) كحال علم التنجيم بالنسبة إلى علم الفلك، أو علم الصنعة بالنسبة إلى علم الكيمياء. والعقل في هذه المرحلة السابقة على الطور العلمي يكون «مثالياً في السير، مطلقاً في التصور، اعتباطياً في التطبيق». وعلى علم الاجتماع، كي يكون علمًا بالمعنى الحقيقي أي الوضعي، أن يقاوم هذه الصفات الثلاث: المثالية، الاطلاق، الاعتباطية. إن عليه أن ينبذ «الأفكار المطلقة» وأن يحصر همّه في التنسيق بين الوقائع الاجتماعية المشاهدة، وتكميل أدوات البحث، وعليه أن يقصر نفسه على ما هو نسبيّ دون أن يطمح ببصره إلى معرفة الحقيقة الواقعية الدقيقة للكشف عنها. («محاضرات...» جـ٤ ص٢١٣- ٢١٤، ٢١٦). كذلك ينبغي على علم الاجتماع أن يعيّن حدود العمل السياسي وطبيعته.

ومادام علم الاجتماع سيبحث في تقرير القوانين التي تسير عليها الجماعات في مجتمعاتها، فإنه سيكون في وسعها التنبؤ، شأنها شأن كل العلوم الوضعية. يقول كونت: «إن من الممكن التنبؤ بالظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الأخرى».

وقوام منهج علم الاجتماع أربع وسائل: الملاحظة- وهي أساسها كلهـ، والتجربة، والمقارنة ثم المنهج التاريخي، وهو خاص بعلم الاجتماع. ويرى كونت أن التجريب ممكن في علم الاجتماع رغم ما يبدو لأول وهلة من استحالة. وذلك حين يتدخل عامل خاص غير منظور في سير المجتمع، مثل الانقلابات والثورات. أما المقارنة فتتم سواء بين المجتمعات الانسانية بعضها وبعض، أو بين المجتمع الانساني أو المجتمع الحيواني لنوع معين من أنواع الحيوان.

لكنه يؤكد خصوصاً أهمية المنهج التاريخي بوصفه «الحيلة العلمية الرئيسية للفلسفة الجديدة الوضعية» («محاضرات، جـ٤ ص٣٢٢) ذلك لأن دراسة تاريخ المجتمعات البشرية يمكننا من معرفة قوانين الديناميكا الاجتماعية؛ فندرك الاتجاهات الفزيائية والعقلية والأخلاقية والسياسية التي سيطرت، والاتجاهات المضادة التي ضعف أثرها شيئاً فشيئاً.

ويدافع كونت عن الوضعية ضد ما اتهمها به خصومها من إلحاد، ومادية، وحتمية. فيقول عن التهمة الأولى، الإلحاد، إنها ميتافيزيقية بقدر ما التأليه ميتافيزيقي، لأنه لا يمكن إثبات أحدهما عن طريق المشاهدة. وهو من جانبه يرى أن افتراض إرادة عاقلة هو أمرٌ أكثر معقولية من الإلحاد. لكن ليس لدينا دليل على كلا الموقفين: الديني، والالحادي. وبالجملة فإن الروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة.

كذلك يقرر كونت أن اتهام الوضعية بالمادية أمرٌ لا محل له، وإن كان مفهوماً أكثر بسبب اعتناق كثير من أصحاب العلم للمذهب المادي. والسبب في نشوء هذا الاتهام هو أنه لما كان علم الاجتماع سيصبح شبيهاً بسائر العلوم الطبيعية، فإنه لما كانت هذه تشتغل في ظواهر مادية، فقد ظنّ أن علم الاجتماع هو الأخير لا يشتغل إلا في ظواهر مادية، بينما علم الاجتماع يعنى أيضاً بالظواهر الاجتماعية العقلية.

وأخيراً يردّ على الاتهام الثالث: الحتمية القدرية fatalisme بأن يضع تمييزاً حاداً بين القول بأن نظام الطبيعة يخضع لقوانين ثابتة وبين القول بعدم امكان تعديل الظواهر (فيما عدا

الظواهر الفلكية) بواسطة الانسان. وفي ميدان علم الاجتماع يؤكد كونت أن النزعة الوضعية تدعونا إلى العمل على تغيير مجرى الظواهر الاجتماعية.

٣- اصلاح المجتمع والسياسة الوضعية.

وهذا يظهر في دعوى كونت إلى التغيير في حال المجتمع في القرن التاسع عشر. لقد جعل مبدأه هو عبارته المشهورة: «العلم: ومن ثم التنبؤ، التنبؤ: ومن ثم الفعل Science, d'où Prévoyance, Prévoyance, d'ou action وهو يريد أن يستخدم هذا العلم الجديد، علم الاجتماع، في تغيير الأوضاع الراهنة آنذاك في فرنسا، بعد الأزمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وامبراطورية نابليون الأول. وكان المفكرون في فرنسا قد انقسموا إلى فريقين حيال هذه الأزمة بعد مرورها: فريق اليمين ويمثله شاتوبريان، ودي بونالد Bonald وجوزف دي ماستر Joseph de Maistre وكانوا يرون أن الحل هو الرجوع إلى عهد ما قبل الثورة، أي إلى تحالف الملكية والكنيسة الكاثوليكية. وفي مقابلهم كان فريق يتزعمه فورييه Fourier وسان سيمون وغيرهم من أهل اليسار، وكانوا يعتقدون أن النظام القديم (ما قبل الثورة الفرنسية) قد مضى إلى غير رجعة ولا جدوى من إعادته، بل من المستحيل أن يعاد، فطالبوا بنظام اجتماعي سياسي جديد.

وفي إثر هؤلاء جاء كونت فاراد وضع نظام اجتماعي جديد وتشريع لتحقيقه. ورأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بالروح الوضعية التي دعا إليها، وبهذا يتمم الفلسفة الوضعية بسياسة وضعية.

تقوم هذه السياسة الوضعية على أساس الشعار التالي: الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الغاية: L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but ذلك أن هناك قانوناً يدفع بالانسانية إلى التقدم، وما بنو الانسان إلا أدوات لتحقيق هذا التقدم. فمتى ما وعينا هذا القانون، بدلاً من أن نكون مسوقين به عن غير إرادة، استطعنا أن نجعل منه قاعدة لناموس أخلاقي جديد. وعلينا في المجتمع الوضعي أن نحقق هذا الوعي، وأن نسرع عن هذا الطريق بتقدم الانسانية وبتحقيق هدف التاريخ.

وهذا هو ما عرضه كونت في كتابه «نظام (أو مذهب) الفلسفة الوضعية»، وفيه عدّل بعض التعديل تصنيفه السابق للعلوم، بأن أضاف علما سابعاً هو الأخلاق. والمبدأ الذي تقوم عليه هذه الأخلاق هو: «أن تعيش من أجل الآخرين» vivre Pour autrui ويرتبط بها دين جديد هو «عبادة الانسانية»، معبوده موجود لا يشك فيه أحد، ألا وهو: «الانسان».

ويبين كونت إمكان هذا التحقيق لهدف التاريخ، وهو قانون التقدم بأن يقول: «إن الاستخدام التدريجي لهذا القانون المظيم (= قانون التقدم) قد اقتادنا في النهاية إلى أن نجد، في أمان من كل هوى واعتباط، المثل العام للحضارة الحالية، وذلك بتعيينه الخطوة التي تم بلوغها بواسطة التقدم الاساسي تعيينها بدقة تامة. ومن ثم ينتج في الحال التوجيه الضروري للاتجاه الذي يجب فرضه على الحركة المنظمة، كيما يصير متسقاً تماماً مع الحركة التلقائية» («محاضرات...» جـ٦ ص٤٣٥).

ويؤكد كونت أن الوضعية هي الكفيلة وحدها بوضع الأساس لاعادة تنظيم المجتمع، كما يؤكد أن الأخلاق في مجتمع المستقبل لا بد أن تقوم على هذه الفلسفة الوضعية.

ونظراً لحتمية اتجاه التطور نحو التقدم فإن كل محاولة لإعاقة سبيله «ستكون بلا جدوى، وعابرة، وبالتالي حافلة بالأخطار» لكن ماذا يعني كونت بـ«التقدم»؟.

إنه لا يعني به التقدم المادي وزيادة السعادة كما يتصوره أصحاب مذهب المنفعة، وإنما يعني به: نمو وتطور الطبيعة الانسانية نفسها. وكونت يؤمن بأن الانسان في تقدم معنوي مطرد، ويؤمن «بوجود تحسُّن مستمر ونمو متواصل». وهذا التقدم يتجلى خارجياً في الكشوف العلمية والاختراعات الصناعية الفنية، وفي تحسّن الظروف المعيشية للانسان، وفي ازدياد الاحكام في تنظيم المجتمع البشري، وفي تزايد عدد السكان في العالم. أما في الجانب النفسي فيقرر كونت أن «ثمّ تحسُّناً تدريجياً أكيداً، لكنه بطيء جداً، في الطبيعة الانسانية» كما يؤمن بأن ثَمّ «نمّواً مستمراً لقوى الانسان العقلية ولأنبل الميول في طبيعتنا».

ويؤكد كونت أن ثَم وحدة اجتماعية هائلة وسرمدية، أعضاؤها المختلفون، أفراداً كانوا أو أمماً، يجمعهم تضامن وثيق وشامل، وهم جميعاً يتضافرون من أجل تحقيق التطور الأساسي للإنسانية. وهذه النظرة البالغة الأهمية والحديثة يجب أن تصبح فيما بعد «القاعدة الرئيسية العقلية للأخلاق الوضعية» («محاضرات...» جـ٤ ص٢٩٣- ٢٩٤).

مؤلفاته

- Plan des travaux, «scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», in Opuscules de philosophies sociale, 1883.
- Cours de philosophie positive, augmenté d'une préface par E. Littré, 6 volumes, 2[e] édition, 1864.
- «Discours sur l'esprit positif», in Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.
- «Discours sur l'ensemble du positivisme», in Système de politique positive, E.I, 1851.
- Système de politique positive, 4 vols, 1851- 4.
- Catéchisme positiviste, 1852.
- Synthèse subjective, t, I. 1856.
- Lettres à Valat (1815-1844) 1870.
- Lettres d'Auguste Comte / J. Stuart Mill (1841- 46), 1877.
- Correspendance inédite, 4 vols, 1901- 4.
- Lettres et fragments de lettres, São Paulo, 1926.
- Nouvelles lettres inédites, 1939.
- E. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive, 2[e] éd. 1864.

مراجع

- L. Lévy- Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte,
J. Stuart Mill: Augste Comte and positivism, 2nd ed. London, 1866.
- H. Gouhier: La vie d'Auguste Comte, 1931.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vols , 1933- 41.
- Maxime Leroy: Histoire des idées sociales en France t. III: D'Auguste Comte à P.J. Proudhon, 1954.

كوندورسيه

Marie - Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet

رياضي ومصلح ثوري وفيلسوف يدعو إلى التقدم، فرنسي.

ولد في ريبمون Ribemont (في مقاطعة بيكارديا بشمالي شرقي فرنسا) في ١٧ سبتمبر سنة ١٧٤٣. وتوفي في سجنه في ضاحية بور لارين Bourg - la - Reine (احدى الضواحي الجنوبية الشرقية لباريس) في ٢٩ مارس سنة ١٧٩٤. وينحدر من أسرة نبيلة عريقة هي أسرة كاريتا Caritat التي اتخذت لقب النبالة: كوندورسيه، نسبة إلى اقطاعية في اقليم الدوفينيه Dauphiné في جنوب شرقي فرنسا. وتعلم في مدارس اليسوعيين: أولاً في كلية اليسوعيين في رانس Reims ثم في كليتهم في باريس المسماة كلية نافار Collège de Navare الشهيرة. فكشف في سن مبكرة عن موهبة رفيعة في الرياضيات، مما جعل «أكاديمية العلوم» (إحدى أكاديميات فرنسا) تعينه عضواً فيها في سنة ١٧٦٩ وهو في السادسة والعشرين. وفي أثناء عضويته فيها أبدى اصالة بارزة فيما قدّم إليها من ابحاث. ودعاه دالمبر، أحد مؤسسي «الانسكلوبيديا» إلى المشاركة في تحريرها ثم انتخبته أكاديمية العلوم أميناً دائماً لها في سنة ١٧٧٧. كذلك انتخب عضواً في «الأكاديمية الفرنسية» في سنة ١٧٨٢، كما صار عضواً في أكاديميات أوروبية أخرى.

وفي سنة ١٧٨٥ نشر كتاباً بعنوان: «بحث في تطبيق التحليل على احتمالات القرارات الصادرة بأغلبية الأصوات»، وهو بحث ممتاز له مكانة بارزة في تاريخ نظرية الاحتمالات وحساب الاحتمالات. وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة ثانية (بعد وفاته) موسعة جداً ومكتوبة بتحرير جديد في سنة ١٨٠٥، تحت عنوان: «عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة، وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس».

وفي سنة ١٧٨٦ تزوج من أخت امانويل دي جروشي الذي سيصبح مارشالاً في أواخر أيام نابليون، وكانت من أجمل فتيات فرنسا في ذلك الوقت، وتدعى صوفي دي جروشي Sophie de Grouchy (سنة ١٧٦٤ - ١٨٢٢) وقد أنشأت لها «صالوناً ادبياً» في «قصر النقود» Hôtel des Monnaies حيث كان يسكن زوجها كوندورسيه بوصفه مفتشاً عاماً لسك النقود. وكان هذا المنتدى الأدبي من أشهر الأندية الأدبية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر الحافل بالصالونات الأدبية الممتازة.

وفي سنة ١٧٨٦ أصدر كوندورسيه كتاباً عن: «حياة ترجو» Turgot.

وفي سنة ١٧٨٩ أصدر ترجمة لحياة ڤولتير. وقد انتشر كلا الكتابين انتشاراً واسعاً، ويكشفان عن قريحة أدبية فائقة.

ولما قامت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ خاض غمارها بكل حماسة، على الرغم من أنه كان نبيلاً بدرجة «مركيز» (وهي ثاني اعلى رتبة في الطبقة الارستقراطية الفرنسية)، خصوصاً وقد كان من دعاة الاصلاح السياسي الجذري منذ وقت طويل، وبشر بآراء الثورة الفرنسية بين رجال الفكر في فرنسا، وكان من اعضاء جماعة «الانسكلوبيديا». فانجرف بكل اندفاع وحمية وحماسة مع زعماء الثورة الفرنسية في الأمور السياسية العملية، وانتخب نائباً عن باريس في «الجمعية التأسيسية» المكلفة بوضع الدستور، وصار أميناً عاماً لها. وأبدى نشاطاً ملحوظاً في اصلاح نظام التعليم في فرنسا. وكان المحرر الرئيسي للنداء الموجه من رجال الثورة الفرنسية إلى الحكومات الأوروبية في ٢٩ ديسمبر سنة ١٧٩١. وفي ٢١ ثم ٢٢ أبريل سنة ١٧٩٢ قدّم إلى «الجمعية التشريعية» مشروعاً لنظام التعليم، كان هو الأساس في النظام الذي أقِر فيما بعد.

وكان كوندورسيه من أوائل الذين نادوا باعلان النظام الجمهوري في فرنسا ووقف الملك لويس السادس عشر ودعوة «جمعية الميثاق الوطني» La Convention Nationale (وهي الجمعية التأسيسية التي أسست الجمهورية الفرنسية الأولى وحكمت فرنسا من ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩١ حتى ٢٦ أكتوبر سنة ١٧٩٥). وفي هذه الجمعية (الكونڤنسيون) مثل محافظة الاين Aisne وكان عضواً في اللجنة المكلفة بوضع الدستور. لكن المشروع الذي قدمه في فبراير سنة ١٧٩٣ رفض، بينما أقر المشروع الذي قدمه اليعاقبة Jacobins.

وفي محاكمة لويس السادس عشر صوّت ضد إعدام الملك. وكذلك اعترض على القبض على الجيرونديين Girondins في يونيو سنة ١٧٩٣. كذلك أبدى روحاً مستقلة غير منساقة وراء ارهاب وغوغائية اليعاقبة، فأثار حفيظة هؤلاء عليه وكانت لهم اليد العليا في فترة ما يسمى «حكم الإرهاب» في سنة ١٧٩٣، فأصدروا قراراً بادانته وإهدار دمه. فهرب واختبأ لدى بعض الأصدقاء الذين حثوه على استئناف العمل في كتابه الذي بفضله سينال شهرة عظيمة في عالم الفكر والفلسفة وهو: «مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الانساني» وفي نفس الوقت كتب «وصية والد مهدر الدم إلى ابنته».

ولما ظن أنه مراقب من قبل خصومه فرّ هارباً من البيت الذي اختبأ فيه، وهام على وجهه في الغابات والمحاجر طوال ثلاثة أيام، بعدها دخل ضاحية كلامار (احدى الضواحي الجنوبية لباريس Clamar) في مساء يوم ٢٧ مارس سنة ١٧٩٤ لكن طلعته كشفت عن هويته، فقبض عليه واقتيد إلى ضاحية بور لارين Bourg - la - Reine حيث سجن. وفي صباح ٢٩ مارس (سنة ١٧٩٤) وجد ميتاً، إما من الارهاق، أو بسبب سمّ دسوه له في السجن.

أما زوجته، صوفي، فقد غدرت به بأن طلبت الطلاق منه أثناء اختفائه، وحصلت على الطلاق، وفي نفس الوقت حصلت على حق إرث ممتلكاته التي كانت حكومة روبسبيير قد صادرتها!

آراؤه الفلسفية

قلنا إن كوندورسيه كان رياضياً في المقام الأول. لكن اهتمامه بحساب الاحتمالات بخاصة، جعل البعض يذهب إلى أن سرّ اهتمامه بهذا الفرع من الرياضيات إنما يرجع إلى اهتمامه بعلم الإنسان اجتماعياً وسياسياً، وحساب الاحتمالات هو أقرب الفروع الرياضية تطبيقاً على الشؤون الإنسانية حيث يسود الاحتمال والصدفة، لا الضرورة والاطراد اليقيني.

لكن الأهمية الفكرية الكوندورسية إنما تقوم على كتابه «مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنساني» الذي نشر بعد وفاته بعام واحد أعني في ١٧٩٥.

والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الكتاب هي أن العقل الإنساني في تقدم مستمر نحو الكمال التام، وهي فكرة سيكون لها أثر بالغ في المفكرين الفرنسيين خصوصاً، في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم ارنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢).

ولإثبات رأيه هذا لجأ إلى التاريخ لبيان تقدم العقل الانساني باطراد نحو مزيد من الكمال. وقد قصد من هذا «المخطط...» أن يكون بمثابة مدخل سريع يمهد لتاريخ موسّع مفصل للعلوم وتأثيرها في المجتمع. وقد بقيت شذرات

مهمة من هذا العمل الضخم، من بينها شذرة تتناول اقتراحاً بوضع لغة رمزية لاستعمالها في العلوم- على نحو مشابه لما دعا إليه ليبنتس-، ومنها شذرة تعالج موضوع تصنيف العلوم.

ويبين كوندورسيه مراحل تقدم العقل الانساني على النحو التالي:

١- في المرحلة الأولى تحرر العقل من السيطرة العشوائية للبيئة الطبيعية.

٢- وفي المرحلة الثانية يتحرر العقل الانساني من الارتباط التاريخي الذي صنعه لنفسه بنفسه.

وقد ارتكزت آمال كوندورسية في التقدم الانساني في المستقبل على الشرطين التاليين:

١- الأول هو أنه كان يعتقد أن العقبات التي هددت في الماضي، تقدم الانسان- وهي الارستقراطية والطغيان من ناحية، والجهل والغوغائية والخضوع السياسي من ناحية أخرى- قد قضي عليها أخيراً بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي والسياسي الثوري.

٢- كما كان يعتقد أن اكتشافات علم النفس القائم على الحواس (كوندياك و مدرسته) قد مكنت من بيان المبادىء الأساسية للعلم الاجتماعي.

كذلك استمد من اعلان حقوق الانسان المبادىء التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي الديمقراطي الحرّ.

ويميّز كوندورسيه العصور التالية في تطور الانسان:

١- العصر الأول: فيه يتجمع الناس في قبائل، وهم يشتغلون إما بالقنص وإما بالصيد، ويحتكمون إلى سلطة عامة فيما بينهم، ويتعلقون بأواصر القرابة والدم.

٢ - العصر الثاني: ويسميه عصر الرعاة - فيه تنشأ الملكية ومنها ينشأ عدم التساوي بين الناس، بل وينشأ الرق، ولذلك يتوافر الفراغ لممارسة الشؤون العقلية واختراع الآلات البسيطة جداً.

٣- العصر الثالث: وهو عصر الزراعة: فيه يزداد الفراغ والثراء ويتحسن توزيع العمل وتطبيقه، وتتحسن طرق المواصلات. وباختراع الحروف الأبجدية في هذا العصر تكون معرفتنا بالتاريخ أوسع وأدق، ويبدأ التاريخ بالمعنى الصحيح.

٤-٥- العصران الرابع والخامس: هما العصر اليوناني والروماني.

٦- ٧- العصران الخامس والسادس: العصور الوسطى وتنقسم إلى مرحلتين: تنتهي الأولى بانتهاء الحروب الصليبية، وتنتهي الثانية باكتشاف الطباعة في سنة ١٤٥٣.

٨- والعصر الثامن يبدأ من اكتشاف الطباعة ويستمر حتى قيام ديكارت بوضع منهجه الفلسفي الجديد في سنة ١٦٣٧.

٩- والعصر التاسع يبدأ من ثورة ديكارت الفلسفية وينتهي بقيام ثورة سنة ١٧٨٩- الثورة الفرنسية- وهي ثورة سياسية وعقلية. ويتميز هذا العصر التاسع باكتشاف طبيعة العالم الفزيائي بفضل اسحق نيوتن، وتحديد طبيعة المعرفة الانسانية بفضل جون لوك، وكوندياك؛ وطبيعة المجتمع بفضل ترجو Turgot وجان جاك روسو.

١٠- ويتنبأ كوندورسيه بأن العصر العاشر المقبل سيتميز بثلاث خصائص هي:

١- القضاء على عدم المساواة بين الأمم؛

٢- القضاء على التفاوت بين الطبقات؛

٣- تحسّن الأفراد. والكمال المتزايد للطبيعة الانسانية هي نفسها: عقلياً وأخلاقياً وجسمانياً.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأساسية لمؤلفات كوندورسيه هي التي صدرت في باريس في ١٢ مجلداً من سنة ١٨٤٧ إلى ١٨٤٩ تحت عنوان: Œuvres de Condorcet لكن هذه النشرة لا تحتوي على مؤلفاته الرياضية: ولكنها مزودة ببيان كلي عن مؤلفاته bibliographie صنعه M. F. Arago.

أما كتابه الرئيسي:

Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain

فقد طبع مرات عديدة، وبعضها طبعات شعبية

مراجع

- **Franck Alengry: Candorcet, guide de la Revolution Française, théoricien du droit constitutionnel et pré-**

curseur de la science sociale. Paris 1904.

- Janine Boniss on : Condorcet, le Philosophe pendai la Révolution Paris, 1926.

- Albreto Cento : Condorcet e l'idea del Progresse: Firenze, 1956.

Gilles. Gaston Granger : la **Mathématique** Sociale du marquis de Condorcet. Paris, 1956.

كونديالك

Etienne Bonnot de Mably de Condillac

فيلسوف حِسّي فرنسي.

ولد في مدينة جرينوبل في سنة ١٧١٥ من أسرة نبيلة كان منها الكثير من رجال القضاء. تعلّم في كلية اليسوعيين في ليون، ثم دخل معهد سان سلبيس الديني، وحضر محاضرات في اللاهوت في السوربون ورُسِم قسيساً في سنة ١٧٤٠، لكنه لم يقم القداس إلا مرة واحدة في حياته.

وعني بتكوين نفسه في الفلسفة بقراءة مؤلفات فلاسفة القرن السابع عشر وفلاسفة عصره، وربطته أواصر الصداقة بكثير من كبار المفكرين والأدباء المعاصرين له مثل ديدرو، وروسو، وديكلو والكثير من المساهمين في تحرير «الانسكلوبيديا».

وفي سنة ١٧٥٨ صار مربّياً لابن دوق بارم Parme، ولاستعماله ألّف سلسلة من الكتب الدراسية. ولما عاد إلى فرنسا ١٧٦٧ أخذ في نشر هذه الكتب، ونشرت في بارم في ١٣ مجلداً (١٧٦٩ ـ ١٧٧٣). ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٦٨. وفي سنة ١٧٧٦ نشر كتابه «التجارة والحكومة في علاقة كل منهما بالأخرى»، وكان بمثابة عرض سهل لنظريات فرنسوا كينيه ودي پون دي نيمور الفسيوقراطيين في الاقتصاد، ومفادها أن الزراعة هي أساس الثروة، وأن التجارة يجب أن تكون حرّة، وأن العقل الإنساني قادر على اكتشاف القوانين التي تكفل حق كل إنسان في الاستمتاع بثمرة عمله.

وأمضى السنوات الأخيرة من حياته بعيداً عن باريس، إلى أن توفي في دير فلوكس (في بوجنسي Beaugency) الذي كان مستفيداً منه، في سنة ١٧٨٠.

فلسفته

بدأت فلسفة كونديالك من فلسفة لوك كما عرضها الأخير في كتابه «بحث في العقل الإنساني»، لكنه تجاوزه فيما بعد في اتجاه النزعة الحِسّية.

يميّز كونديالك، شأنه شأن لوك، بين الأفكار الصادرة مباشرة عن الإحساسات، وبين الأفكار الناشئة عن التأليف élaboration بين الانطباعات الحسيّة. لكنه تميّز عن لوك بكونه عزا إلى اللغة الدور الحاسم المحدّد في تكوين الأفكار. وبهذا تخلّص من الاعتراض الموجه من الحسيين وهو: كيف تدّعون أن كل أفكارنا مستمدة من الانطباعات الحسّية، بينما لا بد من افتراض «عقل» نشيط كي يمكن الانتقال من الانطباع الحسي إلى الفكرة التأملية؟ إذ يرى كونديالك أن اللغة هي التي تؤدي هذا الدور. لقد درس كل أشكال الفكر، وبين علاقاتها باللغة. صحيح أن من الممكن تصور فكر بغير علامات لغوية، لكنه في هذه الحالة سيظل محصوراً في نطاق ضيق جداً من الأفكار، لا يتجاوز الإدراك والتخيل، لكنه لن يبلغ أبداً التجريد والمزج بين الأفكار. والمميّز الجوهري بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان هو إنشاء علامات اللغة، التي هي أساس الفكر المجرّد والتأملي.

واللغة، في نظر كونديالك، اختراع إنساني محض، وليس هبة من الله ولا من الطبيعة. لقد لاحظ الناس، وهم يعيشون في جماعات، ارتباطاً بين الأفعال وبين الإشارات أو الصيحات المستمرة، فوضعوا لغة للفعل سبقت اللغة المنطوق بها. وكان لا بد من عملية تاريخية طويلة تجعل اللغة المنطوق بها الأداة الرئيسية للتعبير والتفاهم، بعد أن كانت اللغة مجرد مساعد للفعل. والعلامات اللغوية اصطلاحية محضة، وليست طبيعية، حتى إن العلاقات بينها وبين الأفكار هي علاقات اعتباطية، أي لا مبرر لها في طبيعة المعنى أو الفكرة المعبّر عنها أو الموضوع المسمى. ويقرر كونديالك إنه وإن كان فعل الكلام مبادرة إرادية من الفرد، فإن قواعد عمل اللغة مستقلة عن الأفراد.

ومن هنا كان تأثير كونديالك في علم اللسانيات المعاصر، إذ تأثر به بريال Bréal الذي تأثر به فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات المعاصر.

وبعد أن جعل كونديياك من اللغة، وهي اصطلاحية، وليست طبيعية، العامل الفعّال في تكوين الأفكار المجردة والتأملية، وجد أنه لا يوجد غير مصدر طبيعي واحد لمعارفنا وملكّاتنا: وهو الإحساس. ويشتق كونديياك من الإحساس - إما بالاستمداد المباشر أو بالتأليف بين إحساسات ذوات مصادر مختلفة - يشتق وظائف العقل ووظائف الإرادة. وبدلاً من أن يميز ويفصل بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية يبحث كونديياك عن حل في التأليف بين الإحساسات ذوات المصادر المختلفة. فبهذا التأليف ننتقل من الانفعال الخالص إلى ما نعتقد أنه فعل خاص يقوم به عقلنا. وحدة الإحساس هي الأصل في الانتباه، فما الانتباه إلاّ هذه الحدّة vivacité نفسها وقد تجلت على أساس سائر الاحساسات؛ ومن هذه الحدة وقد تحولت إلى انتباه يمكن اشتقاق كل الوظائف العقلية مثل: الذاكرة، المقارنة، الحكم، التأمل. وكذلك نجد أن الشهوة هي أساس كل تحولات العواطف، التي غايتها القصوى هي الإرادة.

ونتيجة لهذه الآراء قرر كونديياك أن الأنا ما هو إلا تسلسل الإحساسات وتحوّلها. إن الأنا ليس جوهراً مفكراً واعياً بذاته، بل هو نتيجة المزج والتأليف بين الإحساسات، وهو التعبير عن تحوّلاتها في اللغة.

ويبيّن كونديياك في «مبحث في الإحساسات» كيف تؤدي الانطباعات الحسية (أو تغيرات النفس على حد تعبيره modifications de l'âme) بطريقة أوتوماتيكية، دون إحالته إلى أرواح غير مرئية أو أفكار فطرية، إلى كل العمليات العقلية.

وفي سبيل إيضاح آرائه هذه، افترض تمثالاً من المرمر مركباً في الداخل مثل تركيب الجسم الإنساني، وله عقل خال من أية أفكار، وحواسه كلها مُغلقة بحيث يمكن فتحها جميعاً في وقت واحد، وتحليل العلاقات القائمة بين مختلف الإحساسات. وجعل كونديياك أول حسّ يفتح هو حسّ الشمّ، لأن الرائحة بمأمن من أن تؤخذ على أنها صورة لموضوع خارجي، وإنما هي تغيير في العقل، كما أن الرائحة تتضمن رد فعل انفعالياً هو الاستطابة أو النفور. ومن تجربة استطابة الرائحة، مرتبطة مع الإحساس بالرائحة نفسها، تنشأ الرغبات بعملية مشابهة للطريقة التي بها ينشأ الحكم والبرهان؛ ومن الرغبات الوقتية تنشأ الشهوات الطويلة المدى. وجماع رغباتنا وشهواتنا الدائمة يؤلف إرادة الإنسان، كما أن جماع الإحساسات والذكريات والأحكام والبراهين يؤلف ذهن الإنسان.

نشرات مؤلفاته

النشرة الأولى لمؤلفاته قام بها أخوه جبرييل برنو، ابيه دي مابلي Abbé de Mably بالاشتراك مع G.Arnoux وتقع في ٢٣ مجلداً (باريس، سنة ١٧٩٨) تحت عنوان Oeuvres Complètes de Condillac. وأحدث طبعة بعنوان Oeuvres philosophiques صدرت في ثلاثة مجلدات (باريس ١٩٤٧ - ١٩٥١) بتحقيق Georges le Roy. ونذكر أهم مؤلفاته مع تواريخ طبعاتها الأولى:

- Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris, 1746.
- Traité des Sensations, avec: Dissertation sur la liberté. Paris, 1754.
- Traité de animaux, avec: Dissertation sur l'existence de Dieu. Amsterdam, 1755.
- Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Amsterdam, 1776.
- La Logique. Paris, 1792.
- La Langue des calculs. Paris, 1798.

مراجع

- Baguenault de Puchesse: Condillac, su vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
- Georges Le Roy: La psychologie de Condillac. Paris, 1937.
- - R. Lefèvre: Condillac. Paris, 1966.
- R. Lenoir: Condillac. Paris, 1924.

كوهن (هرمن)

Hermann Cohen

فيلسوف ألماني من مؤسّسي حركة الكنتية الجديدة في ألمانيا.

ولد في ٤ يوليو سنة ١٨٤٢ في كوسفج Coswig بناحية أنهلت Anhalt في ألمانية وتعلم في جامعة برسلاو

Breslau ، ثم في جامعة هلّه Halle حيث حصل على دكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٦٥. وانتقل إلى برلين حيث نشر عدة دراسات في مجلة علم نفس الشعوب وعلم اللغة. وفقط ابتداء من سنة ١٨٧٠ بدأ يهتم بفلسفة كنت، في نفس الوقت خاض المعركة التي أثيرت آنذاك، حول الحساسية المتعالية عند كنت، بين أدولف ترندلنبورج، وكونو فشر Fischer. إذ كان ترندلنبورج يرى أن الزمان والمكان وإن كانا قبليين a priori كما يرى كنت، فإنهما لا ينتسبان إلى الأشياء في ذاتها، وهذا بخلاف ما يراه كنت. وكان من رأي كونو فشر أن هذين التصورين القبليين- الزمان والمكان- لا ينتسبان إلى عالم الأشياء في ذاتها كما هو رأي كنت. فكتب هرمن كوهن- وكان تلميذاً لترندلنبورج- مقالاً في المجلة المذكورة (جـ٧، عدد ٣ ص ٢٣٩- ٢٩٦) انتهى فيه إلى أن ترندلنبورج كان على صواب في نقده لكونو فشر، لكنه كان على خطأ في نقده لكنت.
و في أول كتاب أصدره وعنوانه: نظرية كنت في التجربة» (برلين سنة ١٨٧١) بيّن لماذا خطّأ كلا المتناظرين. فقال إنه لحل هذه المسألة ينبغي الجمع بين ما يقوله كنت في باب الحساسية المتعالية وما يقوله في المنطق المتعالي حيث بيّن كنت أن هذين الشكلين (الزمان والمكان) هما شرطان قبليّان للتجربة الممكنة، والتجربة الممكنة هي الموضوع الوحيد للمعرفة القبلية.

وفي السنة التالية (سنة ١٨٧٣) قدم إلى كلية الآداب في جامعة ماربورج رسالة بعنوان: «التصورات التنظيمية في مؤلفات كنت السابقة على المرحلة النقدية» (طبع في برلين سنة ١٨٧٣)- للحصول على منصب مدرس في تلك الكلية، فوافق لانجه، أستاذ الفلسفة، على تعيينه. وبعد ذلك بعامين توفي لانجه F.A. Lange وخلا كرسيه فتولاه كوهن في سنة ١٨٧٦. ومن ثم كوّن ما عرف باسم «مدرسة ماربورج الكنتية الجديدة».

وفي الفترة ما بين عام ١٩٠٢ وعام ١٩١٢ نشر ثلاثة أجزاء من مذهبه الفلسفي هذا، بعنوانات: (١) «منطق التجربة المحضة»؛ (٢) أخلاق الإرادة المحضة»؛ (٣) «علم جمال العاطفة المحضة».

وتقاعد هرمن كوهن في سنة ١٩١٢ من جامعة ماربورج. لكنه تولى بعد ذلك تدريس الفلسفة اليهودية في «المعهد الحرّ لعلم اليهودية» في برلين، إلى أن توفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨.

والاتجاه الرئيسي في منطق كوهن هو القول بأن المعرفة الإنسانية هي من حيث المبدأ قبلية apriori وفي هذا السبيل بينّ كوهن في كتابه «منطق التجربة المحضة» أن الميتافيزيقا كانت تسعى دائماً إلى البحث في الأصل (التفكير في الأصل Denken des Ursprungs). والبحث في أصل المعرفة يؤدي- في نظر كوهن- إلى الإقرار بأن المعرفة قبلية محض، وبهذا يفضي إلى نتيجة ثانية هي أن «الشيء في ذاته» لا يدخل في نطاق المعرفة الإنسانية؛ وبالتالي ينبغي استبعاد البحث فيه.

وفي الأخلاق («أخلاق الإرادة المحضة» سار كوهن في نفس الاتجاه، أي تجاوز كنت من أجل مذهب كنت نفسه. فعرّف الأخلاق بأنها علم الفضيلة المحض. وأخذ على كنت أنه لم يستند إلى علم معين لتحديد الأخلاق. وبحث كوهن عن هذا العلم، فوجده في فقه القانون Jurisprudence، لأن الفضيلة الأساسية، كما علمنا أرسطو، هي فضيلة العدل (أو العدالة)، وهذه مجالها العلمي التطبيقي هو فقه القانون: ولو لم يوجد قانون قبلي apriori للعدالة لما أمكن قيام الفقه الروماني..

واستند كوهن إلى مصدره القبلي هذا للعدالة من أجل وضع مذهبه في السياسة، وهو يستند أساساً إلى فكرة كنت في «التقنين الذاتي» autonomie، أي كون الإرادة الانسانية مشرّعة لذاتها بذاتها. صحيح أن القوانين الوضعية القائمة لا تجسّد هذه الفكرة؛ كما لا تحقق فكرة العدالة المحضة. ولكن هذا هو ما ينبغي أن يحدث في الدولة. ومن هنا أكد الحرية السياسية بكل قوة.

وشغلته مشكلة أخرى، بوصفه يهودياً وعالماً باليهودية. ذلك أن المؤرخ الألماني المعروف هينرش ڤون ترتشكه Heinrich von Tretschke كتب مقالاً في مجلة «الحوليات البروسية» (حولية سنة ١٨٧٩، العدد رقم ١١) لفت فيه الأنظار إلى كون معظم الكتاب والمفكرين اليهود الألمان معادين للقومية الألمانية وللمسيحية، وطالبهم بوجوب احترام مشاعر الغالبية الألمانية. فأصدر كوهن كتاباً بعنوان «اعترافٌ في مسألة اليهود» (برلين سنة ١٨٨٠) حاول فيه أن يثبت أن اليهود ينتسبون إلى الأمة الألمانية، لا على الرغم من أنهم يهود، وإنما لأنهم يهود! وتحايل لاثبات هذا الزعم الغريب بأن قال إن الألمان هم أمة كنت Kant. وزعم أن الشرائع اليهودية، بعد أن طهرّها الأنبياء، تتفق مع مذهب كنت ومثاليته الأخلاقية! وراح من أجل تبرير هذه الدعوى الغريبة، يفسّر الشرائع

اليهودية وتعاليم الأنبياء اليهود على ضوء مذهب كنت! وبالغ في هذا السبيل مبالغة لم يقرها حتى المفكرون اليهودأنفسهم. وقد جمع كتاباته في هذا الموضوع Bruno Strauss وطبعت في برلين سنة ١٩٢٤(في ثلاثة مجلدات) مع مقدمة كتبها Franz Rosenzweig. كذلك كشف كوهن عن ميول نحو الماركسية إلى حدّ أن اتهمه البعض بأنه حاول التقريب بين أمانويل كنت وكارل ماركس!

اهم مؤلفاته

- Kantes Theorie der Erfahrung, Berlin, 1871.
- Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischer Schriften. Berlin, 1973.
- Die Logik der reinen Erfahring. Berlin, 1902.
- Kants Bergrün dung der Ethik. Berlin, 1877.
- Ethik des reinen Willens.
- Aesthetik des reinen Gefühls. Berlin, 1912.
- Cohens Jüdische Schriften, 3 vols. Berlin, 1924.

مراجع عنه

- Ernst Cassirer: «Hermann Cohen», in **Social Research**, vol. 10, n. 2 (1943, pp. 219- 232).
- Walter Kinkel: Hermann Cohen. Einführung in sein Werk. Stuttgart, 1928.
- Paul Natorp: Hermann Cohen als Mensch, Lehrer, und Forscher. Marburg, 1918.
- Rasmarin T. W. Religion of Reasm, Hermann Cohen's System of Religious Philosophy. New York, 1936.
- Wuillemin, J.: L'«Hèritage Kantien», Paris, 1954.
- S.H.Bergmann: «Hermann Cohen» Between East and west (1958).

الكلبيون

سميت هذه المدرسة بهذا الإسم نسبة إلى «الكلب» κύων، مما يدل على أن الاسم لا بد أن يكون من وضع أحد خصومها سخرية منهم. ويذكر ذيوجانس اللائرسي (٦: ١٣) أن مؤسس المدرسة، أنطستانس لقب بلقب ἁπλοκύων (= كلب حقيقي). وأيد هذه التسمية ذيوجانس وأتباع المدرسة المتأخرون بإزدرائهم للعادات المتبعة واحتقارهم للجاه والوجاهة، وبما أظهره من زهد في الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم. وإن كان هناك رأي يقول إن الكلمة نسبة إلى κυνόσαργες (اسم ميدان في آثينية) وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطستانس.

ومؤسس المدرسة أنطستانس بدأ بأن تتلمذ على جورجياس، ثم تتلمذ على سقراط، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم في مدرسة كينوسارجس. وخلاصة رأيه أن الفضيلة هي الخير الأوحد؛ وتحتاج السعادة إلى شيء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا قصد إليها غاية. لكن ما الفضيلة؟ الفضيلة هي القناعة. وليس ثم غير فضيلة واحدة، ويمكن تعليمها وتعلمها؛ فإذا اقتناها المرء لم يعد من الممكن القضاء عليها. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير، بل إلى القوة السقراطية. ومن يملك الفضيلة حكيم. ومن عدا مالكي الفضيلة فليسوا حكماء.

وفي نظرية المعرفة يعارض أنطستانس نظرية الصور الأفلاطونية؛ ولا يعترف إلا بأحكام الهوية.

وأشهر تلاميذه هو ذيوجانس السينوبي، الذي صار نموذج الكلبي، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مسلك الكلبي. وتتلمذ عليه مونيموس، وأونيسكريتوس، وفيليسكوس، وكراتس الثيبي الذي بفضله انضم إلى هذا المذهب كل من هپرخيا وأخيها متروكلس. وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدون، مباشرون وغير مباشرين، ذكر لنا ذيوجانس (٩٥) اسماءهم، وبهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلبية حتى نهاية القرن الثالث، حيث اختفت المدرسة تماماً.

أنطستانس

وليست لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطستانس، مؤسس المدرسة. ولا بد أنه كان يعيش شيخاً في سنة ٣٦٦ق. (ديودورس الصقلي ١٥: ٧٦). أبوه من آثينا، أما أمه فيذكر ذيوجانس اللائرسي (٦: ١) أنها من تراقيا. وهذا هو السبب -فيما يقال- في أنه اقتصر على ميدان كينوسارجس لأنه المكان الوحيد الذي كان مسموحاً به لغير كاملي صفة المواطن الأثيني. وفي هذا الميدان -أو الحي- كانت عبادة هرقل، الذي مجده الكلبيون أعظم تمجيد.

بدأ أنطستانس تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائي وكان لهذا تأثيره في الطريقة الخطابية التي صاغ بها أنطستانس محاوراته. وقد بقي لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما: «أياس» و«أودوسيوس»، ولا محل للشك في صحة نسبتها إليه، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ذيوجانس اللائرسي على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان: «في القول والخلق».

واشتغل أنطستانس معلمًا للخطابة زمنا، ثم تعرف إلى سقراط وأعجب به أيما إعجاب، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه في التلمذة على سقراط (ذيوجانس اللائرسي، ٦: ٢) وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة، ولكن في سن عالية.

ويقول لنا اللائرسي إن كتبه حفظت في عشرة مجلدات:

الأول يشمل:
(١) «رسالة في التعبير أو أساليب القول»
(٢) «أياس ، أو قول أياس»
(٣) «أودوسيوس أو في أودوسيوس»
(٤) «دفاع عن أورسطس، أو في الكتاب الشرعيين»
(٥) «الكتابة المتشابهة» أو «لوسياس وايسقراطيس»
(٦) «رد على خطبة ايسقراطيس بعنوان: بغيرشهود»

والمجلد الثاني يشمل:
(٧) «في طبيعة الحيوان»
(٨) «في انجاب الأولاد أو في الزواج؛ بحث في الحب»
(٩) «في السوفسطائية»
(١٠) «في العدالة والشجاعة»: مواعظ في ثلاث مقالات»
(١١) «في ثيوجنيس»

والمجلد الثالث يشمل:
(١٢) «في الخير»
(١٣) «في الشجاعة»
(١٤) «في القانون، أو الجمهورية»
(١٥) «في القانون، أو الخير والعدل»
(١٦) «في الحرية والاستعباد»
(١٧) «في العقيدة»
(١٨) «في الحارس، أو في الطاعة»
(١٩) «في النصر: بحث في تدبير المنزل»

والمجلد الرابع يشمل:
(٢٠) «قورس»
(٢١) «هرقل الأكبر، أو في القوة»

والمجلد الخامس يشمل:
(٢٢) «قورس، أو في السيادة»
(٢٣) «أسباسيا»

والمجلد السادس يشمل:
(٢٤) «الحقيقة»
(٢٥) «في الجدل: متن في المجادلات»
(٢٦) «سائون، أو في المناقضة» ثلاث مقالات
(٢٧) «في المحادثة»

والمجلد السابع يشمل:
(٢٨) «في التربية، أو في الأسماء» خمس مقالات
(٢٩) «في استعمال الأسماء: كتاب مساجلة»
(٣٠) «في السؤال والجواب»
(٣١) «في الرأي والمعرفة» أربع مقالات
(٣٢) «في الموت»
(٣٣) «في الحياة والموت»
(٣٤) «في الساكنين العالم السفلي»
(٣٥) «في الطبيعة» مقالتان
(٣٦) «مشكلة تتعلق بالطبيعة» مقالتان
(٣٧) «الآراء، أو المجادل»
(٣٨) «مشاكل تتعلق بالتعليم»

والمجلد الثامن يشمل:
(٣٩) «في الموسيقى»
(٤٠) «في المفسرين»
(٤١) «في هوميروس»
(٤٢) «في الشر والفجور»
(٤٣) «في كلخاس»
(٤٤) «في الرائد»
(٤٥) «في اللذة»

والمجلد التاسع يشمل:
(٤٦) «في أودوسيوس»
(٤٧) «في عصا الساحر»
(٤٨) «أثينا أو في تليماخوس»
(٤٩) «في هيلانه ونيلوبه»

(٥٠) «في پروتيوس»
(٥١) «كوكلوبس أو في أودوسيوس»
(٥٢) «في استعمال الخمر، أو السكر، أو في الكوكلوبس»
(٥٣) «في كركيس»
(٥٤) «في أمفياراوس»
(٥٥) «في أودورسيوس، ونيلوبي والكلب»

والمجلد العاشر والأخير يشمل:
(٥٦) «هرقل، أو ميداس»
(٥٧) «هرقل، أو في الحكمة أو القوة»
(٥٨) «قورس أو المحبوب»
(٥٩) «قورس ، أو الرداء»
(٦٠) «منكسانوس أو في الحكيم»
(٦١) «ألقبيادس»
(٦٢) «أرخيلاوس، أو في الملكية».

وقد أخذ عليه تيمون كثرة التأليف. وفي هذه العنوانات أثر السوفسطائية وأثر سقراط معاً. واتخذ من التاريخ القومي ومن الأساطير اليونانية نماذج لبث أفكاره. فنراه في «هرقل» يقدم نموذج الكلبي الباحث عن المجهود والآلام، وفي «قورس» نموذج الحاكم وفقاً للمبادىء السقراطية الكلبية، بينما نراه في «أرخيلاوس» ينتزع من الوضع الراهن صورة واقعية للطاغية الذي يسلك مسلكا يتنافى مع المثل الأعلى السقراطي.

مذهبه:

وفي مذهبه تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر السقراطية واهتمامه يتجه في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى الأخلاق. ففي الديالكتيك يتأثر ببروديكوس واهتمامه باللغة، وفي نفس الوقت يتأثر سقراط في اهتمامه بالتعريفات. ويظهر تأثره بالسوفسطائية خصوصاً في ولعه الشديد بالجدل والمساجلات.

يقول أرسطوطاليس («الطوبيقا» م٣ ف١١ ص١٠٤ت = كتابنا: «منطق أرسطو» جـ٢ ص٤٨٦س٢) إن أنطسثانس يقول: «إنه ليس لأحد أن يتناقض»؛ ويقول في موضع آخر («ما بعد الطبيعة» مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص١٠٢٤ ب س٣٤= ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة» جـ٢ ص٦٨٩ س١- س٦) إن أنطسثانس «يرى أنه لا ينبغي أن يقال شيء ألبتة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد» ويشرح ابن رشد هذه العبارة فيقول. «يريد (أي أرسطو) ولذلك كان يرى فلان (= أنطسثانس) أنه لا ينبغي أن يحد شيء ألبتة، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على معنى واحد، لأنه يرى أنه الصدق لواحد مع واحد. فإذاً ليس تصدق أصلا حدود المعاني العامة على الخاصة».

وتفسير العبارة الأولى. «ليس لأحد أن يتناقض»- هو أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به، بحيث انه إذا كان القول عنه حقاً فلا محل للتناقض؛ وإما أن يكون الكلام عن شيء آخر ولا محل هنا أيضاً للتناقض. وبعبارة أخرى: لكل شيء اسم واحد خاص به، فإن استعمل نفس الاسم فلا تناقض؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على شيء آخر لا على نفس الشيء، فلا تناقض أيضاً.

وتفسير العبارة الثانية واضح من كلام ابن رشد: لا ينبغي أن يحد شيء ألبتة ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل على معنى واحد، وعلى هذا فلا اسم يدل إلا على مسمى واحد. وعلى هذا فلا كلي، لأن الكلي- المزعوم في نظره- هو المقول على كثيرين مختلفين في النوع؛ ولكن لا شيء يقال على كثيرين، إذن فلا كلي أبداً.

وبهذا يرى أنطسثانس أنه ينبغي على الإنسان أن يطلق على الشيء الاسم الخاص به فقط؛ وتبعاً لهذا لا يجوز له أن يحمل صفة مختلفة على الشيء، فمثلا لا يجوز للانسان أن يقول: «الانسان خير»، بل: «الإنسان هو الإنسان»، «والخير هو الخير». ولما كان التعريف معناه ايضاح تصور بتصورات أخرى غيره فإنه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف كلام لا يتعلق بالشيء المعرف نفسه، إنه مجرد مقارنة وليس تعريفاً بالمعنى الدقيق؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تنقسم إليها صفة الشيء، فإن ذلك ليس حداً وتعريفاً، إنه مجرد تصور للشيء، وليس علمًا به.

وهذا يفضي إلى القول بأن كل شيء فردي، وأن الكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء، بل عن آراء الناس في الأشياء. ولهذا انتهى أنطسثانس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن التصورات العامة (الكليات) هي مجرد أفكار. إنه يرى أناساً وأفراساً، ولا يرى الإنسانية ولا الفرسية. ومن هنا قامت معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاهما عبارات عنيفة.

لقد تعلق أنطستانس بالأسماء وحدها. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة هي أنه لم يهتم بالأشياء نفسها وجعل البحث العلمي عن الأشياء غير ممكن؛ ونتج عن ذلك أن قال ما رواه أرسطو وهو أنه لا تناقض، ولا يمكن المرء أن يتناقض لاختلاف التسميات وبالتالي اختلاف المسميات، وبالتالي يكون الكلام عن أشياء مختلفة، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تناقض أبداً.

ويرتبط بهذه القضية القائلة باستحالة التناقض قضية أخرى تقول باستحالة القول الكاذب، وقد ربط بين كلتيهما أرسطوطاليس في الموضع المشار إليه، وسخر من الثانية أفلاطون في محاورة «أوتيديموس» (صفحة ٣٨٣ هـ وما يتلوها؛ ٢٨٥ وما يتلوها).

ولكن ليس معنى هذا، مع ذلك، أن الكلبيين دعوا إلى التخلي عن العلم؛ فقد كتب أنطستانس، كما رأينا، رسالة في المعرفة والرأي تقع في أربع مقالات (رقم ٣١ في فهرست مؤلفاته الذي ذكرناه)؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخادع. لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة غرض عملي فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء. والغاية من الحياة في نظرهم هي السعادة (ذيوجانس ٦: ١١).

قال اللائرسي عنه: «وآراؤه المحبوبة لديه هي: أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها؛ وأن النبل لا يضاف لغير الفاضل. وقال إن الفضيلة تكفي بنفسها لتحقيق السعادة، لأنها لا تحتاج إلى شيء غير قوة سقراط. وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حصيلة من الكلمات أو التعلم؛ وأن الرجل الحكيم يكفي نفسه بنفسه، لأن كل أموال الغير له؛ وأن سوء السمعة شيء حسن، وشأنها شأن الألم؛ وأن الحكيم لا ينقاد في أعماله العامة بالقوانين الموضوعة، بل بقانون الفضيلة؛ وأنه يتزوج لانجاب أولاد من الاقتران بأجمل النسوة؛ وأنه لا يزدري بالحب، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجديرون بالحب.

«وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية: لا غريب على الحكيم ولا أمر بمستعص عليه. الصالح خليق بأن يحب. الفضلاء أصدقاء. حالف الشجعان العدول. الفضيلة سلاح لا يمكن انتزاعه. خير لك أن تكون مع حفنة من الأبرار المناضلين ضد كل الأشرار من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حفنة من الأبرار. احذر أعداءك، لأنهم أول من يكشف عوراتك. قدر الرجل الأمين فوق القريب. الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على السواء. الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة. كل الشرور غريبة. الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم. أسوار الدفاع ينبغي أن تشيد من حججنا البالغة».

ولم يميز الكلبيون بين الفضيلة والسعادة، بل قالوا إن كلتيهما شيء واحد فلا خير إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما ليس فضيلة ولا رذيلة فيستوي عند الناس. ذلك لأنه لا خير إلا ما يكون ملكا للانسان، ولا ملك حقيقياً للانسان غير قنيته الروحية. والمرء لا يكون مستقلا بنفسه إلا في الأمور الروحية والأخلاقية؛ وما عدا ذلك فمن شأن الحظ. والعلم والفضيلة سلاحان عليهما تتكسر كل هجمات الحظ. لهذا لا يحتاج المرء- كيما يكون سعيداً- لغير الفضيلة؛ وما عدا ذلك فعليه أن يحتقره حتى لا يكتفي ويقنع بغير الفضيلة. فمثلا، ما الغنى بغير الفضيلة؟ نهب المتملقين والفاجرات، واغراء على الشح الذي هو أس كل بلاء، وينبوع لعديد من المفاسد والقبائح، وشيء لا يحقق السمعة ولا المتعة. ما الموت؟ إنه ليس شراً. لأن الشر هو السوء ونحن لا نشعر به أنه سوء، لإننا لا نشعر بشيء لما نموت.

وأخس الأمور وأذمها هو اللذة. والكلبيون يرون في اللذة أكبر شر، ويروى عن أنطستانس أنه قال انه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتذاً. ذلك لأنه اذا لم يكبح جماح اللذة شيء كما في الحب، وحيث يصبح المرء عبداً لشهوته، فلا علاج أبداً. وعلى العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس، وهو الألم والجهد والعمل، هو الفضيلة، إذ بها يصبح المرء حراً، ولهذا مجد الكلبيون هرقل وجعلوا منه المثل الأعلى للكلبي، لأنه لم يوجد من كافح وتعب واجتهد مثله في سبيل خير الإنسانية.

والفضيلة عندهم عمل وسلوك، ولا تحتاج إلى كثير من التأملات والأفكار. والنبل نبل الفضيلة لا نبل المولد، والعدالة أسمى من صلة الدم.

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعماً، استخلص الكلبيون مبدأ «عدم الحاجة»، أي القناعة التامة.

وكان طبيعياً أن تكون أفكارهم في السياسة والدين مشبعة بهذه الروح. ولهذا نراهم يسخرون من الدستور الأثيني ومن قادة أثينا؛ فكان أنطستانس يوصي أهل أثينا بأن يقرروا ـ بالتصويت ـ أن الحمير أفراس! ويشبه هذا بانتخاب أناس ـ لا يفقهون شيئاً ـ قواداً.

إن الكلبي يتجاوز حدود الدولة. ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثلى في نظره. فهو يحمل على الديمقراطية (أرسطوطاليس: «السياسة» م٣ ف١٣ ص١٢٨٤ س١٥)، ويحمل على الطغيان لأن الكلبي يحب الحرية؛ ويحمل على النظم الارستقراطية، لأنه لن يقبل الناس أن يكون حاكموهم حكماء. ولهذا كان ميل الكلبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة، لأنهم شعروا بأنهم مواطنون عالميون، لا مواطنين في وطن محدود. وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً، ولا ينبغي فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة وبحدود. وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال. ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس، بل التحرر من قيود الدولة وحدود القومية.

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكلبيين هي: اللامتية، أي عدم الاهتمام بلوم الناس. ولهذا كانوا لا يحفلون بما يقوله الناس، ما دام متفقاً مع مذهبهم فكانوا يسمحون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبيعياً وكل ما يستتر منه الناس؛ فمن لا يخجل من نفسه ينبغ ألا يخجل من الناس، ورأي الناس لا أهمية له عندهم.

وفي الذين هاجموا الدين الشائع، وتابعوا السوفسطائية في حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة، وأبدوا آراء صريحة في الآلهة اليونانية وعباداتها ولهذا كان الكلبيون من أنصار نزعة التنوير في الدين. إنهم لا ينازعون في وجود الألوهية، ولكنهم ينازعون في تعدد الآلهة وتشبيهها بالإنسان في أفعاله؛ وقالوا بإله واحد لا يشبه شيئاً مرئياً ولا يمكن رسمه في أية صورة. ويرون في عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم، هي فعل الفضيلة، وما عدا ذلك فخرافة وأساطير. والحكمة والعدالة تجعلاننا أحباء الآلهة، والحكيم يعبد الله بالفضيلة، لا بالأضاحي، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحي؛ والحكيم يرى أن المعبد ليس أكثر قداسة من أي مكان آخر، ويدعو الله أن ينال العدل لا أن ينال الرزق.

ولكن يلاحظ مع ذلك أن أنطستانس لم ينبذ الأساطير اليونانية كما فعل اكسينوفانس؛ ولكنه أولها تأويلا تشيع فيه النزعة العقلية.

ذيوجانس السينوبي

ولد في سينوب، وهو ابن هيكسيون الصيرفي. ويذكر ديوكلس أنه نفي لأن أباه استودع أموال الدولة فغش في النقود. ولكن يوبوليدس ـ في كتابه عن ذيوجانس ـ يقول إن ذيوجانس نفسه هو الذي فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده. ولقد اعترف ذيوجانس نفسه في كتابه «فوردالس» بأنه كان يزيف النقود.

رحل إذن من بلده سينوب ووصل إلى أثينا، فلقي أنطستانس، ولكن هذا لم يرحب به، فثابر إلى أن ظفر برضاه.

ويروى أنه قام بالتعليم، فعلم أولاد اكسنيادس، وكانت له في أثينا تلامذة (ذيوجانس اللائرسي، ٦: ٣٠ وما بعدها، ٧٤، ٧٥ وما بعدها). كما يذكر أنه كتب كتباً، يذكر من بينها ذيوجانس اللائرسي عنوان كتابين.

ولقد صور في صورة أسطورية زائفة كانت هي النموذج المبالغ فيه للكلبي. وقليل من ملامح هذه الصورة ينتسب حقاً إلى ذيوجانس التاريخي. وكثرة تلاميذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة. وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربي، فأوردها لنا المبشّر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» (نشرتنا ص٧٢ـ ٨٢. مدريد سنة ١٩٥٨)، وأبو الفرج بن هندو في «الكلم الروحانية» (ص١٠٥ـ ١١٢).

وبهذه الصورة أصبح ذيوجانس أوسع الفلاسفة شعبية. فجوابه عن الأسكندر، والصدفة التي كسرها لما رأى طفلا يشرب في راحة يده؛ والحب (الزير) الذي كان يسكن فيه؛ والمصباح الذي كان يسير به مضيئاً في وضح النهار بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً باسم الإنسانية ـ وكل هذه سارت مسار الأمثال والنوادر، فجعلت منه رجلا غريب الأطوار بارع الجواب، حاضر البديهة، خفيف الظل.

«كان زاهداً متخلياً، لا مسكن له ولا مأوى إلا حيث أجنه الليل. وكان لا يمتنع من الطعام إذا جاع عند من وجده، غير محتشم، ليلا كان أو نهاراً. وكان يحبه الناس بالحق. ويصدق على نفسه، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك

والسوقة. فقنع بثوبين من الصوف. فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا». هذا الوصف لحياته الذي أورده المبشّر بن فاتك يلخص الصورة التي انتشرت عنه، ويلوح أن معظم ملامحها صادقة.

وقد نعته أفلاطون أنه «سقراط هاذياً».

أما من حيث المذهب الكلبي فيلوح أن ذيوجانس أضاف إليه في أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية، والاثنتان الأخريان بالسلوك العملي. والمسألة الأولى هي أنه قال باشتراكية النساء والأولاد، وإلغاء الزواج (ذيوجانس اللاترسي ٦: ٧٢) وأن يكون الاتصال الجنسي بالرضا الحر المتبادل. قال اللاترسي عنه (٦: ٧٢): «كان يدعو إلى الاشتراك في الزوجات، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذي يقنع والمرأة التي توافق. ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً».

والمسألة الثانية تدخل في باب السياسة. فقد أعلن أنه مواطن عالمي (اللاترسي ٦: ٦٣) لا يحد بوطن، ولا يعترف بدستور دولة محدودة، وكان لهذا أثر في الكلبيين من بعد، والرواقية.

والنقطة الثالثة هي التجرد والذهن (ديوان الذهبي الفم ٨: ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النوازع الصوفية بأنه لم يكن يحتقر البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستغناء، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها.

والنقطة الرابعة هي الملامتية الكلبية، التي أراد بها أن يجابه الأحكام المستبقة الشائعة بين الناس، والتقاليد السارية لديهم، وأن يحتقر الحضارة وقواعدها، لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة، وهو من أنصار الطبيعة فلا عليه إذن إن خالف القوانين السائدة.

وكان له كما قلنا تلاميذ عديدون أشهرهم: مونيموس، وأونيسكرتيوس، وفيلسكوس وكراتس ومتروكلس وأخته هپارخيا. وكانت لهم مؤلفات أسهمت في نشر المذهب الكلبي. فإن فيلسكوس ألف محاورات وطراغوديات احتوت على مفارقات كلبية مثيرة. وأونيسكرتيوس اشترك في حملة الاسكندر الأكبر على الهند، وألف تاريخاً للاسكندر ذا اتجاه قصصي فاضح. واستعار من الفقراء الهنود العراة Gymno-sophistes بعض ملامحهم وأدخلها في الأخلاق الكلبية.

وأهم منها متروكلس وكراتس ومونيموس. ألف أولها أقوالا ونسب أعمالا تمثل ملامح النزعة الكلبية. والثاني ألف قصائد هزلية مدح فيها السيرة الكلبية وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى.

كيركجور

Sören Kierkegaard

الرائد الأول للوجودية، فيلسوف دانيمركي.

حياته

ولد سيرن آبي كيركجور Sören Aabye Kierkeggard (وينطق في الدانيمركية: كيركجور) في ٥ مايو سنة ١٨١٣ في كوبنهاجن (عاصمة الدانيمرك). وكان الابن الأخير لأبوين كانا، حين ولد، متقدمين في السنّ: الأب عمره ٥٦ عاماً، والأم ٤٤ عاماً. وكان أبوه راعياً في سهوب جتلند Jutland يعاني من قسوة عمله، حتى إنه في ذات يوم راح يجدّف على الله ويصب اللعنات. لكنه ترك مهنة الرعي وصار بقالاً وبائع قماش في العاصمة. فنجح في تجارته إلى حدّ أنه تركها وهو في سنّ الاربعين بعد أن جنى منها ما يكفل له رغد العيش فيما تبقى له من العمر. وانصرف بعد ذلك إلى الحياة الروحية، وضميره مثقل بالتأنيب لأنه لعن الله وهو في صباه، ولأنه تزوج من خادمته بعد وفاة زوجته الأولى مباشرة. فراح يتلمس العزاء الروحي في شيخوخته بالطرق المختلفة: في الكنيسة اللوثرية (البروتستنتية) التي كان مخلصاً لها، وفي جماعة الاخوة المورافيين، وفي فلسفة التنوير، وخصوصاً في اجتماع كان يعقد في منزله ويتجلى فيه الكاهن مونستر Mynster، الذي سيصبح فيما بعد أسقفاً على كوبنهاجن. فأصبح واسع الثقافة، عميق التقوى.

وتأثر ابنه الأصغر، سيرن، بأبيه أيّما تأثر وهو في طفولته. استمع إليه يقول عن نفسه: «لما كنت طفلاً تلقيت تربية متشددة قاسية هي في نظر الناس ضرب من الجنون. فمنذ نعومة أظفاري، تحطمت ثقتي بالحياة تحت الانطباعات التي تحطم تحتها الشيخ الحزين الذي فرضها عليّ: وحين كنت طفلاً، وياللجنون! تدثرت بدثار شيخ حزين. فيا له من موقف رهيب!..»

ذلك أن الوالد كان يشعر بأنه لا بد أن يكفرّ عن تجديفه على الله، وستقع العقوبة على أولاده. لقد دخل الموت بيته وابنه الأصغر في سن السادسة: فخطف إخوته وأخواته الواحد تلو الآخر حتى لم يبق إلاّ سيرن وأخوه الأكبر بيتركرستان Peter Christian . فأحسّ الابن الأصغر بالشقاء الذي حلّ بوالده، مما زاد من تعلقه به. فكان يقضي مع أبيه الساعات يذرعان غرف البيت، ثم يخرجان بعد ذلك من المدينة من ناحية قصر مجاور للبيت، أو يتريضان على شاطىء البحر، أو يتجولان في الشوارع والأب يحدّث ابنه عن كل ما يراه. وأهم من هذا كله أنه كان أحياناً يحضر ـخفيةـ بعض الاجتماعات المسائية التي كانت تعقد في البيت، فشدا طرفاً من العلم بالمشكلات الفلسفية التي كانت تطرح فيها. وكلما نما سيرن، اشترك في المناقشات مع أبيه ومع أخيه الأكبر بيتر كرستيان الذي كان يلقب وهو طالب في جامعة جيتنجن يَدْرُس اللاهوت بلقب «شيطان الجدل القادم من الشمال»، والذي سيصير أسقفاً في أولبورج Aalborg. ومن ثم أولع الطفل الطُلَعة بالجدل والمناقشة، في السن التي يولع فيها أترابه بالحكايات والقصص. ولهذا يقول عن نفسه وهو يشير إلى تلك الفترة: «لم أعرف المباشرة، لسبب انساني خالص، ذلك أنني لم أحْيَ: لقد بدأت منذ البداية، في التأمل والتفكير. إنني لم أكتسب بعض التأمل والتفكير مع السنّ: فالحقّ أنني تأمل وتفكير من البداية حتى النهاية». لهذا لم يعش سيرن طفولته كسائر الأطفال.

وفي سنة ١٨٢١ دخل مدرسة بورجر ديدسكول Borgerdydskol التي كان يديرها ميكائيل نيلسن Michael Nielsen . لكنه كان في المدرسة يعتزل زملاءه، ولا يصادق أحداً ولا يدعو أحداً ولا أحد يدعوه إلى منزله. فظل بينهم غريباً، وموضوعاً للشفقة والرثاء بسبب بزّته التي كانت دائماً هي هي لا تتغير: ثياباً من القماش الخشن الأسود اللون ذا التفصيل العتيق، وجاكتة قصيرة، وجوارب من الصوف، وأحذية كبيرة. ولقبوه: «طفل الكورس» لأن ملبسه كان يذكر بملابس الأطفال المنشدين في مدارس الكنيسة. لكنه كان ينتقم لنفسه منهم بما يلمزهم به من ألقاب.

غير أنه لم يلمع في الدراسة، فيما عدا في اللغة اللاتينية؛ وكان قليل الاجتهاد، غشاشاً في بعض الأحيان. والموضوعات التي كان يكتبها كانت غامضة فاترة، ولا شيء فيها يؤذن بكاتب المستقبل اللوذعي الشاعر.

وفي خريف سنة ١٨٣٠ قدمه الناظر نيلسن لنيل البكالوريا، فقال في تقريره عنه إن التلميذ سيرن كيركجور بقي وقتاً طويلاً صبياً غير جاد، مولعاً بالحرية والاستقلال، مما أساء إلى سلوكه. لكنه لاحظ في ذلك تقدماً ملحوظاً وقال: «حينما تجد استعداداته الحسنة المجال في الجامعة كي تنمو وتنطلق بحرية ودون تبدد، فمن المؤكد أنه سيكون واحداً من الطلاب البارعين وسيشابه، من عدة نواحٍ، أخاه الأسقف».

وعلى أمل أن يصبح أسقفاً مثل أخيه، دخل سيرن جامعة كوبنهاجن لدراسة اللاهوت، وكانت هذه الدراسة تستغرق احدى عشرة سنة. فدخل الجامعة في أول نوفمبر سنة ١٨٣٠. وكانت السنة الأولى تقضى في دراسة الانسانيات، وتتوج ببكالوريوس في الفلسفةوالفيلولوجيا يتم الامتحان فيهما كل ستة أشهر. وعلى الرغم من أنه لم يكن مواظباً على حضور المحاضرات، فإنه نجح في امتحان السنة الأولى. وبعده قرّر متابعة الدراسة في كلية اللاهوت، أولاً لميله الخاص إلى ذلك، وثانياً إرضاء لأوامر والده. وكان اللاهوت في الدانيمرك في القرن الثامن عشر يتجه نحو الاتجاه العقلي في تفسير عقائد الدين وفي تقدير الكتب المقدسة، الذي هيأه عصر التنوير. وكان أبرز رجال كلية اللاهوت آنذاك هينرك نقولاي كلاوزن Henrik Nicolai Clausen الذي كان متأثراً كل التأثر بآراء اشليرماخر. كان يعلم الطلاب أن المسيحية ينبغي أن تُدرك على أنها وحي تاريخي متجسّد في شخصية يسوع ومسجل في الكتب المقدسة، لكنه كان يقرر في الوقت نفسه أن هذا الوحي ليس حقيقة خارجية بل حقيقة روحية تقتضي نشاطاً شخصياً، وأن على الروح أن تتخلص من الحَرْف (أي النصّ المقدس) كما يتخلص المضمون الأبدي من لباسه التاريخي. وأعجب سيرن كيركجور بأستاذه كلاوزن وخصوصاً بتفسيره للأناجيل، وانجيل يوحنا على وجه التخصيص.

لكن خارج كلية اللاهوت لمعت شخصيات لاهوتية أخرى، على رأسها مونستر Mynster الذي حاول التخلص من النزعة العقلية السائدة في اللاهوت في الدانمرك، مع الاحتفاظ بالاكتشافات المهمة التي وصل إليها عصر التنوير. وكان واسع الثقافة، ألمعياً في المناقشة، واعظاً مؤثراً بمواعظه.

وبدأ كيركجور في قراءة مؤلفات اشليرماخر في صيف سنة ١٨٣٤؛ وكان اشليرماخر قد زار كوبنهاجن في سنة ١٨٣٣ وأقام له الطلاب احتفالات عظيمة. وكان من تلاميذه الذين

حضروا عليه شاب يدعى هانز لسّن مارتنسن Hans Lassen Martensen ، لما عاد إلى كوبنهاجن حظي بالشهرة لهذا السبب. فقرر كيركجور أن يتخذه معيداً له. يقول مارتنسن عن هذا الطالب (كيركجور): «لم يرد برنامجاً محدّداً بل طلب مني أن أقوم بعرض موضوعات وأن أتناقش معه. فاخترت أن أعرض له النقطة الرئيسية في مذهب اشليرماخر في العقائد، كيما نستطيع أن نتحدث فيها معاً. وسرعان ما شاهدت أنني أمام عقل غير عاديّ، لكنه مولع جداً بالسفسطة، والمماحكات التي يبديها في كل لحظة وتؤدي إلى الضيق. وأذكر هذا حينما أخذنا في نظرية اختيار اللطف الإلهي حيث الباب مفتوح للسوفسطائيين».

وكانت سنة ١٨٣٤ حافلة بالأحداث بالنسبة إليه: فقد فقد فيها أمه واحدى اخواته؛ وكانت بداية نشاط عقلي واسع. لقد حضر محاضرات سبّرن Sibbern عن علم الجمال والشعر فانفتح أمامه أفق الحركة الرومنتيكية. وبدأ يتبين العلائق بينها وبين مختلف الفنون فوجد أن الموسيقى أقرب الفنون إلى الرومنتيكية لأنها تترجم عن اللامتناهي وأعمق أغوار النفس، ويتلوها الشعر، ثم النحت، ثم الرسم. غير أنه وجد في الرومنتيكية نزعة لا تلائم مثله الأعلى، لأن فيها ولعاً بالتغير والتنويع، والتعبير الخارجي عن المشاعر الباطنة، بينما هو يريغ إلى الصمت الباطن المنطوي على نفسه.

وكان شديد الاعجاب بجيته، وخصوصاً برواية «فلهلم مايستر». كما كان يؤثر شيكسبير، وقد قرأه في الترجمة الألمانية التي قام بها فريدرش اشليجل ولودفج تيك Tieck وتصرّفا فيها كثيراً.

وكان في ذلك الوقت يغشى الندوة التي أنشأها احد زملائه وهو P.E.Lind ، وكانت تناقش فيها الأمور الأدبية والسياسية. وقد نشر لند Lind مقالاً في صحيفة -Interims blade التي يديرها L. Heiberg لهاجم فيه الدروس التي نظمت لتعليم السيدات؛ فرد عليه كيركجور بمقال يدافع فيه عن المرأة. وأسهم في نشاط «جمعية الطلاب» وألقى فيها خطبة عن الصحافة الحرّة. وكتب عدة مقالات في صحيفة Flyvende post حمل فيها حملة لاذعة على الزعماء الأحرار ناعياً عليهم تفاهتهم واضطرابهم الخادع وأساليبهم الغوغائية، وشبههم بالطبلة الكبيرة التي تسبق موكب الموسيقى العسكرية، وبالحمار الذي يقود القافلة، وبحملة القماقم الذين يسيرون في أول الجنازة. ولفت هذا الهجوم اللوذعي البارع نظر هيبرج مما وثق العلاقة بينهما. وكان هيبرج J. L. Heiberg من أوائل من أذاعوا في الدانيمرك فلسفة هيجل؛ وألّف كوميديات وفودفيلات وصار مديراً للمسرح الملكي وكان يترجم له أو يعدّ له مسرحيات أجنبية.

وفي احدى الأمسيات التي اجتمع فيها صفوة المثقفين في كوبنهاجن، التقى كيركجور بالشاعر بول مارتن مولّر Paul Martin Moller ، وما لبثت عرى الصداقة الحميمة أن توثقت بينهما: لقد وجد فيه كيركجور خير معبّر عما يعتمل في باطنه. لقد كان مولر يرى أن الأفكار المتفقة مع الأنا (الذات) هي وحدها الصادقة والصحيحة، وهذا ما ألهم كيركجور فيما بعد مبدأه الذي يقول: إن الذاتية هي الحقيقة. وكان مولّر يقول إن على الكاتب أن يعيش في عزلة حتى يمكنه أن يعيش حياة مليئة، وهذه أيضاً ستكون من الأفكار الأثيرة عند صاحبنا كيركجور.

واهتم بالمسرح فكان يثابر على مشاهدة المسرحيات التي تعرض في المسرح الملكي.

وكان لهذه الاهتمامات الخارجة عن دراساته في كلية اللاهوت أثرها البالغ في صرفه عن المثابرة على حضور المحاضرات، وفي تشتت ذهنه بين التخصصات المختلفة: فكان يحلم مرة بأن يعمل في الشرطة، ومرة أخرى بأن يشتغل ممثّلاً في مسرح.

وفي نفس الوقت كان أبوه يزداد قلقاً ويأساً من الحياة، ويطغى عليه الحزن الكابي الثقيل بسبب موت أولاده وزوجته وشعوره القديم بخطيئة التجديف على الله وهو في صباه. وفي هذا يقول ابنه سيرن: «هنالك وقع زلزال الأرض الكبير، والاضطراب المروع... هنالك استشعرت أن علوّ سنّ أبي لم يكن بركة من الله، بل لعنة... هنالك شعرت بصمت الموت يتزايد من حولي، لما ظهر لي أن أبي، هذا الشقيّ، سيعيش بعدنا جميعاً، كأنه صليب منصوب على قبر آماله. لقد ألقت خطيئته بكاهلها على أسرة بكاملها، وعقاب الله يحلّق من فوقها. إن هذه الأسرة ستختفي، وستطيح بها قدرة الله الكاملة، وستنمحي الأسرة كلها كما لو كانت محاولة مخفقة».

وفي خريف سنة ١٨٣٥ مرّ كيركجور بفترة من الهبوط النفسي الشديد. ومنذ ذلك الوقت وقد صار يعتريه داء غريب سيطارده حتى وفاته، داءٌ سماه «مالنخوليته» أو سوداويته. وفي خلال هذه الفترة كانت تعصف بنفسه أزمات

قلق وجزع هائلة. وصار كل شيء يقلقه «ابتداءً من الذبابة حتى سرّ التجسُّد الإلهي». وتسلّط عليه الخوف من الوقوع في هاوية الجنون، وشغله هاجس الانتحار. وراح ينسى همومه في كاسات الخمر، فكان يسكر سكراً شديداً ويطارد المومسات. وكان لا بد أن يقع نزاع بينه وبين والده، بسبب حياته المنحلة هذه، مما اضطره إلى الهرب من بيت أبيه. لكنه ما لبث أن عاد مرهقاً بالديون، وصالح والده. لكن والده ما عتّم أن فارق الحياة في ٨أغسطس سنة ١٨٣٨ والابن في سن الخامسة والعشرين.

وكان لموت والده وقع الصاعقة، فثاب إلى رشده وقرر أن يستأنف الدراسة بجدٍّ ومثابرة. فاستطاع في ٣ يوليو سنة ١٨٤٠ أن يحصل على اجازة اللاهوت بتقدير «مقبول» Laudabilis . وبعد ذلك بعدة أيام سافر إلى بلد أبيه الأصلية، إلى اقليم جتلند.

وهنا نصل إلى حادث غرامه وخطبته إلى فتاة رائعة الجمال، سيكون لعلاقتها معه شأن كبير في توجيه حياته وأفكاره، ونعني بها رجينا أولزن Regina Olsen .

كانت رجينا أولزن بنت مستشار في البلاط الملكي. وكانت قد اختلبت بفتنتها فريدرش اشليجل فانعقدت الخطبة بينهما. وتعرّف إليها صاحبنا كيركجور في مايو سنة ١٨٣٧، فوقع سحرها في قلبه موقع الصاعقة. وراح يتردد عليها في منزلها بين الحين والحين. وها هو ذا يسجّل في «يومياته» بتاريخ فبراير سنة ١٨٣٩ أن هذه الفتاة قد صارت «ملكة على قلبه».

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ أعلنت خطبتها رسمياً. لكنه كان يؤثر أن يظل الحب سرّاً خفياً بينهما. فراح يغريها بمختلف أنواع الإغراء العقلي، بينما هي لا تفكر إلا في الزواج العادي. وكلما تمضي الأيام يستشعر كيركجور الجزع من رابطة الزواج. استمع إليه وهو يقول في «يومياته» عنها:

«لقد أحببتها جداً. كانت رشيقة خفيفة مثل الطائر، جسوراً مثل الفكر. وجعلتها تعلو وتصعد إلى أعلى باستمرار، كنت أبسط يدي، فتستقر هي عليها وتضرب بجناحيها وتصيح: هذا رائع، هنا؛ وكانت تنسى، ولا تعرف أنني أنا الذي جعلتها خفيفة، وأني أنا الذي زودتها بالجسارة في التفكير، وبالإيمان بي، وأنا الذي جعلتها تمشي على الماء، وأنا الذي احتفلت بها، وهي كانت تتقبل احتراماتي. وفي أوقات أخرى كانت تركع أمامي، ولا تريد إلا أن ترفع عينيها نحوي، وأن تنسى كلّ شيء».

لكن الحزن تتجمع غيومه يوماً بعد يوم، فيتراءى له أن من المستحيل عليه أن يرتبط برابطة دائمة، هي هنا رابطة الزواج. يقول: «والآن أرى بوضوح أن سوداويّتي تجعل من المستحيل عليّ أن يكون لي من أفضي إليه بالسرّ، وأعرف أيضاً أن ما تقتضيه مني بركة الزواج هو أن تكون هي من أفضي إليه بالسرّ. لكنها لا يمكن أن تصير أبداً كذلك، حتى لو كاشفتها بكل شيء؛ لأننا لا يفهم أحدنا الآخر. ويرجع هذا إلى كون ضميري يملك مخرجاً زائداً... وأنا واثق أنها لو كانت صارت زوجتي، لكانت قد خطرت ببالي ـ وأنا إلى جوارها في يوم الزفاف ـ فكرة أن أحدنا سيموت قبل نهاية اليوم، أو فكرة أخرى مروّعة خيالية. وأذكر أنها، لا هي ولا غيرها من الناس، ما كانت لتلاحظ هذا على سيمائي. وفي باطني كنت سأكون ساجياً، هادئاً وادعاً، ومع ذلك كانت هذه الفكرة ستتملكني... ولو كان لي من أفضي إليه بالسرّ لألقيت عليه هذا السؤال: «أليس من العار أن يقوم إنسان سوداويّ بتعذيب زوجته بأفكاره السوداوية؟» وسيكون جوابه: «نعم! إن على الانسان أن يضبط نفسه ويثبت بذلك أنه رجل». وحينئذ كنت سأرد عليه قائلاً: «حسناً، هذا أمر أستطيع أن أفعله: في وسعي أن اتخذ مظهر الأمل الباسم؛ لكن هذا عينه هو ما أخفقت فيه، لأن هذا خداع لا يسمح به الزواج، سواء فهمت الزوجة ذلك أو لم تفهمه». («مراحل على طريق الحياة: مذنب؟... أو غيرمذنب؟» سنة ١٨٤٥).

لكن رجينا، هذه الفتاة الساذجة العادية الذكاء، لا تستطيع أن تفهم مخاوف هذا الخطيب الجازع القلق من أمور تراها وهمية، ودعاها هو بـ«الشوكة في اللحم» التي تنغز في نفسه. وبسذاجة مفهومة ممن في مثل سنها وحالها قالت له إنه مجنون.

وتباعدت اللقاءات، وصارت الرسائل المتبادلة بينهما موجزة. وذات مساء ذهب إليها في بيتها، وتشاجر معها دون مبرر. فكانت النهاية. وفي الغداة، سأله والد رجينا أن يعود لزيارتها مرة أخرى: يقول كيركجور: «فعدت وحاولت إفهامها. سألتني: ألا تريد أن تتزوج أبداً؟ فأجبتها: نعم، بعد عشر سنوات، حين تنطفىء نار الشباب وأحتاج إلى فتاة فائرة الدم لتجديد شبابي. وكانت هذه القسوة ضرورية. قالت لي: سامحني عما سبّبته لك من ألم. فأجبت: واجبي أنا أن أقول لك هذا. قالت: عدْني أن تفكرّ فيّ. فوعدتها بذلك.

قالت: أعطني قبلة. فأعطيتها قبلة، لكنها خالية من العاطفة الحارة. يا الله يا رحيم. وأخرجت بطاقة صغيرة كنت كتبت عليها كلمة، وكانت قد اعتادت أن تحملها على صدرها، أخرجتها من صدرها، ومزّقتها في صمت إلى قطع صغيرة، ثم قالت لي: لكنك مع ذلك لعبت معي لعبة قاسية».

وكانت نهاية هذه اللعبة القاسية في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ يوم أن أعادت هي إليه خاتم الخطبة مع قبلة أخيرة.

وأحدث فسخ الخطبة فضيحة في الأوساط البورجوازية في كوبنهاجن. لكن رجينا ما لبثت أن نسيت الحكاية كلها، وعادت فتزوجت من خطيبها الأول: فريدرش اشليجل سنة ١٨٤٧. وعاشت عيشة هادئة رتيبة، وامتد بها العمر إلى أن توفيت في سنة ١٩٠٢ بعد أن بلغت الثمانين.

أما هو فعاش هذه التجربة بعمق وألم بالغ. قال: «استشعرت شقاء لا يبلغ مداه التعبير بسبب عذاباتي الباطنة والتي انضاف إليها عذابي من كوني جعلت رجينا شقية فكنت ضائعاً في هذه الحياة؛ هنالك استيقظ الانتاج الهائل الذي أخذت فيه بحماسة ليست أقل هولاً... آه ما أصدق القول الذي كثيراً ما قلته عن نفسي وهو أنه كما أن شهرزاد أنقذت حياتها بقصّ الحكايات، فكذلك أنا أنقذ حياتي أو أحتفظ بها بأن أكتب».

إذن لقد وجد كيركجور أن العلاج من دائه ـ وهو المالنخوليا ـ إنما هو بالكتابة والمداومة عليها.

وكان، قبيل فسخ الخطبة بقليل، قد ناقش بنجاح فائق الرسالة التي تقدم بها إلى كلية اللاهوت للحصول على الدكتوراه، وعنوانها: «فكرة التهكم مع ربطها دائماً بسقراط»، وتمت هذه المناقشة في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤١، وحصل على لقب Magister Artium وتعادل الدكتوراه.

والرسالة ضخمة، كرّس القسم الأول منها لدراسة التهكم عند اليونان. وقد حدّد التهكم بأنه تعيين للذاتية وبفضله يتحرر المتهكم من الارتباط بالواقع. إنه حرّ حرية سلبية، وبهذه المثابة يحلق بين أمور الدنيا، ولا يتعلق بواحد منها، لأنه لا واحد منها قادر على أن يشدّه إليه.

أما في القسم الثاني منها فقد تناول التهكم عند الرومنتيك الألمان، فدرس نظريات فشته وسيلجر Sölger وهيجل في هذا الباب. وتلبث طويلاً عند قصة «لوتسنده» لاشليجل Schlegel، وفيها يصف اشليجل في شخص ليزت الوجود الشعري بالمعنى الأقوى. لكن كيركجور يرى أن ما يدهش في هذه المرأة الشابة المتحررة هو كسلها الشديد. إنها تضيّع قوة روحها في الشهوة الرَّخِيّة. ويرى اشليجل أن في هذا أوج المتعة، وأن الاستمتاع هو العيش عيشة شعرية. فكان كيركجور يرى أن هذا خطأ فاحش وأن العيش شعرياً ليس معناه الانحلال في الترخص والشهوة، بل هو الوضوح والشفافية للذات في قيمتها الأزلية.

ويرسم كيركجور صورة بارعة للمتهكم. فيقول إن المتهكمّ يسلك طريقه شامخ الرأس مثل ارستقراطي عقلي؛ ويلذ له أن يستشعر أنه يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه. إنه يوفق بين الأضداد، لا في وحدة عليا كما يفعل هيجل، بل في جنون عال. وما يريده هو الاغراء الساحر للبدايات. وحياته متحررة من كل خضوع، مشتتة في الاستمتاع بأحوال النفس، لهذا تفقد اتصالها واستمرارها، أو الاستمرار الوحيد الذي تعرفه هو الملال. والمتهكمّ يزدري المهام العادية في الحياة، ولا يستريح للتحديدات الأخلاقية.

وبعد أزمة خطوبته قرر الرحيل، فاتخذ طريقه إلى برلين في ٢٥ اكتوبر سنة ١٨٤١. وفي برلين راح يحشد خاطره ويستجمع قواه؛ وراح يحضر محاضرات مارهينكه عن هيجل وأهمية فلسفته بالنسبة إلى الديانة المسيحية، ومحاضرات شلنج. لكنه ما لبث أن ملّ جو برلين، وعاد إلى كوبنهاجن في ٦ مارس سنة ١٨٤٢.

وهنا في كوبنهاجن عاش عيشة الأعزب الحرّ من القيود. فهو يهوى التجوال في الشوارع، والجلوس في المقاهي.

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٨٤٣ ظهر كتابه: «إما... أو» تحت اسم مستعار هو Victor Eremita، فلقي رواجاً عظيماً. وفي رسالة إلى الكاتب الدانمركي أندرسن H. C. Andersen الذي كان يعيش آنذاك في باريس كتبت سيدة دانيمركية تلخص آراء مواطنيها في هذا الكتاب لدى ظهوره: «ظهر في سماء الأدب نجمٌ مذنّب مشؤوم الطالع. والكتاب شيطاني إلى درجة أن المرء لا يدعه من يده إلاّ ويود أن يستأنف قراءته في الحال. ولا يوجد كتاب أثار من الاهتمام، منذ اعترافات روسو، مثلما يثيره هذا الكتاب. في القسم الأول الكتاب حسّي، أي ضار؛ وفي القسم الثاني أخلاقي، أي أقل إضراراً، وإن كان من حق النساء أن يغضبن منه لأن المؤلف، مثل المسلمين، يتعبّدهن فيما هو فان ولا يرى لهن

منفعة غير الولادة وامتاع الرجال. إن في الكتاب غثياناً من الحياة لا يمكن أن يكون إلا ثمرة نفس شريرة».

وتتوالى مؤلفات كيركجور فيصدر في نفس السنة- سنة ١٨٤٣- كتابين آخرين هما: «الخوف والقشعريرة» و«التكرار».

وفي السنة التالية (سنة ١٨٤٤) يصدر له كتاب «فكرة القلق» و«شذرات فلسفية».

وفي التي تتلوها (سنة ١٨٤٥) كتاب رئيسي هو «مراحل على طريق الحياة».

وكل هذه المؤلفات تسودها شخصية رجينا أولزن، وتستلهم تجربة خطبته وإياها.

أما الكتاب الذي أودع فيه زبدة فلسفته فهو كتاب «حاشية غير علمية على الشذرات الفلسفية» وقد أصدره في سنة ١٨٤٦.

وفي نفس الوقت كتب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٥٠ ما يقرب من خمسين «خطبة تقويمية» تحث على التقوى استعاض بها عن المواعظ التي كان سيلقيها لو أنه احترف مهنة رجل دين.

ولقيت هذه الكتب رواجاً هائلاً في مختلف الأوساط: في البلاط، وبين الطلاب، ولدى عامة الناس على السواء. فملأه ذلك رضاً عن نفسه، وأعاد الطمأنينة إلى قلبه القلق، وأنساه تجربته في الخطبة، بل وأنساه سوداويته شبه الطبيعية.

لكن هذا الهدوء النفسي لم يدم طويلاً، فقد ثارت عاصفة ضده هي ما سمّي بعد ذلك بـ«معركة القرصان». و«القرصان» Corsaren عنوان صحيفة نقدية كانت تصدر في كوبنهاجن؛ ونظراً لما فيها من سخرية لاذعة، ومن تناول للأمور الحساسة في الحياة الخاصة لبعض المشاهير، فإنها كانت واسعة الانتشار. وكان ممن تناولتهم بسهامها كيركجور. إذ نشرت في أوائل سنة ١٨٤٦ هذه المجلة مقالاً لاذعاً عنيفاً خالياً من اللياقة ضده، لأنها سخرت من جسمه ومن هندامه. فتهكمت على انحناء ظهره، وطول سراويله. وكان لهذا المقال أثره السريع في الناس: فكان الطلاب يستهزئون به كلما مرّ في الشارع أمامهم، وكان الصبية يرمونه بالأحجار؛ وكان العامة يسلقونه بألسنة حداد. والأساتذة، بما طبعوا عليه من حقد دفين وحسد لكل نابغة ممتاز، امتلأوا تشفياً واغتباطاً أثيماً لهذه الحملة. ورجال الدين أنفسهم لم يؤيدوه رغم أنه كان يهدف إلى تقوية الدين في النفوس.

أثرت هذه الحملة الظالمة في نفسه أيّما تأثير، وحرّكت تلداغ «الشوكة في لحمه» وكان قد نسيها أو كاد. لكنه راح يعزي نفسه بما لقي المسيح نفسه من آلام. فالمسيح، الذي كان هو الحق، قد أهين وصُلب. والمسيحي ينبغي، اقتداء بالسيّد المؤسّس، أن يعيش في خوف وقشعريرة.

وبدأ بان غادر جوّ كوبنهاجن المسموم وسافر إلى برلين، حيث حاول أن يجدّد حياته النفسية، وذلك في بداية شهر مايو سنة ١٨٤٦. وبعد فترة عاد من جديد إلى كوبنهاجن.

وفي ١٣ مايو سنة ١٨٤٧ أصدر كتاباً جديداً بعنوان: «طهارة القلب» وفيه يعرض فكرة «الفرد» و«الأوحد» التي تعدّ من الركائز الأساسية في مذهبه. وفي نفس السنة، في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤٧، أصدر «حياة الحب وسلطانه»، وفيه يحلل العلاقات بين الشعر وما هو ديني، ويضع الحب الإلهي في توازٍ مع الحب الانساني.

وفي ٣ نوفمبر من سنة ١٨٤٧ احتفل بزواج رجينا من خطيبها الأول فريدرش اشليجل. وكما يحدث عادة في مثل هذه الأحوال، نكأ هذا الزواج جرحه الذي كان هو مع ذلك السبب فيه! فراح يعزّي نفسه بكتابة النقد الجارح للسياسيين والصحافيين، وذلك في «يومياته» عن تلك الفترة. وفيها يبدي آراءه في السياسة ونظام الحكم. فيهاجم النظام الديمقراطي بعنف بالغ قائلاً إن الديمقراطية أكبر خطر على الدول، لأنها تستند إلى الدهماء، وبالتالي لا يهم السياسي أن يكون على حق، بل أن يظفر بتأييد أكبر قدر من الناس، أعني من العامة؛ وما يهمه إذن هو اكتساب رضا الجماهير؛ وفي سبيل هذا الاسترضاء، يتملق أخسّ ما في الدهماء من غرائز ونوازع وتصبح كل الوسائل مشروعة في سبيل كسب أكبر عدد من الأصوات. إن التنافس في السياسة لا يقدم أبداً مشهداً على حقيقتين تتصارعان. وكيف يكون ثمّ حقيقتان، والحقيقة يجب أن تكون واحدة! وكيف يمكن أن يكون معيار الحقيقة هو كثرة عدد الأنصار؟! لكن الأغلبية هي التي تفوز في الديمقراطية. يقول: «مائة مليون، كل واحد منهم مثل الآخرين، يكوّنون واحداً. وفقط حين يتقدم فرد مختلف عن هذه الملايين فإنهم يصبحون اثنين».

وكان يكره خصوصاً فكرة «المساواة» التي نادى بها

الديمقراطيون الأحرار، لأنهم إنما يأخذون اليوم من صناع الشموع ما يعطونه للحدادين، وفي الغد يأخذون من الحدادين ما يعطونه لسدنة الكنيسة. ومن رأيه أن تطور المساواة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى واحدة من اثنتين: الشيوعية أو دعاة التقوى الدينية: «الشيوعية تقول إن كل الناس ينبغي أن يكونوا متساوين مثل العمال في مصنع أو حظائر الأفراس في اسطبل. وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزيّ، وأن يأكلوا من نفس الطعام، المطبوخ في قدْر ضخم، ولدى قرع نفس الناقوس، وبمقادير متساوية... ودعاة التقوى الدينية Piétisme يقولون: ينبغي أن يكون كل الناس متساوين كما كانوا في الجماعة الصغيرة في كرستيانفلد Christianfeld ، وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزيّ، وأن يصلوا في أوقات محددة، وأن يتزوجوا بالاقتراع، وأن يطعموا من نفس القصعة، وأن يتناولوا غذاءهم بنفس الترتيب».

ويهاجم الصحافة، خصوصاً اليومية منها، أولاً لأن معظم ما يكتب فيها ينشر غير مقرون باسم كاتبه؛ ومن هنا يتجاسر هذا الكاتب ـ المجهول الاسم ـ على كتابة ما يشاء. والصحفيون يدّعون لأنفسهم الحق في الكتابة عن كل شيء، دون أن يكون لديهم التكوين العلمي الكافي لذلك. وهم يوهمون أن من الممكن إبلاغ كل الحقائق لأكبر عدد من الناس. لكن الحقيقة، إذا كانت مما يفهمه أكبر عدد من الناس، فإنها لن تكون الحقيقة فعلاً، لأن الناس في حاجة إلى إعداد علمي طويل عميق لإدراك معظم الحقائق. فكيف تكون مبذولة لعامة الناس؟!

واستشعر كيركجور الراحة من جديد في الكتابة. وقال عن نفسه في تلك الفترة: تغيرً كل كياني، وتكسّرت عزلتي وانطوائي، وصار من واجبي أن أتكلم». وراح يكتب كتابه الذي يشرح فيه انتاجه، بعنوان: «وجهة نظر تشرح أعمالي»، لكن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد ذلك بعشرة أعوام، وبعد وفاة كيركجور وفيه يحاول أن يحدّد أهدافه الحقيقية.

وفي يونيو سنة ١٨٤٩ توفي المستشار أولزن، والد خطيبته المهجورة. فحزن لذلك، وبعث ببطاقة إلى اشليجل، زوج رجينا، ومعها رسالة إلى هذه الأخيرة يعرض فيها أن يعاود علاقته معها. لكن اشليجل ردّ إليه البطاقة والرسالة، ومعها كلمة قاسية. وقد كتب كيركجور في «يومياته» عن هذا الحادث فقال: «كتبتُ إلى اشليجل فامتلأ

حنقاً وغيظاً: إنه لم يشأ بأيّ حال من الأحوال أن يحتمل تدخل أيّ إنسان آخر في علاقاته مع زوجته».

وفي ٣٠ يوليو سنة ١٨٤٩ نشر كتاباً جديداً هو «المَرض حتى الموت: دراسة ـ نفسية مسيحية للتقويم واليقظة». وفيه يصوّر اضطراب الانسان الذي لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، علاقته الحقيقية مع الأنا السرمدي، وبالتالي مع الله. وهذه الحالة هي حالة اليأس، وحالة الخطيئة.

وفي ٢٧ سبتمبر من سنة ١٨٤٩ يظهر كتابه «التدرّب على المسيحية»، وفيه يبرز خصوصاً أقوال المسيح عن الزهد في الدنيا. لقد صار يرى أن بُغْض الدنيا هو حب الله، وأن حبّ الله هو بغض الدنيا.

وفي ربيع سنة ١٨٥١ ألقى آخر موعظة، وذلك في كنيسة القلعة، وبصوت لا يكاد يسمعه الحاضرون.

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٥١ نشر آخر كتبه، وعنوانه «من أجل امتحان للضمير موجّه إلى المعاصرين».

وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٨٥٤ مات الأسقف مونستر Mynster ، فأبّنه مارتنسن Martensen بخطبة قال فيها عنه إنه: «شاهد على الحقيقة». فأثار هذا التعبير ثائرة كيركجور لأنه كان يعرف أن مونستر كان يعيش عيشة رغيدة مغموراً بالتكريم والثروة في البلاط الملكي! وعبّر عن سخطه على المسيحية الرسمية في مقال نشره في صحيفة Faedrelandet بتاريخ ٣ ديسمبر سنة ١٨٥٤، ناعياً على رجال الدين أنهم جعلوا من وظائفهم وسيلة للربح والإثراء الفاحش. واستمر في هذه الحملة على شكل منشورات بعنوان: «الآن» Instant بلغ مجموعها سبعة، وفيها هاجم الكنيسة ورجالها هجوماً بالغ العنف.

وفي ربيع سنة ١٨٥٥ عين فريدرش اشليجل حاكماً على جزر الأنتيل الدانيمركية. وقد روى رفائيل مايرمايلي: «في ١٧ مارس، يوم الرحيل، قابلت مدام اشليجل (= رجينا أولزن) كيركجور، عن قصد وتعمّد، في الشارع، فقالت له بصوت مختنق «بارك الله فيك ـ أتمنى أن تسير كل أمورك على ما تروم». فتراجع خطوة إلى الخلف وأجاب عن تمنياتها بتحية».

لكن صحّة كيركجور كانت قد تدهورت بما اعتمل فيها من انفعالات وأحزان. وفي صبيحة يوم من شهر اكتوبر سنة ١٨٥٥، سقط مغشيّاً عليه في الشارع؛ فأرسل إلى

المستشفى: ورفض استقبال أخيه الأسقف لأنه كان يرى فيه مثل سائر رجال الدين، بينما فرح باستقبال بعض أقاربه وأصدقائه المتبقين له.

وتوفي كيركجور في مساء يوم ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥. واحتفل بمراسم الجنازة في يوم الأحد التالي في كنيسة نوتردام، وألقى أخوه الأسقف، بيتر كرستيان، موعظة التأبين. وبعد عشرين عاماً من وفاته نصب على قبره تمثال، وكتب على قبره أبيات من أنشودة ألفها بروروسون Brorson هذا نصها: «لو قدر لي مزيد قليل من الوقت، لكنتُ قد انتصرتُ، ولكانت المعركة كلها قد انفضّت دفعة واحدة. هنالك كنت سأستريح في بهو الورود، وأتكلم مع السيد المسيح باستمرار».

فلسفته

مؤلفات كيركجور خليط غريب من الاعترافات العاطفية الشخصية، والتأملات الفلسفية، والمقالات الأدبية. وفي الكتاب الواحد أحياناً تتعاقب الأجناس الأدبية: يوميات، عرض منظّم، مناجيات، صور أدبية، نقد مؤلفين أو مؤلفات، تفسير أحلام، إلخ... واللهجة تتنوع: فتنتقل من الجد إلى الهزل، ومن التهكم إلى العَرْض المنسّق الجادّ. ومن هنا كان من الصعب على المرء أن يعرض له «مذهباً فلسفياً» بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. وهو نفسه قد ثار على فكرة «المذهب» وخصوصاً كما يتجلى في فلسفة هيجل.

ونحاول مع ذلك أن نعرض أفكاره الرئيسية على نحو تنظيمي قدر الإمكان.

أ ـ المدارج على طريق الحياة

حاول كيركجور أن يستقري ويحلل نماذج حياة الانسان. فاستخلص منها ثلاثة نماذج للوجود الانساني سمّاها «مدارج على طريق الحياة»، وهي: المدرج الحِسّي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني.

١ ـ المدرج الحِسّي:

وقد اتخذ نموذجاً لهذا المدرج دون جوان، زير النساء المغامر المتقلب بين أحضان الشهوة، خصوصاً الشهوة الجنسية.

من أين يستمد دون جوان قدرته على إغواء النساء؟ من قوة وجدانه، وعرامة شهوته الحسّية. «إنّ ما يريده في كل امرأة هو أنوثتها الكاملة، وهذا التمجيد الحِسّي الذي يلقي به على فريسته هو السبب في انتصاره. إن لهيب هذه الشهوة الهائلة يضيء موضوع الشهوة وينميّه، فيجعر هذا الموضوع (المرأة) خجلاً لدى اتصاله به ويشع منه جمال فائق. وإذا كان المتحمّس يخلع صفات جميلة على أول من يلقاه في عُرْض الطريق، فأيّ نور ساطع لا يحيط المغرِّر كل فتاة يدخلها في دائرة علاقاته!... ودون جوان ليس فقط يظفر بالنجاح عند الفتيات، بل هو أيضاً يجعلهن سعيدات في الوقت الذي فيه يتسبب في شقائهن: ومن الغريب أن هذا هو ما يردن. والفتاة التي لا تريد أن تصير شقية بسبب أنها كانت، ولو مرّة واحدة، سعيدة مع دون جوان، ستكون فتاة بائسة. لكن إذا كنت أستمر في وصفه بالمغرِّر، فإني لا أقصد بهذا أنه شخص خبيث يسعى إلى الانتصار بواسطة بعض الدسائس: إن دون جوان لا يبلغ أهدافه إلّا بفضل عبقريته في الشهوة التي هو بمثابة تجسيد لها. إن الفكر التأملي ليس من شأنه، وحياته تزبد مثل الشمبانيا التي تقوّيه، وتطنّ مثل الموسيقى التي تصحب وجبات غذائه المسرورة، إنه يطير من نجاح إلى نجاح. ولا حاجة به إلى استراتيجية، ولا إلى خطة، و لا إلى مهلة، لأنه دائماً شاكي السلاح، قوته الحيوية مشدودة باستمرار وشهوته حاضرة دائماً، وفقط حين يشتهي يشعر بأنه في جوّه الطبيعي». لقد شق طريقه في مطلع حياته مثل ما يشقّ البرق غيوم الزوبعة المظلمة، ومزّق أعماق الجدّ بأسرع من الصاعقة، وانطلق في الحياة المتقدمة المتنوعة.

ورجل المدرج الحسّي لا يتعلق إلا بما هو جميل. «لكن كل قطعة من الجمال ينبغي أن تقاس في انسجامها، وإلا لنتج عن ذلك تأثير مُعَكِّر... وكل عنصر يملك من الجمال قطعة، ورغم ذلك هو كامل في ذاته، سعيد، فرح، جميل. ولكلّ جماله: الابتسامة، البهجة، النظرة الماكرة؛ العيون الملتهبة من الشهوة؛ الرأس العابس؛ الروح الطائر؛ الحزن الرقيق؛ الوجدان العميق؛ المزاج الكابي المنذر بالشؤم؛ الحنين الأرضي؛ الانفعالات المكتومة؛ الأهداب التي تتكلم، الشفاه التي تتساءل؛ الجبين المليء بالأسرار؛ الغدائر الفاتنة؛ الرموش التي تخفي النظرات؛ الكبرياء الالهية؛ الطهارة الأرضية؛ الطهارة الملائكية؛ حمرة الخجل التي لا يُسبر غورها؛ الخطوات الخفيفة؛ الترجّح الرشيق؛ الرخاوة في الهيئة؛ الحلم المليء بنفاد الصبر؛ الزفرات غير المفهومة؛ القوام المشوق؛ الأشكال الرقيقة، الجيد الفخم؛ الأفخاذ البضّة؛ القدم الصغيرة، اليد اللطيفة» وهو يتأمل هذه المفاتن ويرى أن «المرأة وهي بطبعها غنية دائماً هي ينبوع لتأملاتي وملاحظاتي لا ينضب..» «والمرأة

من حيث المظهر، تتسم بالبكارة المحض، لأن البكارة وجود هو من حيث انه وجود في ذاته هو في أعماقه تجريد لا ينكشف إلا في الظاهر. كذلك البراءة النسوية تجريد، ولهذا السبب يمكن أن يقال إن المرأة في هذه الحالة غير مرئية».

ورجل المدرج الحِسّي يعيش في «الآن» ولا يعرف الماضي ولا المستقبل.

٢ـ المدرج الأخلاقي

لكن إذا كان من الصعب تحديد المدرج الحِسّي لأنه مشتت بين امكانات متعددة، فإن المدرج الأخلاقي ـ على العكس من ذلك ـ من السهل تحديده لأنه يقوم على حكمة منظمة وعلى حياة محكمة تضبطها الضوابط الأخلاقية. وفيه يرتبط المرء بالتزام يستبدل باللحظة العابرة وعداً أبدياً.

وقد اختار كيركجور نموذجاً له من دعاه باسم «المستشار فلهلم» الذي راح يدافع عن الزواج دفاعاً حاراً. فيقول إن الزواج هو في جوهره اختيار أمام الله، فيه كل طرفٍ يختار نفسه في اختياره للطرف الآخر. وهو يلقن الانسان الوعي الجاد بما هو أخلاقي، ويسمح للانسان الأخلاقي بأن يبني مصيره وهو يكافح في سبيل بيته.

لكن الصعوبة في الزواج تأتي من المرأة، هذا المخلوق المتقلب ذي الأهواء والنزوات، والذي يصعب ربطه برابطة وثيقة ثابتة. ذلك أن المرأة ـ هكذا يرى كيركجور ـ تنتسب بطبعها إلى المدرج الحسي، ولا تكشف عن نفسها كشفاً كاملاً إلا في المدرج الديني. وبهذا فإنه لكي تسير الحياة الزوجية سيراً حسناً، فلا بد للرجل أن يقبل، فيما يخصه، البطولة الأخلاقية للحياة اليومية، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لصرف زوجته عن التقلبات الخطرة بين الاستمتاع الحسي والزهد الديني.

٣ـ المدرج الديني

لكن الزواج ليس حلاً عاماً، بل لا بد أن توجد إلى جانبه حلول استثنائية. ولا شك في أن الذي ينصرف عن الحياة الزوجية ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية، «شارياً الحياة الأقسى بأغلى ثمن» يبلغ من الوجود مستوى أرفع من مستوى أكمل الأزواج.

وذلك هو المدرج الديني. ويتخذ كيركجور شاهداً عليه، في كتابه «الخوف والقشعريرة» من حادث النبي ابرهيم. لقد أمره الله بذبح ابنه، وهو أمر غير جائز أخلاقياً. لكن فوق الأخلاق مستوى أعلى هو طاعة الله. ولهذا لا يتردد ابرهيم في ذبح ابنه اسحق. لكن هذه الطاعة نفسها ـ رغم أنها تتعارض مع الأخلاق ـ كانت السبب في نجاة ابنه من الذبح.

والمدرج الديني يقوم في اللجوء إلى الذاتية العميقة، وفي عبادة الله المستور، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة، وفي تحمل الآلام، وفي العزلة الغنية بالتأملات، وفي المرض حتى الموت. إن الفزع المؤدي إلى اليأس، كما حدث لأيوّب، هو الذي ينمي في الإنسان أعلى قواه، والإيمان المطلق بالله كما عند ابرهيم، هو الذي يؤدي إلى الحصول على كل شيء بالتخلي عن كل شيء، وإلى غزو الحياة، الحياة الحقة التي هي السعادة الأبدية، القادرة وحدها على إرواء تعطشنا للوجود. لأنه بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل. وما يسميه العقل لا معقولاً هو هو عينه الحقيقة والحياة.

لكن من أجل إدراك هذه المفارقة، لا بد أن نتخلى عن تأليه الواقع وحصره في نسق كلي كما فعل هيجل، لأن ذلك يؤدي إلى القضاء على الوجود الذاتي، الشخصي. وينبغي ألا نصنع صنيع هيجل حين أعلن أن الفكرة الأساسية في الدين المطلق هي وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الانسانية، لأن هذا يؤدي إلى القضاء على كليتهما بالخلط بينهما، بينما ينبغي أن نميّز بينهما تماماً.

وهكذا بعد أن بدأ كيركجور حياته بالاعجاب الشديد والتأثر الغامر بهيجل وفلسفته، نجده كما يصرح بهذا في كتاب «التكرار» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية جـ٣ ص١٧٢)، يتخلى عن هيجل ليجد ملاذه في حكاية أيوب كما عرضها سفر أيوب، وفي فداء ابراهيم كما عرضته التوراة، وهو يقول: «إن الشجاعة الديالكتيكية ليس من السهل الحصول عليها، ولا يستطيع المرء أن يقرّر إلاّ بعد أزمة، أن يعترض على أستاذ رائع (= هيجل) يعرف كل شيء أحسن مما تعرف أنت، لكنه لم يجهل إلاّ مشكلة واحدة: ألا وهي مشكلتك أنت» (مجموع مؤلفاته، ترجمة ألمانية، جـ٦، ص١٩٢).

بـ التهكم

كانت الرسالة التي حصل بها كيركجور على الدكتوراه بعنوان «فكرة التهكم».

وغوذج التهكم في نظره هو سقراط، الذي عدّه «فريداً في نوعه خارج المسيحية» («اليوميات» لسنة ١٨٥٤). والتهكم هو نوع من الازدراء لكل المظاهر التي يظنها الناس وقائع حقيقية. وهو يحمينا من ثلاثة أمور: من الجد الزائف في الحياة البورجوازية، ومن الجد الزائف في فلسفة هيجل، ومن العبقرية الزائفة للوجود الرومنتيكي، ابتغاء أن يدخلنا في الحرية الحقيقية للروح، وفي الوعي الفردي الذاتي الذي فيه يرن نداء الله.

والتهكم هو أصدق نظرة إلى التناقضات والاستحالات والأباطيل في الوجود. إنه يزيد في ابراز هذه الأمور لتبدو أكثر بشاعة ولا معقولية. «ولننظر إلى التهكم في اللحظة التي فيها يتوجه نحو جماع الوجود، هنالك سنراه يؤكد التقابل بين الوجود والظاهرة، بين الباطن والخارج. وبالقدر الذي به يمثّل السلبية المطلقة، فإن من الممكن أن نميل إلى القول بالهوية بينه وبين الشك. لكن ينبغي علينا أن نتذكر أولاً أن الشك ليس إلا مقولة تصوّرية، بينما التهكم هو سلوك باطن للذاتية Subjective، وثانياً أن التهكم هو في جوهره عمليّ وأنه لا يتضمّن لحظة نظرية إلّا ليسقط على المستوى العلمي: وبعبارة أخرى: التهكم لا يعنى بالموضوع، بل يُعنى فقط بتجريده لذاته. فإذا توصلت الذاتية إلى اكتشاف أنه وراء الظاهرة لا بد أن ثم شيئاً مستوراً ليس معطىً في الظاهرة، فإن خاصية التهكم هي أن يسعى إلى أن يُبقي في الذات الشعور بحرّيتها، بحيث تبقى الظاهرة خالية من الحقيقة تماماً في عين الذات. فهذه الحركة مضادة تماماً إذن لحركة الشك. ذلك أنه في الشك لا تكفّ الذات عن السعي إلى النفوذ في الموضوع، وشقاؤها ينشأ من كون الموضوع لا يكف عن التهرب منها. أما في التهكم فإن الذات لا تكفّ عن السعي إلى التخلص من الموضوع، وهذا السعي يؤدي على الأقل إلى إعطائها، في كل لحظةٍ، الشعور بذاتيتها الخاصة والشعور بأنه ليس للموضوع أية حقيقة واقعية. في الشك تشاهد الذات مناورة هجومية لا تتوقف عن تدمير الظواهر الواحدة بعد الأخرى، على أمل الكشف عن الوجود الذي يحرص المرء على العثور عليه من ورائها. أما في التهكم فالذات على العكس من ذلك لا تكفّ عن التراجع إلى الوراء، وهي تنازع كل ظاهرة في أن تكون لها حقيقة خاصة، ابتغاء أن تنقذ نفسها، أي أن تحافظ على نفسها في مواجهة كل شيء في حالٍ من الاستقلال السلبي» («فكرة التهكم»، القسم الثاني، اعتبارات تمهيدية، عند نهايتها).

جـ - حياة الحب

كان موضوع الحب أكثر ما طرقه كيركجور من موضوعات في معظم كتبه. لكنه في كتابه: «حياة الحب وسلطانه» (سنة ١٨٤٧) تعلو النبرة إلى أسمى درجة. فيقول: «إن الحياة المستورة للحب تمضي في أعمق عمائقنا، ولا يمكن سبر غورها، ولهذا فإنها في انسجام عميق مع جماع الوجود. وكما أن البحيرة الساكنة علّتها الأولى قائمة في الينبوع المستور عن أعين الناس، فكذلك حب الانسان له علّته الأولى في حب الله، والله علة أكثر عمقاً. واذا لم يوجد ينبوع في الأعماق، وإذا لم يكن الله حباً، فلن توجد بحيرة ساكنة ولا حبٌّ في الانسان. وكما أن البحيرة الساكنة تدعوك إلى التأمل فيها، لكن أعماقها المظلمة، وهي تنعكس على السطح، تستتر في الوقت نفسه عن العين، فكذلك الأصل المستسرّ لحبّنا في حب الله يحول بيننا وبين النفوذ إلى أعماقه: وإذا خُيِّل إليك أنك تراها، فذلك لأن السطح العاكس للمياه يخدعك فيجعلك تظنّ أنه هو الأعماق، بينما هو يغطي الأعماق، التي هي أسفل من ذلك جدّاً. تصوّر درجاً سرّياً في صندوق: لقد زودوه بغطاء بارع له نفس المظهر الذي للعمق الأصلي الذي يظل تحت كل الأشياء، وذلك ليمنعوك من اكتشافه. وهذا هو ما يعطينا الوهم الخادع بأننا عمق الأعماق. فكذلك حياة الحب مستورة، لكن حياته المستورة هي في ذاتها حركة وتحتوي في داخلها على الخلود. وكما أن البحيرة الساكنة مهما يكن من هدوء مظهرها، هي في الحقيقة ماء جارٍ تصاعد من الينبوع الدافق المستور في أحشائه، فكذلك الحب، على الرغم من أنه ساكن في مخبئه، فإنه مع ذلك متضمن في حركة مستمرة. لكن البحيرة الساكنة في خطر أن تجفّ، إذا نضب الينبوع، بينما حياة الحبّ تتدفق دائماً بغير انقطاع من ينبوع أبديّ».

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته باللغة الدانيمركية هي:

- Sören Kierkegaards samlede Vaerker,

وأشرف على نشرها A. B. Drachman , J. L. Heiberg, H. O. Lange وظهرت في كوبنهاجن ١٩٠١- ١٩٠٦.

- Sören Kierkegaard Vaeker, Udvalg

وأشرف على نشرها F. J. Billeskov Jansen

وظهرت في كوبنهاجن سنة ١٩٥٠ في ٤ مجلدات اختار فيها الناشر أفضل مؤلفات كيركجور مع عَرْض لمحتوياتها.

وهناك ترجمة ألمانية كاملة بعنوان:

- Sören Kierkegaards Gesammelte Werke hrsg. v., H. Gottsched und Chr. Schrempf. Jena, 1909 - 24.

كذلك توجد ترجمة فرنسية كاملة (تقريبا) قام بها P. H. Tisseau

مراجع

المؤلفات عن كيركجور عديدة جداً، وقد ذكر الكثير منها في الثبتين التاليين:

- Michel Thennissen: Das Kierkegaardbild in der neuren Forschung und Deutung (1945 - 1957). Deutsche Vierteljahrschrift f. Litteratur Wissenshaft und Geistesgeschichte, Heft 4 (1958).
- R. Jolivet: Kierkegaard, Bern, 1984.

ونجتزىء بذكر الكتب الرئيسية التالية:

- Torsten Bohlin: Sören Kierkegaard: l'homme et l'œuvre. Tr. fr. par T. H. Tisseau. Bazoges - en - Pareds, 1941.
- Walter Ruttenbeck: S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin, 1929.
- Walter Lowrie: Kierkegaard. Oxford, 1938.
- Jean Wahl: Etudes Kierkegaardiennes. Paris, Vrin, 1938.
- Pierre Mesnard: Le vrai visage de Kierkegaard. Paris 1948.
- Remo Cantoni: La coscienza inquieta: Söreo Kieregaard. Milano, 1949.
- Johannes Hohlenberg: Kierkegaard. Basel, 1949.
- Studi Kierkegaardiani, ed. da Cornetio Fabro. Marcelliano- Brescia, 1957.
- Marguerite Grimault: Kierkegaard par lui- même.. Paris, Seuil, 1962.

كيزرلنج

Graf Hermann Keyserling

فيلسوف ألماني.

ولد في Könno (في Livland إحدى دول البلطيق) في ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٠؛ وتوفي في انسبروك (النمسا) في ٢٦ أبريل سنة ١٩٤٦. ودرس الجيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية في جامعات دوربات Dorpat وجنيف وهيدلبرج وفينا. وفي سنة ١٩٠٢ حصل على الدكتوراه من جامعة فينا في الفلسفة حيث كان قد تأثر بهوستن استورت تشمبرلن فتحول إلى الفلسفة. ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في باريس، مع رحلات إلى انجلتره. وفي سنة ١٩٠٦ عاش في برلين؛ وفي سنة ١٩٠٨ عاد إلى وطنه استونيا (لفلند الآن) ليحصل على الضيعة التي ورثها عن أجداده، وكانوا جميعاً من النبلاء، في Raykull.

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ قام برحلة حول العالم. لكن بعد الثورة الروسية في ١٩١٧ فقد ضياعه في استونيا، فاضطر إلى الهجرة إلى ألمانيا والإقامة فيها. وتزوج ابنة أخت بسمارك ووالدها هو الأمير هربرت.

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ «مدرسة الحكمة» في درمشتات (ألمانيا الغربية قرب فرنكفورت). وقام بعدة رحلات طويلة منها رحلتان مشهورتان إلى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية.

وقضى بقية عمره في اقليم التيرول في جنوبي النمسا.

آراؤه الفلسفية

ليس لكيزرلنج مذهب فلسفي منظم. ومؤلفاته تحفل فقط بالملاحظات اللامعة، واللمحات العامة الموحية، والتي تدور حول الإنسان والحياة بعامة. وقد تأثر خصوصاً بشوبنهور ونيتشه ودلتاي وبرجسون، كما تأثر بالفكر الهندي والصيني. واتجاهه الرئيسي يتمثل في توكيده لحقوق الحياة تجاه طغيان النزعات العقلية والمادية في العصر الحاضر؛ وفي اعتماده على الوجدان، المؤدي إلى ما سماه باسم «المعرفة الخلّاقة». وسعى كيزرلنج إلى توكيد الحكمة بدلاً من الفلسفة العقلية، لأنه رأى فيها ما يجافي الحياة النابضة.

ومؤلفاته شائقة في القراءة، خصوصاً يوميات رحلاته الواسعة.

مؤلفاته

«الخلود»

- Unsterblickeit, München, 1907.

«يوميات رحلات فيلسوف».

- Das Reisetagebuch eines Philosophen, 2 vols. Darmstadt, 1919

«المعرفة الخلّاقة»

- Schöpferische Erkenntnis. Darmstadt, 1922.

«الميلاد الجديد»

- Wiedergeburt. Darmstadt, 1927.

«كتاب الأصل»

- Das Buch vom Ursprung. Baden- Baden, 1947.

«رحلة في الزمان»

- Reise durch die Zeit. Vaduz, Liechtenstein, 1948.

«نقد الفكر»

- Kritik des Denkens. Innsbruck, 1948.

مراجع

- Paul Feldkeller: Graf Keyserlings Erkennbnisweg zum Uebersinnlichen. Darmstadt, 1922.
- M.G. Parks: Introduction to Keyserling. London, 1934.
- Rudolf Röhr: Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1938.

الكيف

(Gr.) ποιοτης ; lat. qualitas; (F.) qualité , (E) quality

الكيف هو ما يعيِّن الشيء، وبهذا المعنى الواسع يشمل الفصول النوعية التي تميِّز الأنواع المختلفة المندرجة تحت جنس واحد، كما يشمل الخواص العرضية التي لا تغيِّر من طبيعة النوع.

والكيف لا يهب الشيء وجوده المحض esse simpliciter، وإنما يعين وجوده على هذا النحو أو ذاك secundum quid .

ويميز الاسكلائيون في اثر أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٤ ف١٤، ص١٠٢٠أ س٣٣ وما يليه؛ «المقولات» ص ٨ ب س٢٥ وما يليه) بين أربعة أنواع من الكيف:

١ ـ ففيها يتعلق بطبيعة الجوهر، فإن بعض الأحوال تناسب والبعض الآخر لا يناسب وبالتالي يؤدي إلى حال حسنة أو رديئة، مثل الصحة والمرض، الفضيلة والرذيلة، الخ. وتنقسم إلى حال dispositio وإلى ملكة habitus بحسب كون الكيف يزول بسهولة أو يكون راسخاً.

٢ ـ ومن ناحية الفعل، يكون الكيف قوة أو عدم قوة ـ Potentia, impotentia.

٣ ـ ومن ناحية الانفعال، يكون الكيف انفعالات passiones أو patibiles qualitates بحسب كون الانفعال قليل البقاء أو أكثر دواماً.

٤ ـ ومن حيث الكم، يكون الكيف إما صوراً formae أو أشكالاً figurae بحسب كون الأمر يتعلق بأشياء طبيعية أو صناعية على التوالي.

الكيفيات الحِسِّية:

وقد تناول أرسطو مشكلة الكيفيات الحسية في معظم مؤلفاته، وميَّزها بالخصائص التالية:

٢ ـ إن الجوهر الجسماني، بفضل كيفياته الحسية، يمكن أن ينتقل من حالة كيفية إلى حالة أخرى، مثلاً من البرودة إلى الحرارة أو الكلي، من اللون الأحمر إلى الأسود، إلـخ. وهو يسمي هـذا باسم «الاستحـالة» altération,

ب ـ وهذه الاستحالة تتصف بزيادة أو قلة الشدّة في الدرجة، أي في الكمال الصوري.

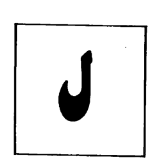
جـ ـ ومن الخصائص الأساسية للكيفية الحسية قبولها للأضداد، وهو ما يجعلها قابلة للانتقال من ضد إلى آخر، مثلاً من الحرارة إلى البرودة، خلال سلسلة طويلة من الأحوال الوسطى.

وفي العصر الحديث قامت المعارك حول الكيفيات الحسّية لَمّا أن بدأ تطبيق الرياضيات على دراسة الطبيعة عند جاليليو وديكارت. فعند جاليليو (Opère, éd. naz. VI, p.

348, Firenze, 1896) نجد ذلك التمييز الذي صار مشهوراً بفضل ديكارت، بين «الكيفيات الأولية» (وهي التي تنسب إلى الجسم بفضل المادة والكم، مثل المقدار، والشكل والحركة)، و«الكيفيات الثانوية» (مثل اللون والرائحة والطعم والصوت). والكيفيات الأولية هي واقعية وموضوعية، أما الثانوية فهي ذاتية محض، ولا وجود لها في الواقع الكوني، لأنها تندّ عن الحساب الرياضي. وقد أخذ بهذا التمييز ديكارت، كما أخذ به لوك Locke. وقد قرر لوك أن الكيفيات الأولية «هي بحيث يجدها الاحساس دائماً في كل جزء من المادة أي مقدار كاف لإدراكه، ويجدها العقل غير منفصلة عن أي جزء من المادة مهما يكن من صغره حتى لو لم تستطع حواسنا إدراكه» («بحث في العقل الإنساني» ٢: ٨: ٩:).

مراجع

- R. Jakson: «Locke's distinction between primary and secondary Qualities», in **Mind**, 1929, pp. 55- 76.





ل

لاجاش

Daniel Lagache

عالم نفسي فرنسي.

ولد في سنة ١٩٠٣، وتوفي سنة ١٩٧٢. دخل مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، لكنه التحق بعد ذلك بكلية الطب حيث حصل على إجازتها؛ وقدم رسالة عن «الهلوسات النفسية الحركية اللفظية». ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) برسالة مهمة عنوانها: «الغيرة الغرامية» (أو: «الغيرة في العشق»). وصار بعدها أستاذاً في جامعة ديجون، ثم في جامعة استراسبورج، وأخيراً في السوربون حيث أنشأ تدريس علم النفس الاجتماعي، وأدخل التحليل النفسي، وقد كرّس حياته بعد ذلك للتحليل النفسي. وله رسالة صغيرة بعنوان: «وحدة علم النفس»، ودراسات عديدة نذكر منها: «التحويل» Transfert و«الخيالي» imaginaire.

لاروميجير

أستاذ فلسفة فرنسي.

ولد في Livignac- le Haut (في نواحي Rouergue فرنسا) في سنة ١٧٥٦، وتوفي في سنة ١٨٣٧ في باريس. رسم قسيساً وهو في مطلع الشباب، ومارس الخدمة الدينية فترة قصيرة. ثم صار مدرساً للفلسفة في قرقسون وتارب وتولوز وأستاذاً في كلية الآداب (السوربون) بباريس سنة ١٨١١. وكان من تلاميذ كوندياك المقرّبين، ومن جماعة الأديولوجيين، لكنه اختلف مع كوندياك ومع الأديولوجيين في بعض المسائل. ومن أبرز تلاميذه فكتور كوزان وتيودور جوفروا.

خالف لاروميجير كوندياك ومدرسته فيما يتعلق بدور العقل، فقال إنه لو كانت كل أفكارنا مجرد تغييرات في المادة الحسّية التي تطبعها علينا العلل الخارجية، لاستحال علينا تفسير الانتباه، والمقارنة، والبرهنة، فهذه كلها عمليات فعّالة وليست منفعلة. ولهذا ينبغي أن نميِّز بين النظر والتطلع، بين السماع والإصغاء؛ ولا يمكن تفسير هذا التمييز إذا كانت النفس مجرد وعاء سلبي للمهيجات الحسّية.

والعمليات التي يقوم بها العقل ثلاث: الانتباه، المقارنة، البرهنة. ويناظرها ثلاث عمليات تقوم بها الإرادة هي: الرغبة، التفضيل، والحرية. والحرية هي القدرة على الفعل أو عدم الفعل.

واهتم لاروميجير بتحليل الأفكار ورأى أن ذلك هو المهمة الوحيدة للميتافيزيقا.

مؤلفاته

- **Projet d'éléments de métaphysique. Toulouse, 1793.**
- **Sur les paradoxes de Condillac. Paris, 1805.**
- **Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence. Paris 1815- 18.**

مراجع

- François **Picavet: Les Idéologues. Paris, 1891, pp.**

520- 548.
- H. Taine: Les philosophes classiques du XIXe siècle en France. Paris, 1868, chap. I.

لاشلييه

Jules Lachelier

فيلسوف فرنسي برّز في المنطق.

ولد في فونتنبلو Fontainebleau (إحدى ضواحي باريس) في سنة ١٨٣٢ وتوفي فيها أيضاً سنة ١٩١٨.

كان تلميذاً نابهاً في ليسيه لوي لوجران (باريس)، ودخل بعدها مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٥١ وحصل على الليسانس في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون (كلية الآداب) ثم على الأجريجاسيون في الآداب سنة ١٨٥٦. وأخذ في دراسة «محاورات أفلاطون» بتوجيه من رافيسون، كما درس دي بيران وأمانويل كنت.

وعين مدرساً في مدرسة المعلمين العليا (١٨٦٤ـ ١٨٧٥) وبتأثيره وتوجيهه كوّن نخبة ممتازة من دارسي الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا؛ نذكر منهم: ريبو Ribot واسبيناس Espinas وبوترو وماريون Marion وليار Liard، ورابيه Rabier ودورياك Dauriac واجيه Egger وبروشار Brochard، ولانيو Lagneau وسكاي Séailles.

ثم حصل على الدكتوراه في سنة ١٨٧١ برسالتين الكبرى بعنوان: «أساس الاستقراء» (بالفرنسية)، والصغرى (باللاتينية) بعنوان: «في قوة القياس».

ثم صار مفتشاً عاماً للتعليم بوزارة المعارف، ثم رئيساً لامتحانات لاجريجاسيون.

ولكنه كان قليل التأليف، حتى انحصر انتاجه في رسالتي الدكتوراه وفي مقالات صغيرة أهمها مقالة عن «رهان پسكال» (سنة ١٩٠١)ـ وجمع كل انتاجه هذا في مجلدين متوسطين في الحجم. والغريب أنه في وصيته أمر بمنع نشر رسائله إلى الآخرين كما منع نشر محاضراته. وقد أسهم ببعض الملاحظات على معجم لالاند للفلسفة.

أما في اتجاهه الفلسفي فإنه كان يرفض التجريبية الوضعية التي بدأت تنتشر في فرنسا تحت تأثير أوجست كونت. ذلك لأنه بتأثير فلسفة كنت ـ وهو صاحب الفضل في تصحيح الفكرة التي نشرها التلفيقيون (مثل كوزان) في فرنسا عن مذهب كنت ـ تقول إنه تحت تأثير فلسفة كنت عزا إلى العقل المحض (أي السابق على التجربة) دوراً كبيراً في تكوين المعرفة، إذ العلم ليس نسخة من التجربة الغليظة والوقائع، لأن العلم يتوقف على عناصر سابقة على التجربة. «وأدق التجارب لا تفيد إلا في أن تخبرنا حقاً كيف تترابط الظواهر تحت أبصارنا، أما أنه يجب عليها أن تترابط دائماً في كل مكان على نفس النحو ـ فهذا ما لا تعلمنا إياه التجربة. ولكن هذا هو ما لا نتردد أبداً في توكيده» («في أساس الاستقراء» ص٣) والقوانين ليست مجرد تعداد للوقائع. وكل واقعة هي في ذاتها عَرَضية ممكنة contingent. وأية مجموعة من الوقائع، مهما يكن مقدارها، تبدي دائماً عن طابع الإمكان العَرَضي Contingence هذا، بينما القانون يعبر عن ضرورة، على الأقل مفترضة، إذ هو يقرر أن ظاهرة ما يجب بالضرورة أن تتلو أو أن تصحب ظاهرة ما أخرى. والاستنتاج من الوقائع إلى القوانين سيكون إذن هو الاستنتاج من الجزيء إلى الكلي، بل وأيضاً من الممكن إلى الضروري. فمن المستحيل إذن أن تعدّ الاستقراء عملية منطقية (الكتاب نفسه، ص ٥ـ ٦).

والاستقراء ممكن لأنه يقوم على مبدأ مزدوج: مبدإ الفاعلية، ومبدأ الغائية، فتبعاً لمبدأ الفاعلية: كل ظاهرة تعين ظاهرة أخرى بأن تسبقها؛ ومبدأ الغائية يقرر أن الكلّ يحدد وجود أجزائه.

وفي كتابه: «علم النفس والميتافيزيقا» يدافع لاشلييه عن الميتافيزيقا بحماسة ظاهرة، ويحمل على نظرية الشعور الظاهري الإضافي التي يقول بها علم النفس الفسيولوجي، ويقول: «إذا كان الشعور ليس حقيقة، فلنا الحق في أن نتساءل: من أين ينشأ وهم الشعور؟ . . . من الممكن ألا يكون الإحساس، في ذاته، غير حركة عضوية تمضي من الطرف إلى المركز وأن الإرادة استمرار لهذه الحركة نفسها التي تقود من المركز إلى الطرف. لكن وقائع الشعور التي نسميها إحساساً وإرادة لا تشبه الحركة، ولا إدراك الحركة» («علم النفس والميتافيزيقا» ص ١٢).

ولمعرفة الفكر في شموله لا يكفي التحليل النفسي، بل لا بد من إكماله بالتركيب الميتافيزيقي. «والفكر المحض فكر ينتج نفسه ولا نستطيع أن نعرفه بحسب طبيعته الحقيقية إلا

بانتاجه بواسطة عملية تشييد قَبلي وتركيب. وهذا الانتقال من التحليل إلى التركيب هو في نفس الوقت انتقال من علم النفس إلى الميتافيزيقا» (الكتاب نفسه، ص ١٥٨). ويقول أيضاً ان الإنسان الباطن مزدوج: ولا عجب في أن يكون موضوع علمين يكمل كل منهما الآخر. إن ميدان علم النفس هو الشعور الحِسّي، ولا يعرف من الفكر إلا النور الذي ينشره على الإحساس. وعلم الفكر في ذاته، والنور في منبعه، هو الميتافيزيقا» (الكتاب نفسه ص ١٧٢- ١٧٣).

مراجع

- C. Bouglé: **Spiritualisme et Kantisme en France.** Les Maîtres de la philosophie universitaire en France, éd. Maloine, Paris.
- L. Brunschvicg: Ecrits philosophiques, pp. 197- 210, 315- 326.
- R. Jolivet: De Rosmini à Lachelier. Paris, Vitte 1954.
- G. Mauchassat: L'Idéalisme de Lachelier, Paris, 1961.
- L. Millet: Le Symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier. Paris, P.U.F. 1959.
- - G. Séailles : La philosophie de Jules Lachelier, Paris, 1921.

لافل

Louis Lavelle

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية.

ولد في سان مرتان دي ڤلريال Saint- Martin- de- de Villereal (في جنوب غربي فرنسا) في ١٥ يوليو سنة ١٨٨٣ وتوفي في باريس في أول سبتمبر سنة ١٩٥١.

قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية، وكُلّف بمحاضرات في السوربون من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤، ثم عين أستاذاً في الكولج دي فرانس سنة ١٩٤١ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

فلسفته

وفلسفة لافل يسميها هو «فلسفة الروح» وقد تعاون هو ورينيه لوسن Le Senne على الاشراف على إصدار مجموعة فلسفية تحت هذا العنوان، لدى الناشر Aubier، وتشتمل المجموعة على مؤلفات برديائف، وكيركجور، وجبرييل مارسل، إلخ.

ويسيطر على فكره الفلسفي فكرتان رئيسيتان هما: «الباطن المحض»، و«الوجود المطلق». ويمتزج مذهبه بعناصر من المسيحية، ووجودية كيركجور، وفلسفة الشعور الباطن عند مين دي بيران وبرجسون.

وأسلوبه في غاية الوضوح، والترتيب، على العكس تماماً من زميله لوسنّ ذي الأسلوب الغامض والكتابة المشوّشة والتكرار المملّ.

وقد ابتدأ لافل مذهبه الفلسفي من تقرير كَنْت أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل نعرف فقط امتثالاتنا لها، وبالتالي ينحصر العلم في الشعور. فجاء لافل وقال إن علينا أن نتوجه إلى «الباطن» أي الوعي الإنساني لنكتشف فيه الحقائق. وأول ما نكتشفه هو أننا نشارك في فعل أوّلي، يتوقف عليه وجودنا، ووجود العالم كله. إننا نجد أنفسنا «مشاركين» في أمر يتجاوزنا بما لا نهاية له من المرات، يسميه «الفعل» وينعته بصفات الموجود المطلق أو الله. إننا نشارك في «المطلق».

و«المطلق» فعل محض، وهو الينبوع اللانهائي لديناميكية الوجود، ومصدر كل الصور أو الماهيات، ومنه تستمد الكائنات الفردية وجودها المتناهي المحدود.

و«المطلق» حرّ حرية مطلقة، والإنسان يشارك في هذه الحرية ضمن حدود، إذ هو محدود بتلقائية الغريزة. وحياة الإنسان سعي للتخلص من الحدود التي فرضتها الغريزة على الإنسان. وبهذا يخلق الإنسان حياته الروحية الذاتية.

«إنني بوصفي ظاهرة أو جسماً، فإني أكوّن جزءاً من العالم، لكن من حيث انني ذات (أنا moi) فإنني لا أوجد إلا في الفعل الذي به أخلق نفسي؛ إنني أشارك في قوة خلّاقة أنا أحدُها، لكنها هي ليست بذات حدود.» («في الزمان والسرمدية» ص ١٧ - ١٨. باريس سنة ١٩٤٥).

والفعل الذي أفعله يدخلني في الوجود، لا في الظاهرية؛ والفعالية التي يمتح منها، والتي تتجاوزني، هي

فعالية مطلقة ليس خارجها شيء. «وتلك هي التجربة الأولية التي لديَّ عن نفسي، والتي تولجني في المطلق، وتنميتها هي الميتافيزيقا، وما على الميتافيزيقا إلا أن تصف أحوالها وشروطها وأن تبيّن كيف أن التفاضل المزدوج للفعل الذي أشارك فيه ولفعل المشاركة أولاً، ثم لهذا الفعل نفسه وللمعطي الذي يناظره، أي الظاهرة، لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالزمان». (الكتاب نفسه، ص ١٨).

وخاصية الأنا هي أن تضع كل الوجود موضع التساؤل ابتغاء أن تسجلّ فيه وجوداً هو وجودي والزمان هو شرط هذا المسلك. والزمان هو الفترة الضرورية لتحقيق المشاركة. والمكان يرتبط بالسرمدية. «والزمان، خارج علاقته بالسرمدية، لا يمكن أن يتصور. . . لأن بين الزمان والسرمدية امتزاجاً symbiose حقيقياً. وكما أن الزمان لا يوجد إلا بالسرمدية الحاضرة فيه دائماً، فكذلك السرمدية لا توجد - بدورها - إلا بالزمان الذي هو فعّاليتها الخلاّقة. لكن لا يكفي أن نعتبر السرمدية ينبوعاً والزمان بمثابة تيار جار من هذا الينبوع. بل ينبغي أن نقول إن الأنا يمتح من السرمدية مستقبله، كيما يستعيده ذات يوم، بواسطة ماضٍ سيكون له. . . لكن سيكون من الخطأ الفاحش أن نظن أن السرمدية، بالنسبة إلى كل واحدٍ منا، ليست إلاّ تأمل الإنسان لماضيه، حتى لو أضفنا إلى ذلك الألم أو السرور الذي يمكن أن يصحب ذلك النور الذي نراه فيه فجأة.» (الكتاب نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥). إن الماضي يعطي لوجودنا الجزئي نافذة على لا نهائية الفعل المحض.

وإذا كان لدينا شعور بالسرمدية، فلا بد أن يتحقق ذلك إبّان حياتنا. أما بعد الموت فلا يمكن أن يكون لدينا أية تجربة عنه.

والصيرورة devenir لا تنفصل عن أي وجود للمشاركة، أي عن وجودنا نحن؛ بل هي الوسيلة التي بواسطتها يتكون وجودنا ويتحقق ويعاني نتائج أفعاله. وبالصيرورة تتحقق تجربتي، ويفصح العالم عن محتواه الغنيّ، ويتغذى فعل مشاركتي.

لكن هذا العالم الذي يموت باستمرار، عن طريق الصيرورة، يُبعَث أيضاً في كل آن.

وتحقق ماضينا عند الموت يعني الانتقال الجذري من الوجود المحدود إلى الوجود اللامتناهي. ولهذا فإن المشاركة تبدو كما لو كانت هي الوسيلة لنجاة الإنسان نجاة نهائية.

مؤلفاته

- La Dialectique du monde sensible. Strasbourg, 1921.
- La Perception de la profondeur. Strasbourg, 1921.
- La Dialectique de l'éternel présent:
  vol. I: De l'être. Paris, 1928.
  II: De L'acte. Paris, 1937.
  III: Du temps et de l'éternité. Paris, 1945.

- La Conscience de soi. Paris, 1933.
- La Présence totale. Paris, 1934
- Les Puissances du moi. Paris, 1939
- L'Erreur de Narcisse. Paris, 1939.
- Le Mal et la Souffrance. Paris, 1940.
- Introduction à l'ontologie. Paris, 1947.
- Traité des valeurs. 1951, Paris.
- Le moi et son destin. Paris, 1936.
- La Philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- La Parole et l'écriture. Paris, 1942.

مراجع

- Pier G. Grasso: L. Lavelle. Brescia, 1948.
- O.M. Nobile: La filosofia di Louis Lavelle. Firenze, 1943.
- G. Truc: De Jean- Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et intégration. Paris, 1946.

لالاند

André Lalande

صاحب «المعجم الفلسفي» المشهور، فيلسوف وباحث في علم المناهج، فرنسي.

ولد في ديجون Dijon في ١٩ يوليو سنة ١٨٦٧. وبعد اتمام دراسته الثانوية دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٨٥، وحصل على الليسانس والأجريجاسيون من كلية الآداب بجامعة باريس. وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨

برسالتين: الكبرى بعنوان: «الفكرة الموجّهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور»، والصغرى بعنوان: «رأي (فرنسيس) بيكون أوف فيرولم في الرياضيات العقلية والطبيعية». وعين في إثر ذلك مدرساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس (السوربون)، وفي سنة ١٩٠٤ صار أستاذاً لمناهج البحث في نفس القسم، واستمر في هذا المنصب حتى بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٧.

وقد تولى تدريس الفلسفة في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية على فترتين: الأولى في ١٩٢٦ ـ ٨ والثانية فيما بين اكتوبر سنة ١٩٣٧ ومارس سنة ١٩٤٠. وأثناء هذه الفترة الثانية كان لنا حظ التتلمذ عليه، وكان يدرس لنا مناهج البحث العلمي، وأشرف على رسالتنا للماجستير عن: «الموت في الفلسفة المعاصرة». وندين له بفضل عظيم في تكويننا الفلسفي.

وكان لالاند عضواً في معهد فرنسا (أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية)، كما أشرف لفترة طويلة على امتحانات الاجريجاسيون في الفلسفة.

وتوفي في ديسمبر سنة ١٩٦٣ في أنيير Asnières (إحدى ضواحي باريس) حيث كان يقيم.

آراؤه

لالاند كان من أشدّ خصوم نظرية التطور عند اسبنسر وداروين وغيرهما من التطوريين. وقد كرّس رسالته الكبيرة التي حصل بها على الدكتوراه من السوربون في سنة ١٨٩٩ للرد على مذهب التطور، وعنوانها: «الفكرة الموجّهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجّهة للتطور في منهج العلوم الفزيائية والأخلاقية» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٨)، وقد طبعها طبعة ثانية سنة ١٩٣١ تحت عنوان موجز هو: «الأوهام التطورية». (باريس، ألكان، سنة ١٩٣١)، حذف فيها ما هنالك من مواضع صارت غير ذات فائدة بسبب التقدم في ميدان الفزياء والبيولوجيا والوقائع الاجتماعية. كذلك استبدل لفظ «تضام» involution باللفظ الغامض: «انحلال» dissolution الذي استعمله في الطبعة الأولى.

يهاجم لالاند مذهب هربرت اسبنسر لأن اسبنسر يسعى إلى تفسير واحدي وفزيائي خالص لكل ظواهر الكون، بما في ذلك الظواهر العقلية، ولأنه جعل مسار التطور من المجانس إلى اللامجانس، على نحوٍ آلي خالص. وعلى عكس هذا يرى لالاند أن القانون الأعم، سواء في النظام الفزيائي، والنظام الانساني، هو التضام أي الاتجاه من اللاتجانس إلى التجانس. وللبرهنة على رأيه هذا يبحث مسار التقدم في أربعة أشكال رئيسية للتضام، هي: التضام الميكانيكي، التضام الفسيولوجي، التضام النفساني، والتضام الاجتماعي.

١ ـ التضام الميكانيكي: يرى لالاند أنه يوجد في العالم الميكانيكي سير إلى المساواة. «ومبدأ السير نحو المساواة يُبيِّن أنه في العالم الميكانيكي، المعزول بالتجريد، كل شيء يسير من المختلف إلى المُشابه، ومن اللاتجانس الكبير إلى التجانس الكبير. فالكتل الأشد نشاطاً، بدلاً من أن تستولي باستمرار على طاقة جديدة، تُسْلم طاقتها إلى تلك التي تكون أقل قدراً من التوزع والانقسام. وبالجملة فإن القانون العام للعالم المادي يتألف في مجموعه من تضام».

٢ ـ التضام الفسيولوجي: وفي العالم الفسيولوجي يوجد تفاضل تدريجي قريب مما يراه اسبنسر، لكن فيه أيضاً تضاماً. ويكفي أن نسوق مثلاً صارخاً وهو الموت، الذي هو انحلال الطبيعة «كذلك نحن نشاهد في كل الكائنات الحية المحيطة بنا أن السورة الحيوية المطبوعة في الفرد بواسطة الكون لا تستمر إلى غير نهاية كما تفعل حركة قذيفة في مكان فارغ، بل مسلكها مسلك حجر يقذف به، ولكن الثقل يجعله يبطىء أولاً ثم يتوقف وأخيراً يعود إلى الأرض بسقطة في اتجاه مضاد لاندفاعه الأول» («الفكرة الموجهة للانحلال...» ص ١٢٣). وظواهر أخرى مثل الاقتران conjugaison، وهو طريقة الاكثار لدى الحيوانات الأولية والطحالب، والإخصاب لأن المزج، وتبعاً لذلك عدم فردية العنصرين المكوِّنين ـ هما جوهر الإخصاب. وعند الإنسان، بوصفه موجوداً واعياً نجد أن تضاماً فسيولوجياً يصحب التطور البارز للفكر التأملي.

٣ ـ التضام النفساني: يرى لالاند أنه لا يمكن رد الواقعة النفسية إلى واقعة فسيولوجية. والعقل والحرية يعدّلان تعديلاً واضحاً في سير التطور لدى الإنسان. «فإن ما ينبغي أن يكون موضوع حكم معياري، يتبدى لنا على ثلاثة أشكال: في ميدان الحساسية: الجميل؛ وفي ميدان الفكر: الحق؛ وفي ميدان الفعل: الخير. ومن هنا نشأت العلوم الثلاثة التي تعطي الفلسفة ـ أكثر من غيرها ـ هيئتها الخاصة: الأخلاق، المنطق، علم الجمال. ويبدو لنا أن كل فعل، وكل قول ـ

وكل فكر، حينما تكون غايته إحدى الأفكار الموجهة الكبرى الثلاث في طبيعتنا الواعية، تعمل على إحداث تقدم في العالم في اتجاهٍ مضاد للتطور، أعني انها تقلل التفاضل والتكامل الفرديين، ونتيجتها جعل الناس أقل اختلافاً بعضهم عن بعض، وجعل كل واحد، لا بمثابة ذلك الحيوي الذي يريد أن يبتلع العالم في صيغة فرديته، بل جعله يعمل على التخلص من أنانيته التي تحصره فيها الطبيعة، وذلك بجعله يشعر بنوع من الوحدة والهوية بينه وبين سائر «الناس» (الكتاب نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٣).

وحاول لالاند بيان هذا الاتجاه بالنسبة إلى العقل، والنشاط الأخلاقي، والحساسية الجمالية:

(أ) بالنسبة إلى العقل: قام لالاند بفحص تاريخ سير العلم فانتهى إلى النتيجة التالية: «ليس فقط لا يوجد علم وضعي إلاّ إذا كانت النتائج تنحو نحو التشابه، وبالتالي جعل الناس يفكرون بنفس الطريقة، بل حتى في ميدان العلوم الأخلاقية - وفيه يكثر الجدل ويسعى بعض التطوريين إلى أن يجدوا فيه تفاضلاً للنتاجات أو لوجهات نظر العقل - ربما ليس من المستحيل بيان ان السير نحو التأمل يتم بغير انقطاع من الكثير إلى الواحد، من اللامتجانس إلى المتجانس، وفقاً للقانون العام للفكر» (ص ١٩٧). «وبينما تتكاثر الحياة كشجرة ينقسم جذعها ويتفرع إلى غير نهاية، فإن تقدم العلم يمكن تشبيهه بحركة في اتجاه عكسي لجداول وأنهار تمتزج أمواجها في نهر واحد، يزداد اتساعاً واطراداً في مجراه» (ص ٢٠٠).

(ب) البرهان بالنسبة إلى الأخلاق: اتجهت الأخلاق إلى إدانة ما هو فردي لصالح ما هو كلي ضروري سرمدي. فأساس الرواقية هو توقير العقل، أعني ما هو كلي ومشترك بين الناس. وحب القريب في انجيل يسوع المسيح هو تحقيق لما هو كلي. وعند اسبينوزا أن اعتبار الاشياء من ناحية الله يعني النظر إلى الأشياء من وجهة نظر سرمدية مشتركة في كل الكون.

(جـ) البرهان بالنسبة إلى العاطفة الفنية: وفي الفن اتجاه نحو تشكيل ملك موضوعي مشترك. «إن الفن ينتج عن الفردية، لكنه لا ينحو نحو إيجادها، ولا إلى زيادتها إذا ما نتجت». والعمل الفني «حتى يكون شائقاً... يجب ليس فقط أن يحتوي على عناصر مشتركة بين كل العقول المثقفة في حضارة ما، بل وأيضاً أن يستجيب لحاجة معلومة واهتمام معيّن وطموح جوهري للإنسانية» (ص ٢٣٩). إن الفن هو حامل لواء التضام، وهو يبشر بملكوت العقل.

٤ - التضام الاجتماعي: مع تقدم الفكر تسقط كل العلامات الخارجية للتخصص، بعد أن كانت مصدر اعتزاز وفخار. «إن قليلاً من تقسيم العمل يمكن أن يعوق حياة العقل. والتعاون المتقطع إلى أقصى درجة ممكنة يبعث حياة العقل. وكلما كان الإنسان - في العمل الذي يكسب به معاشه - ترساً صغيراً في الآلة الكبيرة، ازدادت مطالبته بحق الاستمتاع، على نحو شريف، بهذه الحياة إذا ما اكتسبت، أعني أن يكون إنساناً، ومساوياً لكل الناس» (ص ٢٨٥).

كذلك نجد «أن كل تقدم للعقل والحضارة يقلل المسافة التي تفصل بين الرجل والمرأة» (ص ٢٩٧ - ٨).

والتضام موجود في ميدان الأسرة. وبفضل تعميم التعليم العام وانتشار المدارس التي تنشئها الدولة، يزداد التضام بين الأسر والأولاد، أي يزدادون تشابهاً وانسجاماً.

والعلاقات بين الأمم والشعوب تسير في اتجاه المزيد من التجانس، ويعمل في هذا الاتجاه عوامل عديدة وقوية منها: الترجمة من لغة إلى أخرى، ومقالات الصحف، والاصطلاحات الصناعية، واتخاذ بدع عام في الأزياء. والخلاصة هي أنه على الرغم من البقايا الظاهرة للتفاضل والتباين، فإن التقدم ينحو نحو التشابه.

كل هذه السلاسل من الوقائع تفند مذهب التطور عند اسبنسر القائم على السير من المتجانس إلى اللامتجانس، وتؤيد ما يذهب إليه لالاند من أن التطور (أو التقدم) يسير على عكس هذا: إنه يسير من اللاتجانس إلى التجانس، من الاختلاف إلى التشابه، من التفاوت إلى المزيد من المساواة.

ويسعى لالاند، في دراساته الأخلاقية، إلى تطبيق قانون التضام على الأخلاق. فهو يرى أن الأفكار الأخلاقية تقدم طابعاً تضامياً. فالعدالة هي رؤية الأشياء ورؤية النفس بطريقة لا شخصية، والنظر إلى أشباهنا في الإنسانية نظرتنا إلى أنفسنا. ومن هنا يدعو لالاند في الأخلاق إلى «العمل على تقليل الفروق بين المواطنين، وهي الفروق التي يولدها اختلاف الطبقات والوظائف؛ وإلى محاربة كل استغلال، وما ينجم عنه من عدم المساواة؛ وإلى اشراك الشعب كله، قدر

الإمكان، في الحياة العقلية وفي ثقافة العقول الأكثر نمواً ونضوجاً» («موجز مبرهن عليه في الأخلاق العملية» ص ٤٠، باريس سنة ١٩٠٧).

ومن الأفكار الأساسية التي تقوم عليها فلسفة لالاند ـ فكرة «العقل المكوِّن والعقل المتكوِّن». يرى لالاند أن العقل هو «ملكة ردّ الأشياء إلى الوحدة» («قراآت في فلسفة العلوم» ص ٣٣٥). ويقرر أن في الإنسان طبيعة عالية، وطبيعة سافلة، وللأولى حق السيادة على الثانية. والعقل يستبق التجربة ويفهمها. ووظيفة الفكر ليست تجريبية محضة. والعقل إما مكوِّن، وإما متكوّن. فالعقل المكوِّن محض، بينما العقل المتكوّن يمتزج بعناصر غريبة غير عقلية. «والعقل المكوِّن فعّال، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور بدون ظل. والعقل المتكون يمكن أن يعبر عنه في صيغ، لأنه اتخذ مكانه في مادته، لكن ذلك على حساب معقوليته. ويتكون من: (١) حقائق مكتسبة، ومقولات وتصوّرات كرّسها الاستعمال، وقيم مقبولة بالاشتراك؛ (٢) قواعد فكر؛ (٣) قواعد سلوك ذوات جزاء، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي» (محاضرة بعنوان: العقل المكوِّن والعقل المتكون»، نشرت في «مجلة الدروس والمحاضرات» في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٥، ص ١٢). والعقل المتكوِّن يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية، أما العقل المكوِّن فيقف حائلاً دون هذا الميل الأناني. وقد اسهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدم المعرفة على حساب مصالحهم الأنانية.

والحركة العقلية تسعى إلى القضاء على ألوان التفاوت الموجودة: مثل التفاوت بين الطوائف castes، والطبقات، والهيئات ذوات الامتيازات، إلخ.

نظريات الاستقراء والتجريب:

وقد قضى لالاند معظم حياته التعليمية في السوربون وجامعة القاهرة يدّرس مناهج البحث العلمي. وألقى في السوربون محاضرات في العام الجامعي ١٩٢١ ـ ١٩٢٢ عن «نظريات الاستقراء والتجريب» حررها في كتاب ظهر بنفس العنوان سنة ١٩٢٩ (عند الناشر بواڤان، باريس).

يتساءل لالاند: متى نشأ المنهج التجريبي بالمعنى الدقيق؟ إن المؤسّس الحقيقي للمنهج التجريبي بالمعنى الدقيق هو فرنسيس بيكون، وإن كان قد سبقه إلى الدعوة إلى التجريب والاستقراء التجريبي العديدون جداً من العلماء والفلاسفة. ويبين لالاند أن فرنسيس بيكون ليس تجريبياً سطحياً كما يعتقد عادة، بل هو بالأحرى متافيزيقي، بمعنى أنه يرى وجوب معرفة الطبيعة الحقيقية الباطنة لكل ما فيه من الخصائص الحِسيّة التي تهمنا. وهذه الصفات (أو الكيفيات) منظوراً إليها كما هي في نفسها هي ما يسميه باسم: الأشكال forms.

أما فكرة الفَرْض hypothèse فقد احتفظت، حتى عصر النهضة، بالمعنى الرياضي الذي كان لهذه الكلمة عند أفلاطون وأرسطوطاليس، كما نقول: هاتان الزاويتان متساويتان بالفرض. وهذا أيضاً معنى هذه الكلمة عند ديكارت. لكن في عصر ديكارت اتخذت كلمة «فرض» معنى جديداً هو: اقتراح يتحقق بواسطة نتائجه. وهذا هو الفرض الاقتراحي conjecturale. أما العداوة الصريحة التي أبداها اسحق نيوتن ضد الفروض فإنها لا تتناول إلاّ الفرض الوهمي المجاني، الذي هو مجرد إمكانية نتخيلها دون أن نبرّرها. ونيوتن نفسه قد استعمل الفروض مراراً، الفروض بالمعنى الحالي لهذه الكلمة. وعلى الرغم من سوء فهم البعض لرأي نيوتن في الفروض، فقد جاء هوك وهويجنس وهرتسل وهوول وأشادوا بأهمية افتراض الفروض الاقتراحية في البحث العلمي. وجاء جون استيورت مل فوضع أشهر نظرية في الاستقراء وأكدّ دور الفرض.

«مُعجم الفلسفة»

لكن أخلد آثار لالاند هو من غير شك «المعجم الفني والنقدي للفلسفة»، ولا يزال حتى اليوم خير معجم لمصطلحات الفلسفة في أية لغة كانت. وقد بدأ العمل فيه سنة ١٩٠٠ تحت رعاية الجمعية الفرنسية، للفلسفة، ولم يتم إلاّ في سنة ١٩٢٦. كان لالاند يكتب المصطلح الفلسفي والمعاني التي ينطوي عليها مع شواهد من مؤلفات الفلاسفة تؤيد المعنى، ثم يعرض عمله هذا أولاً بأول على أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة خاصة تعقد مرة في كل عام، ويبدي الأعضاء آراءهم فيما كتبه لالاند عن المصطلح، وتسجل آراؤهم على شكل تعليقات تحت المواد، تشغل القسم الأسفل من الصفحة، ويزودها لالاند بما يبين ما أجراه من تعديل وفقاً لهذه الآراء إن رأى ضرورة التعديل، وإلاّ فسيجد القارىء هذه الآراء مدّونة كما أبداها أصحابها.

وكان المبدأ الذي اعتمده لالاند في تحريره لمعجمه هذا

هو«ألا يورد في أية مادة إلّا ما هو ضروري لتقرير المعنى الفعلي للمصطلحات الفلسفية، وما يمكن أن يفيد في الإسراع في نموّه التلقائي في اتجاه المزيد من التدقيق والكلية».

وهو كما قلنا معجم مصطلحات فقط، أي يعطي مختلف المعاني التي استعمل بها المصطلح الفلسفي لدى مختلف الفلاسفة طوال العصور، لكن دون توسع موسوعي، بل ودون تسجيل تاريخي منظم، لأن مقصوده هو تحديد المعنى، لا التسجيل التاريخي. وبهذا يختلف عن «المعاجم التاريخية للفلسفة» مثل معجم Historisches wörterbuch der Philosophie الذي ينشره Karlfried Gründer-Joachim Ritter ويجري ظهوره تباعاً، ويطبع في مدينة دارمشتت (بألمانيا الغربية) لدى الناشر Wissenschaftliche Buchgesellschaft، وقد ظهر منه حتى الآن (نوفمبر سنة ١٩٨١) ٥ مجلدات، تصل إلى حرف Mn.

ومنذ ظهور طبعته الأولى في سنة ١٩٢٦ توالت طبعاته وزيد فيها باستمرار، وكانت آخر طبعة أشرف عليها لالاند قبل وفاته هي الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٢.

مؤلفاته

- L'Idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'evolution. Paris, Alcan, 1899; 2me édition revue sous le titre: Les Illusions évolutionnistes. Paris, 1930.
- Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius. Paris, 1899.

وهي رسالة الدكتوراه الثانية، وباللاتينية

- Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1893; Hachette éd.
- Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.
- Les Théories de l'induction et de l'expériméntation. Paris, Boivin, 1929.
- La Raison et les normes. Paris, 1948.
- Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie 1ère éd. Paris. Alcan, 2 vols. 1926; 6e éd. 1 volume, 1951; 8e éd. 1 volume, 1962.

مراجع

- L. Lavelle: La philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- Colin Smith: Contemporary French Philosophy. London, 1964.

اللاماركية

Lamarckisme

نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي العظيم جان لامارك Jean Baptiste de Lamarck (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) الذي أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه الشهير «فلسفة علم الحيوان» (سنة ١٨٠٩) La philosophie zoologique، وحاول فيه ليس فقط بيان أصل أنواع الحيوان، بل وأيضاً حاول تفسير تحوّل هذه الأنواع بعضها إلى بعض وانتهى إلى تقرير المبادىء التالية:

١ ـ تغيّر ظروف البيئة المحيطة بالحيوان يؤدي إلى تغير الأجهزة العضوية فيه.

٢ ـ الحاجات الناجمة عن هذا التغير تؤدي إلى خلق أعضاء ملائمة.

٣ ـ الأعضاء والتراكيب في الحيوان تقوى وتتحسّن بفضل تقوية استعمالها، وتضمر بسبب قلة استعمالها أو ضعفه.

٤ ـ بتوالي الأجيال تصبح هذه التغيرات وراثية.

اللامتناهي

Infini

يطلق «اللامتناهي» على معان متباينة، بل ومتقابلة:

١) إذ يطلق أولاً على ما ليس له حد، أعني نهاية
٢) كما يطلق على ما لا شأن له بالحد، إذ يعوزه كل إشارة إلى حد أو نهاية.
٣) واللامتناهي أمر سلبي وناقص.
٤) أو هو أمر ايجابي وتام.
٥) واللامتناهي أمر بالقوة فقط، إنه في حال صيرورة لا في حال وجود.
٦) أو هو أمر بالفعل ومعطى كله.

كذلك يميّز البعض بين اللامتناهي infini وبين اللامحدود indéfini: فالأول لا يحتمل أي حد، أما الثاني فله حدّ ولكنه يدفع إلى الوراء أو إلى الأمام باستمرار؛ إذ له حدّ، ولكنه غير معيّن.

وقد بحث رودلفو موندلفو في «اللامتناهي في الفكر اليوناني» واستقصى هذا الموضوع فنُحيل إليه. وإننا نجد فكرة اللامتناهي عند ديمقريطس في قوله إن الذرات لا محدودة أو لا متناهية العدد، وإن الفراغ الذي توجد فيه الذرات لا متناهٍ أيضاً. كما نجدها أيضاً مفترضة مقدماً في حجج زينون الإيلي ضد الحركة، إذ تفترض القول بقسمة المكان إلى ما لا نهاية.

لكن البحث الوافي في اللا متناهي إنما نجده عند أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصول ٤ ـ ٨، ص ٢٠٢ ب ٣٠ ـ ٢٠٨ أ ٢٦)، فلنلخص ما قاله لأهميته في هذا الباب.

بدأ أرسطو بالتساؤل: «هل اللامتناهي موجود، أو لا؟ وإن كان موجوداً، فما هو» ويذكر أن الفلاسفة السابقين عليه تكلموا في اللامتناهي «وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات، مثل آل فوثاغورس: جعلوه في المحسوسات، وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً مفارقاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن «اللانهاية» (= اللامتناهي) توجد في الأمور المحسوسة، لأنهم لا يجعلون العدد مفارقاً، ويقولون إن «لا نهاية» خارج السماء.

«وأما فلاطن فيقول إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة ـ من قبل أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك (= أي في الصورة).

«وقومٌ قالوا إن «لا نهاية» هو الزوج، قالوا: فإن هذا، وهو واحد، إذا حوى وتناهى عن الفرد (= أي اذا حده الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية.

قالوا: والدليل على ذلك ما يعرض في الأعداد... فأما أفلاطن فإنه قال إن «غير المتناهية» أثنان: الكبير، والصغير.

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصفون «للانهاية» طبيعة ما أخرى، غير المسماة اسطقسات: مثل ماء أو هواء أو شيء هو فيما بين هذين: فأما من جعل الاسطقسات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها. وأما الذين يجعلون الاسطقسات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس، فإنهم يقولون إن «لا نهاية» متصل بالمماسة: أما أنكساغورس فعن الأجزاء المتشابهة (= الهوميومريات) وأما ديمقريطس فعن المعنى الذي يلقّبه بـ «أصل وبذر كل شكل».

ويعلق أرسطو على آرائهم هذه قائلاً إنهم لم يخطئوا كلهم في قولهم عن اللامتناهي إنه موجود، وانه مبدأ، لأن «كل شيء هو إما مبدأ، وإما عن مبدأ. وليس للانهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدءاً فهو نهاية له؛ وإذا كان مبدأً فإنه أيضاً مبدأ لا متكوِّن ولا فاسد».

ويبين أن معنى «اللامتناهي» إنما قيل بسبب خمسة أشياء خاصة: «أعني من قِبَل: الزمان، فإن الزمان غير متناه، ومن قبل: القسمة التي تكون في المقادير، فإن أصحاب التعاليم (= الرياضيين) وغيرهم يستعملون فيها «لا نهاية»؛ وأيضاً من قبل هذا الوجه وحده يتهيأ ألّا يخلو ـ في وقت من الأوقات ـ الكون والفساد؛ وأيضاً من قبل أن المتناهي هو أبداً ينتهي إلى شيء، فيجب من ذلك ألا تكون نهايته أصلاً إن كان يجب أبداً أن يتناهى الشيء إلى شيء غيره..».

فعلى صاحب الطبيعة بخاصة أن «ينظر هل يكون قدرٌ محسوس لا نهاية له.» وفي سبيل ذلك يحدّد أرسطو الوجوه التي يقال عليها «اللامتناهي»، وهي:

١ ـ اللامتناهي هو ما لا يمكن الشروع فيه، لأنه ليس من شأنه أن نظفر به، كما يقال في الصوت إنه غير مرئي؛

٢ ـ اللامتناهي هو «ما كان مسلكه لا لآخر له، أو ما كان سلوكه بكدٍّ ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا نقدر على سلوكه وبلوغ آخره.

٣ ـ اللامتناهي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيهما جميعاً.

ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللامتناهي فيقرر أن اللامتناهي لا يكون مفارقاً للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه. إذ لو كان جوهراً، لكان غير منقسم، وإذا كان غير منقسم فليس هو بلا نهاية إلا على الوجه الذي يقال به إن الصوت غير مرئيّ. «وظاهر أنه ليس يمكن أن يكون «لا نهاية» يجري مجرى ما هو بالفعل ويجرى الجوهر والمبدأ، وذلك أنه يجب أن

يكون أيُّ شيء منه أخذته كان ـ غير متناهٍ، إن كان متجزئاً، لأنه إن كان لا نهاية جوهراً، وليس مما يقال على موضوع فإن ماهية «لا نهاية» (= أي أن يكون لا متناهياً) و«لا نهاية» معنى واحدٌ بعينه، فيجب إما أن يكون غير منقسم، وإما أن يكون منقسماً أقساماً ليس منها قسم إلا هو لا نهاية، فتكون أيضاً أشياء كثيرة لا نهائية شيئاً واحداً بعينه، وهذا محال.».

ويمضي فيقول «إنه ليس يمكن، بالجملة، أن يكون جسم محسوس غير متناه» ذلك لأن من شأن المحسوس أن يشغل مكاناً، لكنه لا يمكن أن يكون مكان غير متناه، فمن المستحيل أن يوجد جسم غير متناه.

لكن ليس معنى هذا أن اللامتناهي غير موجود أصلاً، لأنه يترتب على انكاره أمور كثيرة محال: إذ يترتب على ذلك أن يكون للزمان بداية ونهاية، وأن يكون مقدارٌ لا ينقسم إلى مقادير، وألا يكون عدد غير متناه. لكن هذا غير صحيح، إذ الزمان لا بداية له ولا نهاية، كما أنه لا يوجد شيء لا يتجزأ، وتوجد أعداد تمتد إلى غير نهاية.

والحل هو أن يقال إن اللامتناهي هو من جهةٍ: موجودٌ، ومن جهة أخرى: هو غير موجود. إنه موجود بالقوة، لكنه غير موجود بالفعل. فالمقدار هو بلا نهاية من حيث إمكان القسمة، لكنه بالفعل لا ينقسم إلى ما لا نهاية. «فقد حصل الأمر على أن «لا نهاية» إنما هو بالقوة. وليس ينبغي أن نفهم من قولنا «بالقوة»، كما نفهم من قولنا: إن هذا الشيء بالقوة تمثال ونحن نعني أنه سيصير تمثالاً، حتى نفهم مثل ذلك في «لا نهاية» أي أنه سيخرج إلى الفعل، وإنما المقصود هو «أن لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه.

ويختم أرسطو الكلام عن اللامتناهي بالرد على حجج القائلين بأن اللامتناهي موجود بالفعل.

١ ـ فيقرر أولاً أن الكون لا يحتاج في حدوثه إلى جسم محسوس هو لا متناه بالفعل. والفساد يمكن أن يكون كوناً لشيء آخر، بينما الكل محدود.

٢ ـ وثانياً: هناك فارق بين اللمس وأن يكون محدوداً. فاللمس يتعلق بشيء وهو لمس لشيء، أما أن يكون محدوداً فليس يكون محدوداً بالنسبة إلى شيء. كما أن المماسة ليست ممكنة بالضرورة بين أي شيئين أخذتهما حيثما اتفق.

٣ ـ ولا يمكن الاستناد إلى مجرد التفكير، إذ سيكون الإفراط أو النقص ليسا في الشيء نفسه، بل في التفكير. ففي وسع أحدنا أن يظن أنه أكبر مما هو، وأن يكبّر نفسه إلى ما لا نهاية. لكنه لا ينتج عن هذا أنه أكبر مما هو بالفعل.

إن الزمان والحركة كليهما لا متناه، وكذلك الفكر. أما المقدار فليس لا متناهياً لا في الزيادة ولا في النقصان.

ذلك هو عرض أرسطو لمشكلة اللامتناهي، أوردنا معظمه في نصه كما ترجمه اسحق ابن حنين (راجع نشرتنا لهذه الترجمة بعنوان: أرسطوطاليس: «الطبيعة» جـ١ ص ٢٠٢ـ ٢٦٨ القاهرة، سنة ١٩٦٤).

ويمكن تلخيصه بعبارة سهلة كما يلي:

يرى أرسطو أن الاعتقاد في وجود اللامتناهي ينبثق عن عدة اعتبارات، هي:

١ ـ أن الزمان ليس له بداية ولا نهاية.

٢ ـ إمكان انقسام المقادير إلى غير نهاية.

٣ ـ لا يمكن دوام الكون والفساد إلا إذا كان مصدرهما لا متناهياً.

٤ ـ كل ما هو محدود إنما هو محدود بشيء آخر.

٥ ـ فكرنا قادر على تصور عدم نهاية العدد وانقسام المقادير وما هو خارج السماء. ومن أجل إدراك حقيقة اللامتناهي ينبغي ـ هكذا يقول أرسطو ـ أن نحدد معاني هذا اللفظ:

أ) اللامتناهي ما لا يمكن بطبعه عبوره والفراغ منه.

ب) اللامتناهي هو ما مساره لا آخر له أو لا يمكن بلوغ آخره.

جـ) اللامتناهي هو ما لا تنتهي زيادته ولا قسمته.

ويرى أرسطو أن حلّ مشكلة اللامتناهي يقوم في التمييز بين نوعين:

أ) اللامتناهي بالقوة ب) اللامتناهي بالفعل

وهو يقرّ بالأول، وينكر الثاني. فهو يقرّ باللامتناهي بالقوة بالنسبة إلى سلسلة الأعداد، وبالنسبة إلى سلسلة النقط على الخط. واللامتناهي بالقوة له صورتان: لا متناه بالقوة فيما يتعلق بالقسمة، مثلاً قسمة الخط إلى غير نهاية بالقوة، ولا متناه بالقوة فيما يتعلق بالإضافة، مثل إضافة عدد إلى عدد إلى

غير نهاية.

أما اللامتناهي بالفعل فينكره أرسطو.

وأرسطو والروح اليونانية بعامة تنظر إلى العالم على أنه متناه، وترى المتناهي أعلى قدراً من اللامتناهي، لأن المتناهي محدود، أما اللامتناهي فغير محدود بطبيعته.

لكن جاء فيلون اليهودي Philo Judaeus فقلب الوضع وجعل اللامتناهي أعلى مرتبة من المتناهي، على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، وهو يحتوي على صفات لا حصر لها، بينما المتناهي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية. وما هو أدنى في الصفات هو أدنى في الدرجة، كما أن ما هو أعلى في الصفات هو أعلى في الدرجة. لهذا فإن اللامتناهي، أعني الذي يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهى من الصفات، أعلى من المتناهي، أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات. إن اللامتناهي عند فيلون هو الذي لا يمكن حصر صفاته، بينما المتناهي محصور الصفات. ولهذا يصف فيلون الله بأنه لا متناه، لأنه يشتمل على كل صفات الكمال الممكنة أو الموجودة، ويشتمل عليها بدرجة لا متناهية.

وانتقل هذا الرأي إلى الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الأوربية. فوصفوا الله بأنه لا متناه، ولانهائيته مطلقة، وصفاته هي الأخرى لا متناهية: فقدرته لا تتناهى، وكذلك حبه وعلمه. وهذا اللامتناهي الإلهي لا متناه بالفعل، وليس بالقوة. وبهذا اللامتناهي يتميز الله من سائر الموجودات حتى اللامتناهي (بالقوة) منها! مثل لا متناهي العدد، فإن لا متناهي العدد هو بالقوة، وليس بالفعل.

واللامتناهي لا يوجد في الأجسام المحسوسة. ولا يوجد لا متناه في المقدار بالفعل، ولا في أي مخلوق. فاللامتناهي بالفعل الوحيد هو اللامتناهي الإلهي.

أما في الفلسفة الإسلامية، فاننا نجد ابن سينا في كتاب «النجاة» (ص ١٢٤- ١٣٠) يكرّس أربعة فصول لإبطال اللامتناهي، فيقرر أنه لا يمكن أن يكون كمٌّ متصل موجود الذات ووضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود أيضاً غير متناه - وأعني بـ «بمرتب الذات»: أن يكون بعضها أقدم من بعض بالطبع في ذاته». . ثم يبرهن على أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه «لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه من طرف، أمكن أن يفصل من بين الطرف الثاني جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة بانفراد شيئاً على حدة. ثم نطبّق بين الطرفين المتناهيين في التوهم. فلا يخلو: إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين. وهذا محال. واما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً. فيكون المجموع متناهياً. فالكل متناه. - وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع، تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين، كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا نهاية، بهذا الوجه، هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال.

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر، أو بعده، لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع، لا بالطبع، فلا مانع من وجوده معاً. ولا برهان على امتناعه؛ بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك» أي لا متناهيان.

«أما من القسم الثاني، فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه» وينتهي إلى القول بأن «العدد لا يتناهى، والحركات لا تتناهى» لكن من حيث «الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد.».

ثم يعقد بعد ذلك فصلاً لإثبات «عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة» وفصلاً «في عدم قبول القوة غير المتناهية» بحسب المدة للتجزيء والانقسام، ولا بالعَرَض» ويختم بفصل رابع عن «عدم قبول القوة غير المتناسبة بحسب العدة للانقسام والتجزيء» وينتهي إلى تقرير أنه «ليس شيء من القوى غير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية.».

وواضح من كلام ابن سينا أنه إنما يلخص ما أورده أرسطو وذكرناه آنفاً، ولا يكاد يضيف شيئاً من عنده، اللهم إلا طريقة العرض.

وألمح الغزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى مسألة اللامتناهي

عند الكلام على إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم، لكن لا يمكن أن يستخرج من كلامه رأي واضح في موضوع اللامتناهي.

لكننا لا نجد عند أي متكلم أو فيلسوف إسلامي وصف الله بأنه «لا متناه». وما يذكر عن المعتزلة من قولهم بأن الله «لا يوصف بأنه متناه» (الاشعري: «مقالات الإسلاميين» جـ١ ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٥٠) ليس معناه أن «الله لا متناه» بل هو مجرد صفة سلبية تنفي وصف الله بالمتناهي، لكن لا تصفه ايجاباً بأنه لا متناه.

أما في العصر الحديث في أوربا فنجد أولاً جوردانوبرونو يقرر أن الكون لا متناه، وأنه يتحول باستمرار من الأدنى إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأدنى، والحياة لا متناهية ولا تنفد أبداً. والمكان لا متناه، شأنه شأن الزمان، ولاتناهيهما يتناسب مع لا نهاية الله، والله في داخل العالم وفي خارجه على السواء، وهو العلة المحايثة للكون وفي الوقت نفسه عال على الكون علوّاً لا متناهياً. وبالجملة، فإن الكون عنده لا متناه ويشمل ما لا حصر له من العوالم. وهو لا يفترق جوهرياً عن الله، لأنه لا يوجد في نفس الوقت موجودان لا متناهيان. إنما الكون والله بعيدان لا متناهيان عن حقيقة واحدة. وبسبب رأيه هذا في لا نهائية الكون حكم عليه ديوان التفتيش البابوي بالاعدام، فأعدم في ساحة الأزهار في روما في فبراير سنة ١٦٠٠ في نفس المكان الذي أقيم فيه تمثاله القائم حاليا هناك. وجاء من بعده ديكارت فدافع عن فكرة لا تناهي الكون وأكدّ أنها ينبغي ألاّ تدينها الكنيسة، بل على العكس عليها أن تأخذ بها، لأن القول بأن الكون، الذي خلقه الله، لا متناه، يؤذن بأن قدرة الله لا متناهية، وفي هذا تمجيد لقدرة الله. وأكثر من هذا، يستخدم ديكارت وجود تصور اللامتناهي في ذهن الانسان دليلاً لاثبات وجود الله، إذ لا يمكن الانسان، وهو موجود متناه، أن يكون لديه تصور اللامتناهي إلاّ إذا كان موجود لا متناه قد أودع في ذهنه هذا التصور.

ومن بعده جاء اسبينوزا فقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد (الله أو الطبيعة). وتبعاً لذلك فإن هذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً سواء في ماهيته وفي عدد صفاته. إن الله لا بد أن يكون لا متناهياً في ماهيته، لأنه لو كان متناهياً لكان في وسعنا افتراض وجود شيء آخر يحدّه، وفي هذه الحالة لن يكون الحقيقة الوحيدة. كذلك يجب أن تكون صفاته لا متناهية، لأنه لما كانت ماهيته لا متناهية، فلا بد من وجود ما لا نهاية له من الطرق التي بها يمكن تصوره. يقول اسبينوزا: «أنا أتصور الله على أنه موجود لا متناه مطلقاً، أعني جوهراً يتصف بما لا نهاية له من الصفات التي تعبّر كل واحدة منها عن ماهية سرمدية ولا متناهية». إن الله ـ عنده ـ لا متناه على نحو لا متناه، ولانهائية الصفات اللامتناهية تمنع من أن تحد الصفات لانهائية الله. الله لا متناه بالفعل، «بحكم تعريفه» أو «بحكم لانهائية التمتع بالوجود» per infinitam essendi fruitionem وأجزاؤه لا نهائية أيضاً. ومن المحال تصوره قابلاً للقسمة والقياس ومؤلفاً من أجزاء متناهية. وهو لا يتميز من لانهائية الزمان ولانهائية المكان. إن لانهائية المكان تعبّر عن الماهية اللامتناهية للجوهر الإلهي بطريق مباشر، ولانهائية الزمان تعبر عن التوالي السرمدي في الماهية الإلهية. ولكل صفة أحوال modes لا متناهية. ولا شيء خارج لانهائية الله، حتى إن كل فردية ليست إلاّ عنصراً في سلسلة من التغيرات ولا توجد بوصفها شيئاً متناهياً عرضياً. واللامتناهي، وهو علّة ذاته، يعرف بذاته، أي هو المعقول إلى أقصى درجة.

أما ليبنتس فيقرر أن لانهائية النفس هي لانهائية الكون. وأحسن العوالم الممكنة يعكس لانهائية الله. يقول ليبنتس: «إنني أقول باللامتناهي بالفعل إلى درجة أنني بدلاً من أقر بأن الطبيعة تفزع منه كما يقال بشكل عاميّ متبذل، فإني أوكدّ أن الطبيعة تكشف عنه في كل مكان بحيث يتجلى كمال خالقها على نحوٍ أظهر وأسطع» (رسالة إلى Foucher، نشرة Gebhardt رقم ٦). ويمضي ليبنتس من هذا ليقرر أنه «لا يوجد جزء من المادة ليس منقسماً بالفعل، ولا أقول بالقوة فقط؛ وتبعاً لذلك فإن أقل جزء يجب أن يعدّ عالماً مليئاً بما لا نهاية له من المخلوقات المختلفة. وكل موجودٍ يعكس ـ بطريقته الخاصة به ـ اللامتناهي. والله يعرف هذه الانعكاسات اللامتناهية للامتناهي في المونادات.

فإذا انتقلنا إلى كنت، وجدناه يتناول تصور اللامتناهي في عرضه لنقائض العقل، فيقرر ان الأشياء الموجودة في المكان والزمان ليست معطاة في مقدار متناه ولا في مقدار لا متناه، إنما هي ظواهر تتقدم إلى ما هو لا متناه وغير محدود. ولهذا لا توجد بداية في الزمان، ولا نهاية وحدّ في المكان، ولا جزء أخير لا يقبل استمرار التجزئة. إن اللامتناهي أكبر من كل عدد» (تعليق رقم ٤٧٥٦). «واللامتناهي ليس تصوراً

محدداً موضوعياً لمقدار في علاقة مع مقدار آخر ، بل هو ذاتياً زيادة لمقدار فوق كل ما هو معطى لنا، وإن كان غير مُدْرَك من كل عقل » (رقم ٤١٩٢) « إن اللامتناهي لا يعْطى أبداً، بل فقط شرط امكان التقدم إلى غير نهاية أو إلى غير حد » (رقم ٥٨٩٣). «وعظم العالم بوصفه ظاهرة ليس لا متناهياً، لكن التقدم فيه يستمر إلى غير نهاية » (٥٩٠٢).

والديالكتيك عند هيجل يقتضي منه الإقرار بوجود اللامتناهي بالفعل ، في مقابل المتناهي بالفعل. ويميّز هيجل بين عدة ضروب من اللامتناهي : اللامتناهي الرياضي ، اللامتناهي في العِظَم ، اللامتناهي الذاتي ، اللامتناهي الموضوعي ، اللامتناهي الايجابي . وفي رأيه أن هذا الأخير هو وحده اللامتناهي الحقيقي . ذلك لأن اللامتناهي الرياضي واللامتناهي في العظم كليهما ليس « نفيا للنفي» . واللامتناهي الذاتي واللامتناهي الموضوعي ليسا كافيين بنفسهما ، وإنما يتكاملان إذا اتحدا بواسطة العقل . ومن هنا يميّز هيجل بين « اللامتناهي الفاسد » و « اللامتناهي الحقيقي » . الأول هو مجرد نفي النهاية أو الحد . أما الثاني أو اللامتناهي الحقيقي ، فهو الفكرة المطلقة أو « المطلق » إنه تعين ايجابي للمتناهي . فالروح لامتناه حقيقي . إن اللامتناهي الفاسد هو القابل للزيادة باستمرار ، بينما اللامتناهي الحقيقي كامل تام لا يقبل أي مزيد ، إنه كامل في ذاته ويقوم في ذاته . والروح المطلقة تتجلى فيما هو نهائي بحيث يمكن أن يقال إن الروح المطلقة هي « اللامتناهي في المتناهي » . لكن تجليها في المتناهي لا يحول بينها وبين أن تظل كما هي في ماهيتها، أي لا متناهية. والايجاب الكامل للامتناهي يتحقق حين يمتص العقل لحظات المجرد والعيني ، الكلي والجزئي . ولهذا يقول هيجل في كتاب « المنطق » إن اللامتناهي الحقيقي ينبثق فقط حين يغوص اللامتناهي المجرد للذهن في الإيجابي والمطلق وكذلك حين يغوص معه اللامتناهي العيني للعقل .

وأخيراً يجيء هيدجر فينكر أن يكون ها هنا لا متناه في الوجود .

مراجع

- Aristote: physique, II
- M. Blanchot: L'entretien infini, Paris, 1970.
- J. Cohn: Geschichte des unendlichkeitsproblem, 1896, n. éd. Berlin, 1962.
- A. Darbon: Une doctrine de l'infini, Paris, 1951.
- Descartes: Méditation, III; Principes, 1.
- A. Farrer: Finite and infinite, Westminster, 1943.
- Martin Heidegger: Sein und Zeit; Kant und das Prolem der Metaphysik.
- Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Koyré: Du monde clos à L'universinfini,tr. Paris, 1962.
- G.W. Leibniz: Monadologie, 1714.
- E. Lévinas: Totalité et infini, La Haye, 1961.
- R. Mondolfo: L'Infinito nel peusiero dei Greci, Firenze, 1934.
-B.SpinozaEthiquea 1677;LettreàL.Meyer,20.4.1669.
- St. Thomas d'aquin: Summa Theologica, Iª, q.7.

اللامتناهي الرياضي

ظهرت فكرة اللامتناهي في الرياضيات في وقت مبكر ، وذلك عند الفيثاغوريين ، إذ اكتشفوا ما يعرف بنظرية فيثاغورس القائلة بأن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين . فإذا فرض أن الضلعين متساويان وأن طول كل منهما (١سم أو ١م مثلا) فإن طول الوتر هو $\sqrt{٢}$ وهو عدد لا نهائيّ .

وفي القرن السابع عشر أقرّ الرياضيون بوجود أعداد لا متناهية ، وسلاسل لا متناهية لها خصائص تختلف عن خصائص الأعداد المتناهية . فمن خصائص الأعداد اللامتناهية والسلاسل اللامتناهية :

١ ـ أنها لا تزيد بالاضافة أو التضعيف ، ولا تنقص بالطرح أو القسمة . فلو استطعنا أن نكتب في صف واحد كل الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، . . . ، وفي صف ثان نكتب كل الأعداد الزوجية : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ . . . ، فإن عدد الأعداد في الصفين واحد هو نفسه ، مع أن الصف الثاني نتج عن أخذ العدد اللامتناهي من الأعداد الزوجية ـ أخذه من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من كل الأعداد . وظاهر أن الكل ليس أكبر من جزئه . لكن ملكة « أكبر » هنا مشتركة

غامضة ، ومعناها هنا هو : الاحتواء على عدد من الحدود أكبر»؛ وبهذا المعنى يمكن الكل أن يكون مساوياً لجزئه دون أن يكون ثم تناقض .

٢ ـ أن بعض السلاسل اللامتناهية لها نهاية من جهة ، مثلاً : سلسلة اللحظات الماضية تنتهي في اللحظة الحاضرة ، أو عدد النقط اللانهائي في خط متناه .

وقد جاء جيورج كانتور Georg Cantor في سنة ١٨٨٢ ـ ١٨٨٣ ليبين أن هناك عدداً لا متناهياً من الأعداد اللانهائية المختلفة ، وليبين أن من الممكن أن تُطبَّق عليها فكرة « الأكبر » و « الأقل »، وفي بعض الأحوال لا يمكن هذا التطبيق وينشأ عن ذلك مشاكل جديدة . فمثلاً عدد النقط الرياضية واحد هو نفسه في خط طويل مثلما هو في خط قصير . لكن « أكبر » و « أقل » لهما معنى رياضي بحت ، ولا ينطويان على أي تصور هندسي .

والصعوبات التي أثارها الفلاسفة ، منذ أيام زينون الايلي ، حول الأعداد اللامتناهية تنشأ ـ في نظر الرياضيين ـ من كوننا نريد أن نطبق خواص الأعداد النهائية على الأعداد اللانهائية .

ويقرر برترند رسل (« معرفتنا بالعالم الخارجي » ص١٩٤ وما يتلوها ، لندن سنة ١٩٦٩) أن ثم اعتبارين على أساسهما تميّز الأعداد اللامتناهية من الأعداد المتناهية : الأول هو أن الأعداد اللانهائية لها خاصية يسميها باسم « الانعكاس » reflexiveness بينما الاعداد النهائية ليست لها هذه الخاصية .

والثاني هو أن للأعداد المتناهية خاصية « الاستقرائية » inductiveness ، وهي خاصية لا توجد في الأعداد اللامتناهية .

والعدد يقال إنه يتصف بصفة الانعكاسية ، إذاكان لا يزيدكلماأضفنا العدد ١ (أو غيره) إليه . ومعنى هذا أنه يمكن اضافة أي عدد متناه إلى عدد انعكاسي دون أن يزيد في مقداره . وتبعاً لهذه الخاصية ، فإنه يمكن اضافة أي عدد متناه من الأشياء أو طرحها من العدد اللامتناهي فلا يزيد هذا العدد اللامتناهي ولا ينقص. ويسوق رسل على ذلك المثل الذي أوردناه منذ قليل وهو :

١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ...

٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ...

ففي كلا الصفين مقدار الاعداد واحد ، ومع ذلك فإن الصف السفلي ناتج عن أخذ كل الأعداد الزوجية ـ ومقدارها لا متناه ـ من الصف الأعلى .

أما خاصية الاستقراء الموجودة في الأعداد المتناهية ، ولكنها غير موجودة في الأعداد اللامتناهية ، فمعناها أن الخاصية وراثية من عدد إلى العدد الذي يليه ابتداءً من الصفر . ـ لكن خاصية الاستقرائية هذه لا توجد في الاعداد اللامتناهية ، لأن أول الاعداد اللانهائية ليس له سلف مباشر ، لأنه لا يوجد شيء اسمه أكبر عدد متناه ، سيكون التالي له هو العدد اللامتناهي . ولهذا فإن الانتقال خطوة فخطوة من عدد إلى التالي له لا يمكن أن يصل إلى عدد لا متناه .

مراجع

- Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, Leipzig, 1851
- Georg Cantor: «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», in Mathematische Annalen, vol. 46 (1895), pp. 481- 512, vol. 49 (1897), pp. 207- 248.
- Paul Kohen: «The Independence of the Continuum Hyponthesis» Pts. I and II, in Proceedings of the National academy of Sciences, vol. 50 (1963), pp. 1143- 1148, vol. 56 (1964)p. 105- 110.
- Richard Dedekind: Stetigkeit und irrationale Zahlen. Braunschweig, 1872. Was sind und was Sollen die Zahllen? Braunschweig, 1888
- Bertrand Russell: Our knowledge of the external World.

لامنيه

Felicité de Lamennais

مفكر كاثوليكي فرنسي ، وكاتب ديني حارّ الأسلوب.

ولد في سان مالو (في اقليم بريتاني شمالي فرنسا) في ١٩ يونيو سنة ١٧٨٢، وتوفي بباريس في ٧ فبراير سنة ١٨٥٤ .

وكان لاضطراب الحياة العامة في شبابه ـ فترةالثورة الفرنسية وعصر نابليون ـ ما زاد من حدّة مزاجه المشبوب

بطبعه . وكان أخوه الأكبر ، جان Jean ، ذا نزعة دينية حادّة . فأفكر كلاهما في إحياء الكاثوليكية كوسيلة لتجديد المجتمع . فبعد أن أعاد نابليون الكنيسة الكاثوليكية ـ وكانت الثورة الفرنسية قد دمّرتها ـ قام الاخوان بوضع برنامج ضخم للاصلاح الديني والاجتماعي ، عرضاه في كتاب بعنوان : « تأملات في حال الكنيسة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، وفي وضعها الحالي ». وفي أوج الصراع بين نابليون والبابوية حول سلطة البابا في تعيين كبار رجال الدين في فرنسا ، أصدرا كتاباً بعنوان : « تقاليد الكنيسة فيما يتعلق بتعيين الأساقفة » (سنة ١٨١٤)، وفيه هاجما النزعة الجاليكانية -Gallicanisme أي الدعوة إلى إعطاء الحكام في فرنسا سلطة تعيين الأساقفة ، ودعوا إلى النزعة الأولترامونتانية ultramonta nisme الداعية إلى جعل هذه السلطة في يد البابا وحده . وفي هذا الكتاب دعوا إلى ثلاثة أمور : سيادة كنيسة روما في تعيين الأساقفة في فرنسا ، عصمة البابا في أمور العقيدة الكاثوليكية ، سلطة المنقول في شؤون الدين . وفي الوقت نفسه لم يعطيا البابا أي حق في الأمور الدنيوية (السياسية ، وغيرها).

ثم أصدر لامنيه وحده كتاباً عنوانه : « بحث في عدم الاكتراث في أمور الدين » (في ٤ مجلدات ، باريس ١٨١٧ ـ ١٨٢٣) لقي نجاحاً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية ، وأعلن رضاه عنه البابا ليو الثاني عشر . في هذا الكتاب يقرر أن للعقائد تأثيراً قوياً في سعادة المجتمع ، وللعقائد الدينية بخاصة أهمية كبرى في هذا المجال . ولهذا لا يحق لأحد أن يكون غير مكترث أو محايداً في النزاعات الدينية ، لأن الحياد إنما ينشأ إما عن فكرة زائفة عن مكانة الدين في الحياة ، أو عن عجز عن التمييز بين الدين الصحيح والبدع في الدين ، أو عن مجرد جهل وافتقار إلى الجدّ في الأهداف ، أو عن كسل وتوانٍ . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يعتقد في فكرتين متعارضتين، فلا توجد غير حقيقة دينية واحدة، ولسان حال واحد يعبر عنها، ومنقول واحد يحفظها على مدى التاريخ.

ودعا لامنيه إلى سلطة المنقول الديني ولعقل الانسانية العام ، وهاجم العقل الفردي وأحكام الفرد . والمنقول الديني يمتد عنده ليشمل المنقول الديني قبل الكتاب المقدس بعهديه : القديم والجديد، والعناصر الموجودة في الأديان الوثنية ، وعنده أن الفكر الاخلاقي للإنسانية كلها قبل المسيحية قد مهّد لقيام المسيحية التي هي في نظره تتويج لمجموع المنقول الديني : فالوحي ليس قطعاً ، بل إتمام وإكمال . إن الحقيقة أو اليقين ، تكتسب بالعقل المشترك للجنس البشري . ولهذا يجب على المرء أن يمزج آراءه بآراء اخوانه من بني الانسان وأن يجد حلاّ لمشاكله في الايمان ، والسلطة الدينية ، والادراك العام . أما الثقة بعقل الفرد فهو جنون . وإذا تساءل المرء : من أين تجيء سلطة العقل العام ؟ فالجواب أنها تأتي من الله ، والله أودعها في الكنيسة ، والكنيسة تعبّر عن نفسها بلسان البابا ! لكن هذا الغلوّ في تمجيد سلطة البابا أتى بنتيجة عكسية . فقد أثار حفيظة الملكية في فرنسا وكبار رجال الدين المشايعين للملكية والداعين إلى الجاليكانية . ورأى البابا ما تؤدي إليه هذه الحماسة المفرطة من متاعب مع الملكية في فرنسا . فأصدر البابا نفسه ـ وبه كان يستظهر لامنيه ـ رسالة بابوية بعنوان Mirari vos أدانت الغلو في الاولترامونتانية ،وبالتالي أدانت لامنيه ، وإن لم تذكره بالاسم ، بدعوى ان هذا الغلوّ يؤدي إلى احداث شقاق بين البابا والدولة الفرنسية . وفي الوقت نفسه أدانت هذه الرسالة البابوية حرية الضمير والرأي لأنها تؤدي إلى حرية الخطأ . ودهش لامنيه لهذه الإدانة ، لكنه أذعن لها وهو يكتم غيظه .

وكان قد هاجم الجاليكانية في كتاب آخر أصدره سنة ١٨٢٩ بعنوان : « في تقدم الثورة والحرب ضد الكنيسة »، وفيه دعا إلى التوفيق بين الكاثوليكية والليبرالية السياسية .

وبعد قيام ثورة يوليو في فرنسا سنة ١٨٣٠ التي جاءت بلوي فيليب إلى الحكم،أسس لامنيه مجلة تدعى« المستقبل » L'avenir ، وعاونه في اصدارها هنري لاكوردير Lacordaire وشارل دي مونتالمبير Montalembert اللذان سيصبحان من كبار الخطباء الدينيين في فرنسا ، كما عاونه بعض الكتاب الكاثوليك الأحرار المتحمسين . وقد دعا في هذه المجلة هو ومعاونوه هؤلاء إلى المبادىء الديمقراطية في السياسة ، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة . فأثار ذلك قلق الملك لوي فيليب . كما أثار حفيظة رجال الكنيسة الفرنسية ، ولم يحظ برضا البابوية رغم دعوتهم إلى إبقاء السلطة للبابا في تعيين الأساقفة في فرنسا ! وشعر البابا جريجوريوس السادس عشر بحرج موقف البابوية من هذا الاتجاه . فتوقفت مجلة « المستقبل » عن الظهور في نوفمبر سنة ١٨٣١ ؛ وأصدر البابا رسالته السابقة الذكر Mirari Vos . فأعلن الكاثوليك الأحرار من معاوني لامنيه خضوعهم وولاءهم ، بينما بلغت الحفيظة أشدّها في نفس لامنيه الملتهبة ، لأن حلمه في الجمع

بين الكثلكة والحرية السياسية قد تبدّد .

وانفجرت حفيظته في سنة ١٨٣٤ في كتاب صغير بعنوان : « أقوال مؤمن » Paroles d'un croyant ، أحدث دوياً هائلاً بسبب هجومه العنيف جداً على البابوية وعلى ملوك أوربا . فأدى ذلك بالبابا جريجوريوس السادس عشر إلى اصدار رسالة بابوية أخرى بعنوان Singulari nos (وعنوان الرسائل البابوية مأخوذ دائماً من الكلمتين الأوليين في الرسالة) . فأدت هذه الرسالة إلى اعلان لامنيه انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية .

وفي كتابه : « أقوال مؤمن » دعا إلى حرية الاجتماع وإلى الثقة بالله ، وإلى الأخوّة بين الناس .

وأمضى لامنيه بقية عمره في الدفاع عن قضية الشعب تجاه السلطة (السياسية والدينية على السواء)، والدفاع بقلمه الحار المتدفق وبأسلوبه الرائع المشبوب ، عن النظام الجمهوري كنظام سياسي ، وعن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي . وفي هذا المجال أصدر كتابين : « كتاب الشعب » (١٨٣٨)، و « في العبودية الحديثة » (١٨٣٩).

وبعد قيام ثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا صار عضواً بارزاً في الجمعية التأسيسية . ولكن الانقلاب الذي قام به لويس نابليون في ٢ ديسمبر سنة ١٨٥١ بدّد آماله .

وتوفي في باريس في ٢٧ فبراير سنة ١٨٥٤ وقد رفض التصالح مع الكنيسة ، وبوصية منه دفن في مقابر الصدقة . .

أما اسهامه في الفلسفة بخاصة فكتابه « مخطّط لفلسفة » في ٤ مجلدات (سنة ١٨٤١ - سنة ١٨٤٦) . وقد بدأه باللاهوت ، وتلاه بعلم الانسان الفلسفي ، ثم بعلم الجمال ، وفلسفة العلوم . وكان ينوي إتمامه ببحث في الفلسفة الاجتماعية . لكن ليس في هذه المجلدات الأربعة فلسفة خاصة أو أصالة .

مراجع

- R. Bréhat: Lamennais ou le Prophéte Féli. Paris, 1966
- R. Derré: Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique. Paris, 1962
- F. Duine: Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages. Paris, 1922.
- L. Le Guillou: L'Evolution de la pensée religieuse de Lamennais. Paris, 1966.
- L. le Guillou : Lamennais. Paris, 1967.
- W. Gibson: The abbé de Lamennais and the Liberal catholic Movement in France London and New York, 1896.
- Paul Janet: La Philosophie de Lamennais, Paris, 1890.
- M. Mourre: Lamennais, ou L'hérésie des temps modérnes Paris, 1955.

لانيو

Jules Lagneau

فيلسوف فرنسي

ولد في متس Metz في سنة ١٨٥١،، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٤. وتخرج في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وصار مدرساً في ليسه نانسي حيث كان من تلاميذه موريس بارس Barrés الكاتب المشهور ، ثم في ليسيه ميشليه في نانت سنة ١٨٨٥ . وألقى في ليسيه ميشلييه «دروساً» (نشرت في سنة ١٩٢٦) لقيت نجاحاً ظاهراً عند تلاميذه، وتتناول وجود الله . وأسسّ، مع بول ديجاردان Desjardins في سنة ١٨٩٢ «الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي» وكتب أبحاثاً قليلة جمعها بعض تلاميذه ونشروها تحت عنوان: «كتابات» Erits وظهرت سنة ١٩٢٤ .

كان لانيو ذا نزعة دينية وروحية عميقة . ويعدّ من أوائل من أدخلوا في فرنسا فلسفة « القيم »، وأكدّ أن « القيمة » la valeur هي حقا الحقيقة الواقعية التي يؤكدها الفكر » .

يحدّد لانيو الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعة بواسطة التأمل أولاً ، ثم التحقيق الفعلي ثانيا . يقول : « إن الفلسفة هي التأمل المفضي إلى تبينّ عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن » (« كتابات جول لانيو» ، بند ٦)

والعقل عنده هو في المقام الأول العقل العملي عند كنت . وهو يقول في برنامج « الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي »: « إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال

وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية . ونطلق اسم « العقل » على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الانسان في داخله : فكرته ، وفي خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو لكنه يستطيع فهمه ، ويستطيع أن يفهم كل شيء بشرط قبوله والخضوع له » (الكتاب المذكور ، ص١٩٠).

وهذا الطابع العملي الأخلاقي يسود تصوره لوجود الله ، ويشيد بكنْت لأنه أدرك ذلك . يقول : « إن عظمة كنت هي في أنه انتزع مسألة وجود الله بعيداً عن التفكير الخالص ، وفي أنه بين أن العمل وحده هو الذي يستطيع الاجابة عنها » (« وجود الله » ص ٨) ويقول أيضاً: « إن ما اكتشفه كنت وقدره يظل حقاً . . . لكن ليس من الخيانة لمبدأ كنت أن نحاول جعل برهانه مباشراً اكثر ، إن لم يكن أدق » . وعيب برهان كنت ـ في نظر لانيو ـ « هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغي الوصول إليها خارجاً عن الفكر بواسطة اعتقادٍ لا يُقَدَّم على أنه لحظة ودرجة طبيعية للعمل الذي به هذا الفكر يضع الله في داخله » (« وجود الله » ص٢١).

إن الله ، عند لانيو، هو المبدأ المشترك للنظام النظري والنظام العملي الأخلاقي ، للمعرفة والفعل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق . « إن الايقان بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلّا عن العمل الذي به نحقق الله فينا ، وإخضاع طبيعتنا الفردية لطبيعتنا الكلية » (« وجود الله » ص٢٣).

ولكي يكون العمل حقاً وصدقاً فيجب أن يقوم على الحب . يقول لانيو: « ان نفعل بالسموّ فوق الذات : هذا هو الحب . إذ من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف لكن الفعل الذي لا يهدف إلى أيّ غرض محسوس ـ غرض نفعيّ مثل السعادة ـ هو ليس فعلاً حقاً . وبعبارة أخرى : إن العمل الحقيقي هو فعل الحب . إننا لا نفعل حقاً إلّا حين نحب . ونحن لا نستطيع أن نحبّ إلّا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أي أن نعزو قيمة مطلقة إلى الوجود الذي هو موضوعه . إن الحب لا يسير إلّا إلى الكمال » (« وجود الله » ص٨ وما يتلوها).

لتريه

Emile Littré

فيلسوف وضعي ، ولغوي فرنسي وصاحب أعظم معجم للغة الفرنسية

ولد في باريس في أول فبراير سنة ١٨٠١، وتوفي في باريس في ٢ يونيو ١٨٨١ .

تعلم في ليسيه لوي لوجران ثم تعلمّ بعد ذلك اللغتين الانجليزية والألمانية ودرس فقه اللغة السنسكريتية وأدبها، وابتداء من سنة ١٨٣٥ اصبح يكتب بانتظام في جريدة Le Nationalوصار رئيس تحرير لها فترة من الوقت . وفي سنة ١٨٣٩ أصدر المجلد الأول من نشرته لمؤلفات ابقراط الطبية ، وقد أتمها في سنة ١٨٦٢ . واختير في سنة ١٨٣٩ عضواً في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة . وبدأ في سنة ١٨٤٤ كتابة مؤلفه العظيم الخالد : « معجم اللغة الفرنسية » الذي يعدّ حتى الآن أعظم معجم للغة الفرنسية ومن أعظم المعاجم اللغوية في سائر اللغات . وفي إبان ثورة سنة ١٨٤٨، ـ وكان قد تعرّف قبل ذلك إلى أوجيست كونت وصار من أشد المناصرين حماسة له ،ـ كتب عدة مقالات نشرت بعد ذلك في سنة ١٨٥٢ تحت عنوان : « المحافظة ، والثورة ، والوضعية».

وبعد أن أتم نشرته لمؤلفات بقراط وبلينوس ، انصرف انصرافاً كلياً لاتمام معجمه . وفي سنة ١٨٦٣ رشح ليكون عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، فتصدى له أسقف أورليان ، منسنيور دوبانلو Dupanloup وحمل على لتريه باعتبار هذا الأخير ملحداً .وكان دوبانلو ذا نفوذ قويّ في عهد الامبراطورية الثالثة . فلما سقطت هذه الامبراطورية غداة حرب السبعين ، اختير لتريه في ديسمبر سنة ١٨٧١ عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، وهو في الواقع قد خدم اللغة الفرنسية بما لم تستطع هذه الأكاديمية أن تخدمها به منذ انشائها !

وقد أتم لتريه معجمه العظيم هذا في سنة ١٨٧٣ ولا يزال يطبع حتى الآن بوصفه أعظم كنز لغوي للغة الفرنسية .

آراؤه

كان لتريه من أخلص المتحمسين لأوجيست كونت . وهو يقول عن نفسه : « حينما ظهرت لي الفلسفة الوضعية ، كنت قبل ذلك قد تخلصت من كل لاهوت ومن كل ميتافيزيقا : واستسلمت مع الأسف، لهذه الحالة السلبية . لكن كتاب (« محاضرات في الفلسفة الوضعية) تأليف السيد كونت حوّلني تحويلاً » . لقد كان يبحث عن وجهة نظر .

«فأعطاني السيد كونت وجهة النظر هذه . فتغيّرت حالتي العقلية تماماً، وصارت نفسي هادئة ، ووجدت الطمأنينة».

هكذا كتب لتريه في بحث له بعنوان : « تحليل عقلي مبرهن»لكتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » (سنة ١٨٤٥). وقد تلاه ببحث آخر بعنوان «تطبيق الفلسفة الوضعية على حكم الجماعات وعلى الأزمة الحالية » (١٨٤٩) وثلّث عليهما ببحث عن « المحافظة ، والثورة ، والوضعية » (سنة ١٨٥٢)ـ وفي هذين البحثين الأخيرين حاول أن يطبق المذهب الوضعي على السياسة والحياة الاجتماعية ويستخلص النتائج الاجتماعية للوضعية .

لكن وقعت القطيعة بين لتريه وكونت في سنة ١٨٥٢ . ومع ذلك ظل لتريه مخلصاً للوضعية ، وكتب في سنة ١٨٦٢ كتابه الرئيسي في الفلسفة الوضعية بعنوان : « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية »، وفي مقدمته يقرر أن من اخلاص التلميذ لأستاذه أن ينقده . وهو في هذا الكتاب يعرض الفلسفة الوضعية عند كونت عرضاً واضحاً جيد التقسيم ، وفي الوقت نفسه يبين حدود كونت وأخطاءه : وفي سنة ١٨٦٣ كتب مقدمة للطبعة الثانية من كتاب كونت : « محاضرات في الفلسفة الوضعية» (سنة ١٨٦٣) وعنون هذه المقدمة بالعنوان البالغ الدلالة التالي : « مقدمة بقلم تلميذ »ـ أي تلميذ لكونت .

وفي سنة ١٨٦٦ كتب دفاعاً عن كونت ضد مقال كتبه جون استيورت مل بعنوان : « أوجيست كونت والوضعية».

وفي سنة ١٨٦٧ أنشأ « مجلة الفلسفة الوضعية » وفيها كتب مقالات عن كونت ، جمعها بعد ذلك في كتابه : « العلم من وجهة النظر الفلسفية » (سنة ١٨٧٣).

وهكذا ظل لتريه مخلصاً للفلسفة الوضعية حتى إنه صرّح في أخريات حياته قائلاً : « لقد أعانتني الفلسفة الوضعية منذ ثلاثين عاماً ، وزودتني بمثل أعلى وبالتعطش لما هو أفضل ، وبنظرة في التاريخ وباهتمام بالانسان . وهي بهذا صانتني عن أن أكون مجرد مُفكِر سلبيّ وكانت رفيقي المخلص إبان محنتي الأخيرة » ـ وهو يشير إلى الآلام التي قاساها من المرض .

لكن ماذا أخذ التلميذ (لتريه) على أستاذه (كونت)؟ .

لقد أخذ عليه أنه « انحرف » عن حقيقة الوضعية ووقع في أخطاء في حق روح الوضعية وجوهرها ، وأن كتابي كونت « مذهب الفلسفة الوضعية»و« التركيب الذاتي » Synthése subjective يخالفان كتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » الذي يرى فيه لتريه انجيل الوضعية الصحيحة .

ذلك أن لتريه ، كما قال مرتينو P. Martino في الفصل الذي كتبه عن « الأدب في عهد الامبراطورية الثانية » في كتاب « الأدب الفرنسي »(الذي أشرف عليه Bédier جـ٢ ص٣٠٠، باريس سنة ١٩٤٨ ـ سنة ١٩٤٩) يجسّد الوضعية المحضة، فلسفياً وسياسياً ؛ ودافع بنبالة عن قضية كان من شأن أهواء الأستاذ (كونت) أن تجعلها عقيدة نحلة صغيرة ».

ونلخص فيما يلي مآخذ لتريه على كونت :

١ ـ لتريه يأخذ على كونت أولاً ربطه بين الدين وبين العقيدة الأخلاقية لحب الانسانية . ويقرر أن كونت لم يذكر « الدين » في أي موضع من كتابه « محاضرات . . . »، فما باله بعد سنة ١٨٤٥ يربط بين الدين وبين « السلطة الروحية » التي يرى إقامتها لتحقيق حب الانسانية ؟! إن لتريه يرى في هذا خيانة للمنهج الوضعي.

٢ ـ ويأخذعلى كونت ثانياً المنهج الذاتي الذي بدأ يبشر به ، وهو منهج يتنافى تماماً مع المنهج الموضوعي الذي عرضه في « محاضرات . . . ». إن المنهج الذاتي لا يحفل بالوقائع ، ومادام كذلك فلا ضابط يضبطه . إنه بهذا يخضع العقل للقلب .

٣ ـ ويأخذ عليه ثالثاً أنه يجعل من « الأخلاق » علماً سابعاً ، فهذا يخالف المنهج الوضعي.

كذلك هاجم لتريه بعض المفكرين المعاصرين النازعين نزعة وضعية، لأنه يعتقد أنهم توسعوا في الوضعية فطبقوها على أهدافهم هم الخاصة ، ومن هؤلاء : رينان، وبرتلو Berthelot واسپنسر، وخصوصاً أنصار المادية . إنه يرى أن من الخطأ الفاحش الخلط بين الوضعية والمادية ذلك أن المادية مذهب ميتافيزيقي يتجاوز حدود الملاحظة ، وذلك حين يقرّر أن كل الظواهر ترجع إلى « جوهر » مادي. ويؤكد لتريه أن الوضعية « ترفض كل الفروض ، سواء منها المادية او الروحية ، وتدمغها بأنها فروض عابثة لا طائل تحتها ». ذلك

أن كلا الفريقين ـ المادي والروحي ـ يقرر تقريرات عن منطقة لا يمكن أن تصل إليها المعرفة ، وهذا ـ كما يقول ـ هو الخطأ المميّز لكل ميتافيزيقا.

مؤلفاته الفلسفية

- De la philosophie positive, 1845.
- Conservation, révolution et positivisme, 2e éd. 1879.
- Auguste Comte et la philosophie positive, 2e éd. 1864.
- «Préface d'un disciple», in A. Comte: Cours de philosophie positive, t. I, 1864.
- La Science au point de vue philosophique, 1874.
- «La philosophie positive: M. Auguste Comte et M.J. Stuart Mill», in Revue des deux mondes, 1864, pp. 829-66.

مراجع

- C. A. Sainte - Beuve: «M. Littré», in **Nouveaus Lundis**, t. V, 1866.
- E. Scherer: «Emile Littré», in **Etudes sur la littérature contemporaine**, t. VII, 1882.
- E. Caro «Emile Littré» in **Revue des deux mondes**, 1 Avril 1882, pp. 516 sqq, et 1 Mai 1882, pp. 5 sqq.

لسنج

Gotthold Ephraim Lessing

ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني .

ولد في Kamenz (Lausitz) في ١٧٢٩/١/٢٢ ، وتوفي في Braunschweig في ١٧٨١/٢/١٥ . وكان أبوه قسيساً . وتعلم أولاً ، وخصوصاً اللغات القديمة ، في مدرسة الأمراء المسماة سان أفرا St. Afra في مدينة Meissen . ودخل جامعة ليپتسك لدراسة الطب في سنة ١٧٤٦ ، ثم في ربيع سنة ١٧٤٨ درس اللاهوت والفلسفة . وبدأ في نظم الشعر وهو في مطلع الشباب .

واكتسب الشهرة لأول مرة بتأليف كوميديات تأثر فيها بيلوتس Plautus وتيرانس Terence المؤلفين اللاتينيين المشهورين ؛ لكنه صاغها بأسلوب عصر التنوير . وأولى هذه الكوميديات هي : « العالم الشاب »، التي مثلت في سنة ١٧٤٨ وطبعت في سنة ١٧٥٤ ؛ وتلاها بكوميديا بعنوان « الروح الحرة »، وثالثة بعنوان « اليهود »، وذلك في سنة ١٧٤٩ . وظهر له في سنة ١٧٥١ مجموعة من القصائد والأهاجي بعنوان : « أشياء صغيرة » Kleinigkeiten.

وارتحل إلى برلين في نوفمبر سنة ١٧٤٨ ، وسافر إلى Wittenberg في عام ١٧٥١ / ١٧٥٢ للحصول على درجة الماجستير . واشتغل بالتحرير في « جريدة برلين الممتازة »، فكتب عدة مقالات نقدية أذاعت شهرته بوصفه ناقداً فنّياً . وفي سنة ١٧٥٤ بدأ في نشر « المكتبة المسرحية »، وفي سنة ١٧٥٥ أتم المسرحية المأساوية : « الآنسة ساره سمپسون ».

وفي المدة من ١٧٥٩ إلى ١٧٦٥ أسس، بالتعاون مع M. Mendelssohn, F.Nicolai مجلة بعنوان : « رسائل تتعلق بأدبنا »، وفيها كتب لسنج عن جوتشد والمسرح الفرنسي الكلاسيكي وأشاد لأول مرة في ألمانيا ، بأهمية شيكسبير كنموذج يحتذى في المسرح الألماني (راجع خصوصاً الرسالة رقم ١٧).

وعاد لسنج في خريف سنة ١٧٥٥ إلى ليپتسك، ورافق أحد التجار في رحلة في مايو سنة ١٧٥٦ ، لكنه اضطر إلى قطعها وهو في أمستردام بسبب اندلاع الحرب . فعاد إلى ليپتسك، مثقلاً بالديون وفي حالة تعسة .

ثم سافر إلى برلين في مايو سنة ١٧٥٨ . وفي سنة ١٧٥٩ نشر « خرافاته » (في ٣ مجلدات ، تتضمن أيضاً بحثاً في نظرية الخرافة بوصفها نوعاً أدبياً).

وعيّن سكرتيراً عند الجنرال تاونتسين Tauentzien في برسلاو في الفترة ما بين ١٧٦٠ إلى ١٧٦٥ بمرتب جيد ، مكّنه من التفرغ لنشاطه الأدبي . وكانت الثمرة الأولى لهذه الفترة مسرحية كوميدية بعنوان « منّاقون برنهلم » Minna von Barnhelm (أتمها سنة ١٧٦٣ وطبعها سنة ١٧٦٧). وموضوعها مستخلص من حادث وقع إبان حرب السنوات السبع ، وهي نموذج للكوميديا البورجوازية الألمانية .

وفي سنة ١٧٦٦ نشر بحثاً نقدياً بعنوان : « لاؤكون أو في حدود الرسم والشعر ». وفيه ميّز بين الشعر بوصفه فن التوالي الزماني وبين الفنون التشكيلية بوصفها فن المعيّة المكانية .

وعاد إلى برلين في سنة ١٧٦٥. لكنه ما لبث، لسوء أحواله المالية، أن لبى دعوة من هامبورج ليكون مستشاراً مسرحياً «للمسرح الوطني الألماني» الذي أنشىء حديثاً في هامبورج. وقد جمع نقده للمسرحيات المعروضة في هذا المسرح في كتاب بعنوان: «مسرح هامبورج» (في مجلدين، سنة ١٧٦٧ - ١٧٦٩) Hamburgische Dramatürgie، وفي هذا الكتاب عرض أيضاً اراءه في ماهية المأساة والكوميديا، وأهمية الشاعر؛ ومجّد مسرح شكسبير في مقابل المسرح الفرنسي الكلاسيكي.

وحقق نظرياته المسرحية في مسرحية مأساوية بعنوان: «امليا جالوتي» (سنة ١٧٧٢).

وفي أبريل سنة ١٧٧٠ شغل وظيفة أمين مكتبة في Wolfenbüttel. ونشر كتاباً بعنوان: «شذرات لمجهول»، وهو من تأليف صديقه H. S. Reimarus فأوقعه ذلك في مشاكل دينية، وبمجادلات خصوصاً مع رئيس قساوسة هامبورج واسمه Goeze، فكتب لسنج احدى عشرة رسالة ضد جيتسه هذا، ظهرت في سنة ١٧٧٨ تحت عنوان: «ضد جيتسه» Anti-Goeze

وألهمته وفاة زوجته - بعد سبع سنوات من الزواج بها - مسرحية شعرية بعنوان: «ناثان الحكيم» Nathan der Weise نشرها في سنة ١٧٧٩، وفيها يمجّد الانسانية.

وفي سنة ١٧٨٠ نشر كتابه «تربية النوع الإنساني»، وفيه تأثر باسپينوزا، ويتألف من مائة قضية.

آراؤه الفلسفية

ويهمنا هنا ما يتعلق بآرائه الفلسفية والدينية.

قلنا إن لسنج عين في سنة ١٧٧٠ أميناً لمكتبة دوق براونشڤيج في مدينة ڤولفنبوتل - Wolfenbüttel. فهيأ له ذلك كنوزاً من المخطوطات، راح على أساسها ينشر مقالات دينية وتاريخية. ومن ناحية أخرى، تعرّف، وهو في هامبورج، إلى المفكر اللاهوتي ذي النزعة التأليهية هرمن صمويل ريمارس Reimarus (١٦٩٤ - ١٧٦٨) قبل وفاة هذا الأخير بعامين. وقد ترك ريمارس بعد وفاته مخطوطاً لكتاب عنوانه: «دفاع عن عُبّاد الله العقليين». وعن طريق ابنته علم لسنج بأمر هذه المخطوطات، فراح لسنج في سنة ١٧٧٤، وسنة ١٧٧٧ وسنة ١٧٧٨ ينشر فصولاً من هذا المخطوط على أنها شذرات وجدها في مخطوطات مكتبة ڤولفنبوتل لمؤلف مجهول، وذلك في مجموعة عنوانها: «أبحاث في التاريخ والأدب» Beiträge Zur Geschichte und Literatur فأثارت الشذرة الأخيرة - وهي أهم هذه الشذرات - عاصفة من الجدال مع قسيس في هامبورج يدعى جيتسه Johann Melchior Goeze. وكان ريمارس يؤمن بالدين الطبيعي، ويتشكك في الوحي والأديان المنزّلة. وكان اعتراضه على المسيحية يقوم على أساس أن الكتاب المقدس يجب أن يكون معصوماً من الخطأ؛ لكنه وجد فيه أخطاء؛ إذن هو ليس مقدّساً ولا جديراً بالثقة الكاملة.

ويبدو أن ليبنتس في جداله مع جيتسه كان يشارك ريمارس هذا الرأي. وزاد عليه بأن راح يبحث في صحّة الأناجيل، وأدلى برأيه فيها في بحث بعنوان: «فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل باعتبارهم مجرد مؤرخين بشريين» - كتبه من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٧٨ ونشر بعد وفاة لسنج، وذلك في سنة ١٧٨٤ ضمن «مؤلفات لسنج اللاهوتية المنشورة بعد وفاته» Theolgische Nachlass

ولكن دوق براونشڤيج منعه من الاستمرار في المجادلات اللاهوتية، فعبّر عن رأيه في المسرحية المشار اليها: «ناثان الحكيم» Nathan der Weise (سنة ١٧٧٩)، وفيها دافع عن عدم الاهتمام بالدين، على أساس أن المهم ليس التسليم بعقائد، بل الاخلاص، والمحبة الأخوية، والتسامح. ذلك أن لسنج كان يعتقد، شأنه شأن أصحاب نزعة التنوير بعامة، أن جوهر المسيحية إنما يقوم في المحبة الاخوية وفي الأخلاق.

وفي كتابه «تربية النوع الإنساني» (برلين سنة ١٧٨٠) يقرر أن دور العقيدة الدينية في عملية التاريخ دور نسبي في طريق تقدم الانسانية إلى النضوج. الانسانية، في نظره، تمرّ خلال ثلاث مراحل للتربية: الأولى تتمثل في «العهد القديم» من الكتاب المقدّس. ففيه نرى التطور التدريجي من عبادة ألوهية محلية وأبوية إلى عبادة الله الواحد، والانتقال من الأخلاق القائمة على الثواب والعقاب في هذه الحياة الدنيا إلى عقيدة خلود الروح، التي من أجل تعلّمها «رُحّل» الشعب العبراني إلى بابل. - والمرحلة الثانية هي تلك التي علّم فيها المسيح مذهب الثواب الأبدي للصلاح بدلاً من الثواب المباشر، و«العهد الجديد» هو الكتاب

المدرسي لهذه المرحلة . ـ وقبل بزوغ المرحلة الثالثة يجب أن تتحول الحقائق المنزّلة إلى حقائق عقلية . يقول لسنج : « سيأتي وقت الذروة حين لا يكون الإنسان في حاجة إلى أن يستمد دوافعه للسلوك من المستقبل ، مهما يكن عقله مقتنعاً بمستقبل أفضل ، لأنه سيفعل ما هو صحيح لأنه صحيح ، لا لأن مثوبات اعتباطية مرتبطة به ، لم يقصد بها إلاّ من أجل اجتذاب وتقوية انتباهه الشارد ، وذلك من أجل أن يدرك مثوباته الباطنة الأفضل . ولا بد أن يجيء هذا الزمان ، زمان الانجيل الخالد الجديد ، الذي وعدنا به من قبل في الكتب الأولية للعهد الجديد » (القضية ٨٥ وما يتلوها) .

وتناول لسنج موضوع أسفار « الكتاب المقدس »، وخصوصاً أسفار « العهد الجديد »، والأناجيل منها على وجه التخصيص ، وكان بذلك رائداً لحركة النقد المتعلق بالأناجيل . لقد كان لسنج أول من لفت الانتباه إلى الفارق الجوهري بين الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ، مرقص ، لوقا) وبين الانجيل الرابع (يوحنا)، وذلك في بحث له بعنوان : « فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأناجيل » (مجموع مؤلفاته » جـ١١) .

نشرات مؤلفاته

- Sämmtliche Schriften, éd. K. Lachmann, 13 Bde, Berlin, 1825- 28
- Gesammelte Werke, éd. Lachmann und Muncker, 23 Bde, Stuttgart 1886- 1923.
- Gesammelte Werke, 6 Bde, Leipzig, 1912.
- Lessingsgesummelte Werke, ed. Paul Rilla, 10 Bde, Berlin 1954- 58.

مراجع

- K. Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle, 1929.
- Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
- Henry Chadwick: Lessing's Theological Writings. Palo Alto California, 1956.
- H.W.C. Scwarz: Lessing als Theologe. Halle, 1854.
- Hans Leisegang: Lessings Weltanschauung, 1931.
- G. Fittbogen: Lessings Religion, 1923.
- F.J. Schneider: Lessing und die monistiache Weltanschauung, 1929.

لكان

Jacques Lacan

عالم نفسي من دعاة التحليل النفسي البنياوي .

ولد في باريس في ١٣ أبريل سنة ١٩٠١ . تخرج في كلية الطب بجامعة باريس ، وصار في سنة ١٩٣٢ رئيس عيادة في كلية الطب بجامعة باريس . وفي سنة ١٩٣٦ صار طبيباً في مستشفيات الأمراض النفسية . وفي سنة ١٩٤٩ قدم بحثاً في مؤتمر زيورخ عمّا يسمى باسم « مرحلة المرآة »، وخلاصته أن الطفل يشعر بصورته بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من عمره ، وكان قد عرض مجملاً لرأيه هذا في المؤتمر الرابع عشر للتحليل النفسي الذي انعقد في مارينباد سنة ١٩٣٦ . وعيّن في سنة ١٩٥٣ استاذاً في مستشفى سانت آن للأمراض العقلية في باريس . واتهم بأنه خان مبادىء فرويد ، فطرد من الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي . لكنه زعم أنه إنما يدعو إلى « العودة إلى فرويد »، كما يفهمه هو ويراه أنه فرويد الحقيقي ! وفي سنة ١٩٦٣ كان مكلّفاً بالقاء محاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا (القائمة في مبنى كلية الآداب ـ السوربون) . وفي سنة ١٩٦٤ بدأ سلسلة دروس Seminaire في مدرسة المعلمين العليا (شارع أولم في باريس) .

وكان قد أنشأ « جمعية فرويد » سنة ١٩٦٤ لكنه قرّر حلّها في ١٠ يناير سنة ١٩٨٠ .

وتوفي في ٩ سبتمبر سنة ١٩٨١ في باريس نتيجة دُمّل في البطن ، بعد أن جاوز الثمانين بقليل .

كان لكان شخصية مثيرة للجدال ، خصوصاً وأنه كان على اتصال بالسرياليين منذ سنة ١٩٣٢ (دالي الرسّام ، والوار الشاعر)؛ كما أنه لمع في الستينات بوصفه أحد مؤسسي النزعة البنياوية ، خصوصا ما يتعلق منها باللغة لأنه كان يرى أن « اللاشعور يتركب مثل اللغة ، مما يسمح باستعمال علم اللسانيات من أجل تحليل اللاشعور ».

كان لكان يرى أن التحليل النفسي مستقل تماماً عن البيولوجيا ، وأن التحليل النفسي لا يتخذ معناه الحقيقي إلاّ باستبعاد كل اشارة بيولوجية . ومن أجل هذا كان يرى أنه لا داعي لاشتراط الحصول على دبلوم في الطب من أجل القيام بالتحليل النفسي . وبالغ في هذا الاتجاه إلى درجة أنه قال إن

تكوين المحلّل النفسي ينبغي أن يتم بالأحرى بواسطة العلوم المجردة التي تبحث في التبادل بين الناس : أعني علم اللغة ، وعلم المنطق . ومن هنا هاجمه خصومه بدعوى أنه جرّ التحليل النفسي إلى الأدب واللغة والمنطق وأبعده عن الطب والبيولوجيا ، وأنه لم يهتم بالناحية العلاجية في التحليل النفسي . وواضح أن هذا المعنى في التحليل النفسي يتعارض تماماً مع اتجاه فرويد . وذهب لكان ، وهو الولوع بالإثارة ، إلى حد القول بأن المحلّل النفسي هو في المقام الأول شاعر ! .

ومؤلفات لكان قليلة ، وغالبيتها مقالات ودروس . وقد جمعت مقالاته تحت عنوان : « كتابات » Ecrits سنة ١٩٦٦ (باريس ، عند الناشر Le Seuil) ، ونشرت دروسه بالعنوانات التالية :

١ ـ « المعاني الأربعة الأساسية في التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٣) .

٢ ـ « الأنا في نظرية فرويد وصناعة التحليل النفسي » (سنة ١٩٧٨)

٣ ـ Les Psychoses (سنة ١٩٨١) .

لمبرت

Johann Heinrich Lambert

رياضي وفزيائي وفلكي وفيلسوف ألماني وسويسري . وكان غزير الانتاج جداً .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧٢٨ في مدينة مولهاوزن (الألزاس)، وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر سنة ١٧٧٧ .

وكان أبوه خياطاً . وقد تولى لمبرت تعليم نفسه بنفسه ، وفي وقت باكر بدأ أبحاثاً في الهندسة والفلك بواسطة آلات ركّبها هو بنفسه .

وصار كاتب حسابات في مدينة مونبليار Montbéliard في مصانع الحديد بها ؛ ثم صار سكرتيراً للأستاذ ايزلن J. R. Iselin الذي كان يشرف على تحرير جريدة في بازل ، وهو الذي أوصى به فيما بعد ليكون مربياً خصيصاً لأسرة الكونت فون سالس A. von Salis في خور Chur (في شرقي سويسرة) في سنة ١٧٤٨ ، وكانت تملك مكتبة عامرة مما مكّن لمبرت من زيادة تعليم نفسه بنفسه . وأفاد من الأسفار التي قام بها طوال عامين في أوربا بصحبة تلاميذه من أبناء هذه الأسرة. وفي سنة ١٧٥٩ ترك هذه الأسرة وأقام في اوجزبورج Augsburg (ألمانيا) . ثم بعد ذلك أقام في منشن (ميونخ) وإرلنجن ، وخور ، وليبتسك لفترات قصيرة . وفي سنة ١٧٦٤ سافر إلى برلين ، حيث لقي رعاية كبيرة من الامبراطور فريدرش الكبير . وفي سنة ١٧٧٤ صار رئيساً لتحرير مجلة Ephemeris التي كانت تصدر في برلين.

وقد برع في تطبيق الرياضيات على المسائل العملية . وكان أول بحث نشره سنة ١٧٥٥ عن نظرية الحرارة ؛ وتلا ذلك بنشر أبحاث في الرياضة البحتة، ومدارات المذنّبات ، وصنع الخرائط ونظرية الضوء .

وفي سنة ١٧٦٤ عين عضواً في أكاديمية برلين، وفي سنة ١٧٦٥ مستشاراً للمساحة ـ Oberbaurat واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في ٢٧ سبتمبر سنة ١٧٧٧ في برلين .

وأشهر مؤلفاته العلمية كتابان Pyrometrie (١٧٧٩) و Photometria (سنة ١٧٦٠).

أما في الفلسفة فأهم كتبه كتاب « الأورغانون الجديد » Neues Organon في جزأين (سنة ١٧٦٤) وهو كتاب في المنطق والاحتمال ومبادىء العلم .

وبوصفه فيلسوفاً يعد أهم ممثلي المذهب العقلي في ألمانيا بعد ليبنتس وڤولف وقبل كنت . وبينه وبين كنت مراسلات مهمة .

وفي كتابه « الأورغانون الجديد » يميّز بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي بوضوح وتفصيل. وحاول ايضاح العلاقة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية . وواصل أبحاث ليبنتس في المنطق الرمزي. وقام بأبحاث رائدة في ميدان الهندسة غير الاقليدية .

وفي علم الفلك أبدع نظرية سميت باسمه تتعلق بحساب مسارات المذنّبات . ووضع فروضاً عن بناء العالم ، نشرها بعنوان : « رسائل في علم الكون تتعلق بنظام بناء العالم » (سنة ١٧٦١).

كما أسهم في علم الخرائط اسهاماً مهماً ، وكذلك في قياس الحرارة العالية .

وأهم من هذا أبحاثه في قياس قوة الضوء ، وذلك في كتابه Photometria (١٧٦٠) .

أما كتابه « الأورغانون الجديد ، أو أفكار حول البحث العلمي وتحديد الحق وتمييزه من الخطأ والمظهر » (في مجلدين ، ليبتسك ، سنة ١٧٦٤) فكان محاولة لإصلاح منطق ڤولف . وفيه تأثر كثيراً بمتون المنطق التي صنفها أ . ف . هوفمن وكروسيوس C.F. Crusius، وتوسع مثلهما في ميدان المنطق حتى جعله يشمل مسائل في علم النفس وعلم المناهج . وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يبحث في المظاهر ، ويقدم نظرية عن المعرفة التجريبية والمعرفة الاجتماعية . وساق قواعد للتمييز بين المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي)، وقال إن الأخير ينشأ من الإدراك الحسّي الصحيح لعالم الظواهر .

وفي كتابه : «أساس الأرشيتكتونك Architektonik أو نظرية العناصر البسيطة والأولية في المعرفة الفلسفية والرياضية» (في مجلدين، ريجا، سنة ١٧٧١) اقترح اصلاحاً للميتافيزيقا عن طريق تحليل مصادر وتكوين ونمّو التصورات الأساسية والبديهيات في الميتافيزيقا والعلاقات القائمة بينها بعضها وبعض . وكان يهدف إلى انقاذ الميتافيزيقا ضد هجمات المذهب الحسّي والشك ومدارس الادراك العام والفلسفة الشعبية ، وذلك بعرض الميتافيزيقا على أساس فكرة الظواهر . وفي هذا الكتاب قام بمناقشة تفصيلية وتمييزات دقيقة بين المعاني البسيطة الشائعة والبديهيات والعلاقات المتبادلة الأولية التي تعالج في كتب الميتافيزيقا التقليدية . وكان لهذه التحليلات الدقيقة تأثير واضح في توجيه كنت إلى نقد العقل المَحْض. وقد اعترف كنت في مراسلاته مع لمبرت بما لكتاب « الأورغانون الجديد » من تأثير عميق في توجيه أفكاره .

أهم مؤلفاته الفلسفية

- Newes Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezichung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schain 2 Bde, Leipzig, 1764.

«الأورغانون الجديد . . »

- Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, 2 Bde, Riga, 1771.

«أساس الأرشيتكتونك . . . »

- Logische und philosophische abhandlungen, 2 Bde, Berlin 1782.

«رسائل في المنطق والفلسفة»

«رسائل في معيار الحقيقة» .

- Abhandlungen von Criterium Veritatis. Berlin, 1915.

- Ueber die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Berlin, 1918.

«في منهج وميتافيزيقا ولاهوت البرهنة الصحيحة»

مراجع

- O. Baentsch: J. H. Lambert und seine Stellung zu Kant Tübingen, 1902.
- D. Huber: J. H. Lambert nach seinem Leben und Wirken. Basel, 1829.
- K. Krienelke: J.H. Lamberts Philosophie der Mathematik. Berlin, 1909.
- Johann Lipsius: J.H. Lambert. München, 1881.
- R. Zimmermann: Lambert der vorgänger Kants. Wien, 1879.
- M. Steck: Bibliographia Lambertiana, 1943.

لوثر (مارتن)

Martin Luther

مصلح ديني مسيحي شهير، ومؤسس المذهب البروتستنتي.

ولد في ايسليبن Eisleben (في نواحي هلّه Halle بشمالي المانيا) في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣، وفي نفس البلدة توفي في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦ . وكان أبوه عامل مناجم. وتعلّم في مدارس مجدبورج Magdburg وايزناخ Eisenach .

وفي سنة ١٥٠١ دخل جامعة ارفورت Erfurt وحصل على الإجازة الجامعية في سنة ١٥٠٥ .

ويقول عن نفسه في «أحاديث المائدة» إن قسوة أبويه عليه حملاه على دخول الدير الأوغسطيني في ارفورت سنة ١٥٠٥ .

وفي سنة ١٥٠٧ رُسِم قسيساً. وفي سنة ١٥٠٨ قام بتدريس الفلسفة في جامعة فتنبرج Wittenberg، فتولى شرح

كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، واستمر في ذلك عامي ١٥٠٨ ـ ١٥٠٩. وقد شعر بأن هذه المهمة كانت شاقة عليه! كما يبدو مما كتبه إلى صديقه يوهانس براون Johannes Braun القسيس في ايزناخ، إذ يقول: «إذا أردت أن تعلم كيف حالي، فاعلم أنني في حال طيبة بفضل الله: لكن الدراسة صعبة شاقة خصوصاً دراسة الفلسفة، وكان بودي أن أستبدل بها، منذ البداية، دراسة اللاهوت، أعني اللاهوت الذي يبحث عن بذرة الجوزة، ولباب حبّة القمح ونخاع العظام». («الرسائل» ١: ١٧).

وفي هذه العبارة يعبر لوثر عن تبرّمه بفلسفة أرسطو، ذلك أنه كان من أتباع مذهب أوكام Occam، وكان اللاهوتيون في عصره ينقسمون إلى توماويين، وألبرتيين (أتباع البرتس الكبير)، واسكوتيين (أتباع دون اسكوت). ونجده ينعت أوكام بأنه أستاذه الروحي فيقول: «كان أستاذي أوكام أحسن المجادلين، لكنه لم يملك موهبة الكلام الرشيق» («أحاديث المائدة»، جـ٢، برقم ٢٥٤٤). لكنه في حواشيه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي يتجاوز مذهب الاسميين؛ وقد كتبها في عامي ١٥٠٩، ١٥١٠.

وفي سنة ١٥١١ سافر إلى روما، وهذه الرحلة هي التي غيرت مجرى حياته. ولما عاد منها بدأت سيرته مصلحاً للدين المسيحي. لقد كان البابا في أشد الحاجة إلى المال. ولم يجد سبيلاً للحصول عليه إلاّ عن طريق إصدار وبيع صكوك الغفران؛ أي الصكوك التي تشتري بها مغفرة الله للذنوب التي ارتكبها المذنبون والخطاة. وكان يطلب إلى الناس شراؤها ليغفر الله ذنوب أقربائهم أو من يشاؤون ممن يعذّبون في المطهر بسبب ما اجترحوا في الدنيا من ذنوب. وكان يشرف على هذه «التجارة» راهب دومنيكي يدعى يوحنا تتسل Johann Tetzel (حوالى ١٤٤٥ ـ ١٥١٩) وذلك في سنة ١٥١٦، فراح يروج لها بدعاوة ظاهرة أثارت ثائرة مارتن لوتر، فأصدر لوتر بياناً يحتوي على خمس وعشرين قضية ضد صكوك الغفران. ولصق هذا البيان على باب كنيسة فتنبرج Wittenberg في يوم ٣١ أكتوبر سنة ١٥١٧. فسافر تتسل إلى فرنكفورت ـ على نهر الأودر، وهناك ردّ على قضايا لوتر الخمس والعشرين ببيان مضاد فنّد فيه بيان لوتر، وأحرق بيان لوتر علناً. فانتقم الطلاب في فتنبرج بأن أحرقوا بيان تتسل.

وفي سنة ١٥١٨ انضم ملانكتون Melanchton إلى لوتر.

وتدخل البابا، ليو العاشر Leo X في النزاع فاستدعى لوتر إلى روما في سنة ١٥١٨ لاستجوابه في أمر قضاياه تلك. فتدخلت الجامعة كما تدخل ناخب سكسونيا، وأخفقت المفاوضات التي أجراها الكردينال كاجتان Cajetan وملتتس Miltitz.

ثم جرت مناظرة بين اك Eck ومارتن لوتر في ليبتسك سنة ١٥١٩ حول سلطة البابا. وصار لوتر يهاجم البابوية ككل، أي كنظام مسيحي. ودخل حلبة الصراع كل من ارزمس وألرش فون هوتن Hutten.

وفي سنة ١٥٢٠ نشر لوتر نداءه الشهير الموجه إلى «النبلاء المسيحيين في ألمانيا» وتلاه برسالة عنوانها: «في الأسر البابلي للكنيسة» وفي كليهما هاجم المذهب النظري لكنيسة روما. فأصدر البابا ليو العاشر مرسوماً ضد لوتر، يحتوي على إحدى وأربعين قضية. لكن لوتر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من العلماء والطلاب والأهالي في مدينة فتنبرج Wittenberg.

وامتد الهيجان إلى سائر أنحاء ألمانيا. فدعا الأمبراطور كارل الخامس (شارلكان) إلى عقد مجمع Diet في مدينة ڤورمس Worms في سنة ١٥٢١؛ وأصدر المجمع قراراً بتدمير كتب لوتر، وأمر لوتر بالمثول أمام هذا المجمع، وصدر قرار بنفيه من سائر بلاد الأمبراطورية الألمانية. وبعد أن عاد لوثر من ڤورمس ألقي القبض عليه بإيعاز من ناخب سكسونيا وأودع في ڤارتبورج Wartburg، وكان ذلك في الواقع لحمايته. وأثناء العام الذي قضاه في هذا الحجز، ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية ترجمة رابعة ستظل خير ترجمة إلى هذه اللغة حتى الآن، وتعد من أوائل روائع النثر الألماني؛ كما قام أيضاً بتأليف عدة رسائل.

وفي سنة ١٥٢٢ لما قامت الاضطرابات الشديدة، أعيد لوتر إلى بلدته ڤتنبرج Wittenberg ، حيث أعلن سخطه على الثائرين، كما أعلن سخطه على الطغاة.

وفي نفس السنة ـ سنة ١٥٢٢ ـ كتب ردّه الحاد على هنري الثامن ـ ملك انجلتره حول الطقوس السبعة.

وفي تلك الأثناء بدأ الخلاف يدبّ بينه وبين ارزمس، حتى انفجر في سنة ١٥٢٥ لما أن أصدر أرزمس كتابه بعنوان: «في حرية الإرادة» فرد عليه لوثر بكتاب مناقض بعنوان: «في عبودية الإرادة».

وفي سنة ١٥٢٥ أيضاً تزوج لوتر من كترينا فون بورا Katharina von Bora، وكانت إحدى الراهبات التسع اللواتي تركن حياة الرهبنة. . وكانت كاترينا (١٤٩٩ - ١٥٥٢) راهبة في دير السسترسيين Cistercienne في Nimptschen (بالقرب من Grimma) وانضمت إلى دعوة لوتر في سنة ١٥٢٣.

وفي سنة ١٥٢٩ انعقد مؤتمر في ماربورج حضره لوتر ورجال الإصلاح الديني في سويسرة وعلى رأسهم اتسفنجلي Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١). واحتدم النقاش بين لوتر واتسفنجلي حول مسألة الافخارستيا (أي تحول النبيذ والخبز في القداس إلى دم المسيح وجسده) فأصر لوتر على رأيه في الحضور الحقيقي الفعلي لدم المسيح وجسده في الافخارستيا، بينما رأى اتسفنجلي أنه لا يوجد أي حضور محلّي أو جسدي سواء عن طريق التحول الجوهري transubstantiation أو الاختلاط الجوهري consubstatiation. وهكذا لم يفلح هذان المصلحان الدينيان الكبيران في الاتفاق على عقيدة واحدة للاصلاح الديني، رغم اتفاقهما في كثير من الأمور الأخرى التي عرضها اتسفنجلي في القضايا السبع والستين.

وبلغت حركة الاصلاح الديني في ألمانيا التي قام بها لوتر أوجها بإصدار أمانة (أو اعتراف) أوجسبورج في سنة ١٥٣٠.

وقد أمضى السنوات الباقية من عمره في زيارة الكنائس التي أخذت بحركة الإصلاح، وفي إلقاء المواعظ التي نشر الكثير منها، وفي لقاءاته مع ممثلي الكنائس الانجليزية التي انضمت إلى حركة الاصلاح الديني. وقد عقد في سنة ١٥٣٩ مع Bucer وسائر ممثلي الكنائس الألمانية المصلحة ميثاقاً يسمى ميثاق فُتنبرج. ولما أثيرت سنة ١٥٤٠ قضية تزوج فيليب فون هَسّه Philip von Hesse وقد تورط فيها صاحباه بوكر Bucer وملانختون، اتهم لوتر بأنه ضالع فيها، أي بالفتوى بالسماح لفيليب بالزواج من امرأتين.

ومن بين رسائله الأخيرة رسالة حول «المجامع الدينية والكنائس» (سنة ١٥٣٩)، رسالة ضد «مجددي التعميد»، ورسالة عنيفة بعنوان: «بابوية روما أسّسها الشيطان».

وفي سنة ١٥٤٦ دعي لفض نزاع قام في بلده ايسليبن Eisleben وبعد أن أفلح في فض النزاع أصيب بنوبة برد ما لبث أن توفي في أثرها وذلك في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦.

آراؤه الفلسفية

١ - نظرته إلى اللاهوت:

كانت تقاليد اللاهوت المسيحي منذ أنسلم هي أن اللاهوت هو «الايمان الذي ينشد التعقل».

لكن لوتر وقف معارضاً لهذا الاتجاه الذي ساد العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى السادس عشر. وقال هو إن اللاهوت ليس تعقلاً لمصدر العقيدة الايمانية، بل هو فعل، ونشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفية. وأكدّ أن اللاهوت لا يسعى إلى الفهم العقلي، بل إلى السلوك العاطفي الوجداني ابتغاء العمل والطاعة. ومن هنا قال زوس (T. Süss: Luther p. 29. Paris, 1969) «إن اللاهوت عند لوتر وجودي. والواقع أن لوتر - عن طريق كيركجور - هو سلف التيار الوجودي في الفلسفة الحاضرة.» وفي هذا الحكم قدر كبير من المبالغة من غير شك.

وكان لوتر أوكامي النزعة، لهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقف أوكام من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، ومفاده أن كليهما ينفصل عن الآخر، لأن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان، بينما ملكة المعرفة في الفلسفة هي العقل. وقد زاد لوتر على هذا أن ميدان كليهما تختلف أيضاً، لأن ميدان العقل هو العالم المرئي المحسوس، هو هذه الدنيا - هو عالم الكون والفساد، الذي فيه كل شيء فانٍ. ووظيفة العقل هي أن يكون الوسيلة التي يتوجه بها الإنسان في هذه الدنيا، التي هي المكان الطبيعي للفلسفة. أما ميدان اللاهوت فهو الحقائق الإلهية والسماوية، السرمدية، الروحية. وهي حقائق نحن إنما نعرفها عن طريق الوحي، عن طريق انجيل يسوع المسيح، عن طريق كلام الله، وندركها بواسطة الإيمان وتجارب الإيمان.

ولوتر إذن لا ينكر الفلسفة ولا مهمة العقل - كما زعم بعض المتسرعين في عرضهم لمذهب لوتر - بل انه قال عن العقل إنه شيء حسن جداً وإنه إلهي (راجع رسالة: «جدل حول الإنسانية» تحت رقم ٩، القضية رقم ١). وفقط إساءة استعمال العقل وتجاوزه حدود طاقته هو الأمر السيء. وهذا إنما يحدث حين يترك ميدانه الخاص؛ ويخوض في أمور تنتسب إلى ملكوت كلام الله. يقول لوتر: «يجب على الفلسفة أن تقنع بالبحث في المادة وفي الكيفيات الأولية والثانوية، وأن تقوم بالتمييز بين الأعراض والجوهر. أما عن العلل فإنها لا

تستطيع أن تعرف شيئاً يقينياً . . . فأنّى للفلسفة أن تتحدث عن العلل حديثاً صحيحاً، بينما الحقيقة الواقعية تفترض وجود الله والشيطان، وأولها يسمى الخالق والثاني يسمى أمير هذه الدنيا» («أحاديث المائدة» ٥: ١٧: ١٠ - ٣١ بأرقام ٥٢٢٧، ٥٢٢٨، ١٥٥٠).

٢ ـ معرفة الله:

ويرى لوثر أننا نعرف الله بالفطرة «ذلك أن الناموس موجود في القلب بالطبع. ولو لم يكن الناموس الطبيعي منقوشاً في القلب بواسطة الله، لكان من الضروري أن نعظ طويلاً جداً قبل أن تتأثر الضمائر. ولا بد من القيام بالوعظ طوال مائة ألف سنة قبل أن يقبل الحمار أو الثور أو الفرس أو البقرة الإقرار بالناموس، على الرغم من أن لها آذاناً وعيوناً وقلوباً مثلما للإنسان. إنها تستطيع أن تسمعه، لكنه لا يقع أبداً في قلبها. لماذا؟ وماذا ينقصها؟ إن نفسها لم تصنع ولم تخلق بحيث يمكن أن تنفذ فيها هذه الأمور. أما إذا ذكر الناموس لإنسان، فإنه يقول على الفور: نعم، هذا صحيح، أنا لا أستطيع انكار هذا. وما كان يمكن اقناعه بهذه السرعة لو لم يكن من قبل مكتوباً في قلبه». وينتهي لوثر من هذا إلى توكيد أن الله يعرف بالفطرة، لقد جُبل الإنسان بحيث يمكن إيقاظه على المعرفة الطبيعية بوجود الله وبالأمور الإلهية. لكن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يسهم في هذا الايقاظ. والسبب في ذلك هو أن الخطيئة الأولى (الأصلية) قد أفسدته بحيث ان كل ما يفعله بنفسه لنجاته إنما يزيده ضلالاً. ولهذا لا يوجد سبيل آخر للنجاة ـ في نظر لوثر ـ إلا بالانجيل وبالمشاركة في يسوع المسيح.

٣ ـ الله:

ولوثر يتصور الله كما تصوره القديس أوغسطين والنزعة الأوغسطينية بعامة طوال العصور الوسطى الأوربية، أعني أن «الله هو الخير الذي يفيض بذاته». وهو نفس التصور الذي نجده من قبل عند أفلوطين، الذي قال إن الخير الكامل يفيض عنه الخير كما يصدر الشعاع عن الشمس.

٤ ـ اللطف الإلهي:

وهذ يفضي بنا إلى نقطة مهمة في مذهب لوثر هي مسألة اللطف الإلهي. وهو يؤكد في هذه المسألة مجانية اللطف الإلهي، بمعنى أن الله يفيض بلطفه على من يشاء دون اعتبار لأي مبرر. إنه يهب اللطف لمن يشاء، برّاً كان أو عاصياً، بريئاً كان أو مليئاً بالخطايا. وهو بهذا يخالف أساتذته الأكاديميين الذين كانوا يرون أن اللطف الإلهي مرتبط بما يسمونه الاستحقاق المناسب» mérite de Convenance استناداً منهم إلى مبدأ العدل. فموقفهم شبيه بموقف المعتزلة، بينما كان مذهب لوثر أقرب إلى مذهب الأشعرية في الإسلام.

والحجة التي يسوقها لوثر ها هنا مقنعة. فهو يقول: أي لطف هذا الذي يكون مجرد جزاء عن عمل؟ إن اللطف هبة مجانية، والهبة تتناقض تماماً مع فكرة الجزاء، لأنها لن تكون هبة، بل ثمناً مدفوعاً عن عمل.

ثم إن العلاقة بين الله والإنسان ـ هكذا يتابع لوثر حجاجه ـ هي علاقة حرة تماماً من كل التزام من جانب الله نحو الإنسان. فالله ليس ملزماً بمجازاة أي فعل يفعله الإنسان. ولهذا يجب أن يكون فضله grâce حرّاً من كل التزام أو جزاء.

ثم إن الانجيل يدعو إلى مجازاة الشرّ بالخير. فبالأحرى والأولى ان يفعل الله ذلك، فيجازي الشرّ والخطيئة والذنوب بالخير والإحسان والمغفرة. (راجع «مؤلفاته» Werke جـ٤ ص ٢٦٩).

٥ ـ لا وسيط بين ـ الله والإنسان:

ويعزو لوثر كل قوة وكل علة إلى الله، الذي هو العلة الأولى. ولهذا لا يعزو إلى العلل الثانية إلا دوراً ثانوياً تماماً. وقد استخلص النتائج اللاهوتية العملية، لهذه الفكرة. ومن أهم النتائج العملية التي استخلصها من هذا المذهب هو وجوب اسقاط كل توسط بين الإنسان وبين الله، أي إلغاء دور القسيس في التوسط بين الله والإنسان، وبالتالي إلغاء نظام البابوية الذي يقوم على رأس هؤلاء الوسطاء. وقد سار في هذا الاتجاه شوطاً طويلاً ، حتى نعت بابوية روما بأنها من صنع الشيطان.

ومن نتائج هذا المبدأ أيضاً القول بأن الإيمان هبة من الله، وليس نتيجة عمل الإنسان. فالانسان لا يقترب من المسيح أو من الله بالعقل أو بقوته. بل إنها مهمة الروح القدس وحدها أن تقرب الإنسان من المسيح وأن تقرّب المسيح من الإنسان. وإذا قدّر للإنسان النجاة، فهذا بفضل الروح القدس وحدها، وإذا هلك، فإنما ذلك بسبب مقاومة

الإنسان العنيدة لقبول فضل الله ولطفه ونعمته. وليس ثم درجات لتبرير الإنسان أمام الله، إن التبرير كامل، مهما يكن من ضعف الإيمان.

٦ - القضاء والقدر وعدم حرية الإرادة:

ويلح لوتر في توكيد القضاء السابق والقدر وفي إنكار حرية الإرادة الإنسانية، وقد رأينا كيف أنه رد على كتاب أرزمس «في حرية الإرادة» بكتاب مضاد عنوانه «في استعباد الإرادة». وهو يرى أن القضاء السابق وانعدام حرية الإرادة عقيدة أساسية يجب أن توضع ملحقاً للعقيدة في المسيح.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفات مارتن لوتر هي المعروفة بنشرة ڤيمار، وقد بدأت في الظهور ابتداء من سنة ١٨٨٣ ولا تزال تظهر حتى اليوم، ومن المقرر لها أن تصدر في حوالى مائة مجلد، وعنوانها:

D. Martin Luthers Werke, Gesammtausgabe

وتشتمل على رسائله **Briefe** وعلى «أحاديث المائدة» **Tischreden** وأولى مؤلفات لوتر هي حواشيه على «كتاب الأقوال» لبطرس اللومباردي، وعلى بعض مؤلفات القديس أوغسطين.

ومنذ أن عين أستاذاً في جامعة ڤتنبرج Wittenberg في سنة ١٥١٢ أخذ في تفسير بعض أسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، وظل يقوم بهذا التفسير حتى آخر حياته، ونذكر منه تفسيره لرسائل القديس بولس الثلاث الآتية: الرسالة إلى أهل روما، الرسائل إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى العبرانيين. كذلك قام بتفسير بعض أسفار «العهد القديم» ونخص بالذكر تفسيره «للمزامير» ولاسفار موسى الخمسة، ولبعض أسفار الأنبياء.

كذلك يشمل نشاطه المجادلات التي خاض فيها، ثم المواعظ التي ألقاها. وتحتوي النشرة الكاملة المذكورة على قدر كبير من المجادلات (المجلد التاسع والثلاثون، الجزآن الأول والثاني)، وعلى المواعظ التي نشرها لوتر إبان حياته.

أما نشاطه مترجماً للكتاب المقدس فعظيم. وقد هدف خصوصاً إلى الترجمة بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الشعب الألماني البسيطة الخالية من كل اصطلاح وتعقيد: وقد ترجم الكتاب المقدس عن النص اليوناني الذي نشره ارزمس (الطبعة الثانية).

مراجع

- Boisset (Jean): Erasme et Luther: libre ou serfarbitre? Paris, P.U.F., 1962
- Febvre (Lucien) : Un destin, Martin Luther, 4ᵉ éd. Paris, P.U.F., 1964.
- Greiner (Albert): Martin Luther, ou l'homme de la grâce. Paris, Plon, 1966.
Hägglund (Bengt): Theologie und Philosophie bei Luther. Lund, Gleerup, 1955.
- Hunzinger (A.W.): Lutherstudien. Leipzig, 1966.
- Kuhn (Felix): Luther, sa vie et son œuvre, 3 volumes, Paris 1884.
- Link (Wilhelm): Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der philosophie, 2. Aufl. München, 1955.
- Süss (Théobald): **Luther**. Paris, P.U.F., 1969.
- Vignaux (Paul): Luther, Commentateur des sentences Paris, Vrin, 1934.

لوتسه

Hermann Lotze

فيلسوف مثالي ألماني

ولد في ١٨١٧/٥/٢١ في باوتسن Bautzen. ودَرَس الطب والفلسفة في جامعة ليپتسك؛ وحصل على الدكتوراه في كلا العلمين: الطب، والفلسفة. وفي سنة ١٨٤١ صار مدرساً للطب في جامعة ليپتسك، ثم مدرساً للفلسفة بعد ذلك في نفس الجامعة. وفي أثناء عمله في ليپتسك أصدر كتاباً صغيراً عن «علم ما بعد الطبيعة» Metaphysik (سنة ١٨٤١) وكتاباً صغيراً آخر عن «المنطق» Logik (سنة ١٨٤٣).

وفي سنة ١٨٤٤ خلف يوهان فريدرش هربرت Herbert أستاذاً للفلسفة في جامعة جيتنجن Göttingen؛ واستمر هناك حتى سنة ١٨٨١ حينما دعي أستاذاً في جامعة برلين؛ لكنه

توفي بالالتهاب الرئوي بعد وصوله إلى برلين بقليل في أول يوليو سنة ١٨٨١ .

سعى لوتسه إلى التوفيق بين المثالية الألمانية والعلوم الدقيقة. وقد هيأت له دراسته الطب أن يعنى بالبحث العلمي الدقيق. لكنه في الوقت نفسه اهتم بالفن والأدب، مما جعله يولي الشعور العاطفي دوراً أساسياً. ولهذا رأى ضرورة الجمع بين العلم والفن والقيمة: فلكل واحد من هذه الثلاثة دوره في تكوين الإنسان وتحقيق ذاته.

وقد رأى أن الوقائع العلمية يجب أن تكون الأساس في التفكير، وأما الميتافيزيقا فدورها هو التحليل والإيضاح والتنظيم لهذه الوقائع. ومن ناحية أخرى ربط الميتافيزيقا بالأخلاق، وجعل من مهمة الميتافيزيقا البحث عن الخير الأسمى أو الخير النهائي.

وينبغي على كل مذهب ميتافيزيقي أن يظل مفتوحاً، غير قطعي، تماماً مثل العلوم الدقيقة.

وقد يتعارض هذا الموقف مع النزعة المثالية التي هي النزعة الأساسية في فلسفة لوتسه. لهذا نجده يطامن حدة مثاليته. فهو ينكر أن يكون الفكر هو الواقع، كما ذهب إلى هذا هيجل؛ كما يضع إلى جانب العقل المنطقي: الشعور العاطفي. وينكر على العقل معرفة كل الواقع، وإنما هو يعرف الأفكار فقط. والهوية بين الفكر والواقع لا تتحصل بالفكر وحده، بل بالتجربة. ويمجد الشعور العاطفي ودوره في إدراك القيمة، ويرى أنه الحكم الفيصل في الانسجام والجمال، والقيم بوجه عام. وعنده أن ثم ممالك ثلاثاً هي: مملكة الوقائع، ومملكة القوانين الكلية، ومملكة القيم التي هي المعايير التي بها يتحدد معنى العالم.

وقد حاول لوتسه الأخذ بمذهب الأحادات Monades عند ليبنتس، فرأى أن تفسير التجربة يمكن أن يتم بافتراض أنها تتألف من أحادات صفاتها شبيهة بصفات أحادات ليبنتس.

وأسهم بدور كبير في وضع علم النفس الفسيولوجي.

مؤلفاته

-Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. Leipzig, 1842.

-Medicinsiche Psychologie oder Psychologie der Seele. Leipzig, 1852.

- Mikrokosmos, 3 Bde. Leipzig, 1856- 64
- Die Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868.
- Logik- Leipzig, 1874.
- Metaphysik. Leipzig, 1879.

مراجع

- C.R. Eduard von Hartmann: Lotze, philosophie Leipzig, 1888.
- Henry Jones: A critial Account of the Philosophy of Lotze. Glasgow, 1895.
- E.E. Thomas: Lotze, Theory of Reality. London, 1921.
- Max Wentscher: H. Lotzes Leben und Werke. Bd. I, Heidelberg, 1913.

لوروا (ادوار)

Edouard Le Roy

فيلسوف ورياضي فرنسي. ولد في باريس سنة ١٨٧٠، ودرس العلوم الرياضية والفزيائية في مدرسة المعلمين العليا بباريس. وحصل على الاجريجاسيون في الرياضيات سنة ١٨٩٥، ثم حصل على الدكتوراه في الرياضيات سنة ١٨٩٨. وأصبح مدرّساً للرياضيات في إحدى الليسيهات في باريس، ولكن تحت تأثير فلسفة برجسون بدأ يعنى بفلسفة العلم. وقد خلف برجسون في الكولج دي فرانس في سنة ١٩٢١ أستاذاً للفلسفة، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٤٥.

أكبر مؤثر في فكر ادوار لوروا هو برجسون. والى جانب ذلك كان قويّ الايمان بالمذهب الكاثوليكي. وفي الوقت نفسه كان بحكم تخصصه رياضياً. لهذا اتجه إلى مشكلة العلاقة بين العلم الحديث والايمان الديني، فجعلها همّه الأول.

وكانت باكورة انتاجه في هذا المجال مقالاً في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (سنة ١٨٩٩) بعنوان : « العلم والفلسفة » وفيه أبرز الطابع التركيبي للواقعة العلمية : إن الواقعة بطبعها هي نتاج تشكيل للواقع المعطى الطبيعي المباشر بواسطة عقل يواجه الواقع خلال الاطارات أو القوالب التي صنعتها عادات الفكر الانساني ، كما يعبّر عنها في التصورات Concepts ، والمبادىء ، والنظريات. إذ يقوم العقل في المرحلة الأولى بتقطيع morcelage الواقع فيعزل في متصل الواقع موضوعات أو ظواهر ويردها إلى عناصرها العامة المجرّدة ، مجردة من خصائصها الفردية العارضة. وفي المرحلة الثانية تؤخذ الوقائع ، مشكلة على هذا النحو ، في صياغة قوانين lois أعني صيغاً عامة ينبغي أن تعد « نتائج متوسطة مُيَسِّرة للفعل» وكأنها خلاصات موجزة لمعطيات التجربة . وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يوحّد بين القوانين وينسّق في نظريات théories ، تتبدى على شكل تركيبات synthèses تمكنُ من توحيد العلم ، وتدبير الذاكرة وتيسير الدلالة على الوقائع . على أن هذه المراحل الثلاث تؤلف وحدة لا تقبل التوقف عند إحداها ، إذ الوقائع والقوانين والنظريات متضامنة فيما بينها .

والعلم هو إذن تنظيم للواقع يقوم مقام الرؤية العيانية المباشرة لهذا الواقع .

وينتهي لوروا إلى الأخذ بالمثالية idéalisme ، إذ يراها أمراً محتوماً يقتضيه العلم الحديث. يقول : « إن المثالية والفلسفة أمران مترادفان » (مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » سنة ١٩٠٤ ص١٥٣) لأن كل معرفة هي مثالية . وفي كتابه عن « الفكر العياني » يؤكد أن هناك تطابقاً بين ما هو منطقي وما هو عقلي ، بين العقل والقول . ومن هنا نراه يقيم تعارضاً بين العقل والفكر العياني ، بين الفكر الصريح والفكر الخالق ، بين الفكر الاستاتيكي والفكر الديناميكي . ويقرر أن « العيانintuitionليس نوعاً من النظرة الخارجة عن العقل : إنه الفعل فوق المنطقي للفكر ، هو فعل الوعي العامل ، الذي يناظر العمل الأعمق للذكاء » (« الفكر العياني » جـ١ ص١٧٥). ولهذا يؤكد أسبقية العيان على الفكر المنطقي ، والسبب في ذلك هو طابع المباشرة ، أي الاتصال المباشر مع الموضوع بغض النظر وفي استقلال عن كل قول . ولهذا يؤكد أن « كل عيان حق هو بالضرورة ادراك حق » (الكتاب نفسه جـ١ ص١٧٧). أما الفكر المنطقي Penseé discursive فيظل دائماً خارج الموضوع ، ويكثر من وجهات النظر نحوه ، وهي وجهات نظر محدودة وجزئية بالضرورة .

وعن هذا ينجم أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يكون فكراً حيّاً . أعني يتجاوز العلم المؤسّس على الفائدة العملية . وهذا الفكر الحيّ يقطع صلته بالثنائية بين الذات والموضوع ، ويضع نفسه في « المشاركة الوجدانية » Sympathie التي تحدث عنها برجسون في تعريفه للوجدان (← وجدان ، عيان).

وفي كتابه عن الفلسفة الأولى (« محاولة لوضع فلسفة أولى ») يتناول الحياة الروحية التي يؤدي إليها مذهبه . يقول : « في الانسان نوعان من الحياة : حياة حيوانية ، وحياة روحية . والمشكلة الأخلاقية تتعلق بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى » (الكتاب المذكور جـ٢ ص٧٧٨) والنوع الأول من الحياة يقوم في الرضا بما هو مكتسب ، ولهذا تؤدي إلى التوقف ، وإلى الهبوط ، وإلى أن تحطم الحياة نفسها بنفسها . أما الحياة الروحية فعلى العكس من ذلك : إنها سعي متواصل لنشدان « ما يتجاوز دائماً » ، إنها تقدم مستمر ؛ ولهذا فإنها وحدها المطابقة لطبيعة الواقع ، الذي هو تقدم ديناميكي متواصل .

ويتناول لوروا المشكلة الدينية خصوصاً في كتابين : « العقيدة والنقد » Dogme et critique (سنة ١٩٠٧) و « مشكلة الله » Probléme de Dieu (سنة ١٩٢٩) وفي هذا المجال يشارك لوروا أصحاب النزعة المحدثة « Moderni-sme التي ازدهرت في أوائل هذا القرن . والطابع المميّز لاتجاهه ها هنا هو النزعة العملية ، إذ يرى أن الحقيقة الدينية تقوم أساساً في البذرة التي يضعها الدين في نفوس المؤمنين به ويشكل بهذا تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم بين الناس. يقول لوروا: « أن تمتلك الحقيقة هو أن تحيا بها وأن تحيا هي فينا ». (« الفكر العيان » جـ٢ ص٢٠٩)

ولهذا ينبغي ألا ننظر إلى الله على أنه مجرد فكرة يبرهن عليها ببراهين عقلية ، بل ينبغي أن ننظر إليه على أنه موجود عيني . « ولا يمكن أن نبرهن على حقيقة عينيته؛ بل هي تُدرك . إنها ليست موضوعاً لتحليل تصوّري منطقي ، بل هي موضوع عيان نحياه . فإذا قصد إذن إلى البحث عن الله بطريق البرهان ، فإننا لن نجده بوصفه حقيقة واقعية ، بل فقط نجده بوصفه فرضاً تفسيرياً ، يتفاوت حظه من

الاحتمال : أصل، مركز ، أو قمة ، وبالجملة : مبدأ لوحدة صورية . وحينئذ لن نصل إلى الله الحق ، أعني الله الذي هو ضروري لحياتنا ، الله الذي نحبه، وندعوه ، والذي يغنينا ويعزّينا ، والذي نتصل به كما نتصل بشخص » (« مشكلة الله » ص٨١) . ولهذا فإن البراهين التقليدية المعروفة في كتب اللاهوت ليست لها سوى فائدة محدودة ، شكلية خالصة ونظرية محضة، وهي في ذاتها ليست قوية في الاقناع ، وليس لها أي تأثير على الضمير . « فمن من المعاصرين يحق له أن يقول ، بعد فحص نزيه لضميره ، انه يؤمن بالله نتيجة لتلك البراهين ؟ . . . إنه لا يتقبلها بحرارة إلا أولئك الذين ليسوا في حاجة إليها ، لأنهم وصلوا إلى النتيجة قبل ذلك وبطريق آخر» («مشكلة الله» ص ٨٧). إن البرهان الوحيد المقنع هو ذلك الذي يجده المؤمن الذي يتأمل باخلاص في مقتضيات وجوده المعتاد ، فيقتنع حقا بوجود الله بوصفه الموجود الوحيد الذي يعطي معنى لكل أفعاله وتصرفاته ، وبدونه تكون حياته وتصرفاته خاوية من كل معنى .

مؤلفاته

- Science et philosophie, série d'articles in **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 7, 1899, pp. 375- 425, 503- 562, 706- 731; vol. 8, 1900, pp. 37- 72.
- Dogme er critique, 1906.
- Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris, 1912.
- L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris, 1927.
- Les Origines humaines et l'évolution de l'intteligence. Paris, 1928.
- Le Probléme de Dieu. Paris, 1929.
- La Pensée intuitive, 2 vols. Paris 1929- 1930.
- Introduction à l'étude du problème religieux. Paris 1944
- Essai d'une philosophie première, 2 vols. Paris, 1956, 1958.
- La Pensée Mathématique pure. Paris, 1960.

مراجع عنه

- S. Gagnebin: La philosophie de L'intuition: Essai sur les idées d'Edouard Le Roy. Paris 1912.
- G. Maire: «La Philosophie d'Edouard Le Roy», in **Les Etudes Philosophiques** avril- juin 1972, pp. 201- 220. Paris, Pr. Un.
- F. Olgiati: Edouard Le Roy e il problema di Dio. Milano, 1929.
- L. S. Stebbing : Pragmatism and Freuch voluntarism. Cambridge, 1914.

لوسنّ

René Le Senne

فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية

ولد في سنة ١٨٨٢ في البيف **Elbeuf** (في اقليم نورماندي بشمالي فرنسا). ودخل مدرسة المعلمين العليا سنة ١٩٠٣ حيث تتلمذ على روه **Rauh** وهاملان، وحصل سنة ١٩٠٦ من السوربون على الليسانس في الفلسفة. وفي سنة ١٩٠٦ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة. ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة من السوربون في سنة ١٩٣٠، وكان عنوان الرسالة الكبرى هو: «الواجب» **Le Devoir**. وعمل في تدريس الفلسفة في عديد من ليسيهات (المدارس الثانوية) الأقاليم، وفي ليسيه لوي لوجران في باريس. وفي سنة ١٩٤٢ صار أستاذاً للأخلاق في السوربون. واختير في سنة ١٩٤٨ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. وتوفي في سنة ١٩٥٤ بباريس.

ولوسنّ أخلاقي قبل كل شيء آخر. وهو يعرّف الأخلاق «بأنها مجموع متفاوت النَّسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأنا منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل - أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة» («بحث في الأخلاق العامة» ص ٢٢. باريس، سنة ١٩٤٧).

ويتحدث لوسنّ عن الله على أنه «القيمة المطلقة»، ويقول: «إن القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً، بالنسبة إلى تجربتنا، فوق القيمة الأخلاقية ومثلاً أعلى، وشرطاً فوق أرضي فيه كل القيم تتكرّس مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة، «الجنة»، أعني المكان الذي فيه سنملك، في

وقت واحد ونهائياً، الحق الكامل، والسرور الخالص، والفضيلة التامة والحب اللامتناهي» (الكتاب نفسه ص ٦٩٩ - ٧٠٠).

ولوسنّ يناضل ضد الوضعية التجريبية في كل الميادين. ويقول إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إن لم يكن الوجود مقوداً بفكرة أولى تحتوي - على هيئة جرثومة - على كل التعينات التي يمكن الوجود اتخاذها؛ وهذه الفكرة هي الواجب. «فإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن نتبين كليته، فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان، إذ لا يمكن تبرير شيء إلا به، وهو لا يمكن أن يتحقق إلا بالأفعال التي يأمر بها» («الواجب» ص ٣٢٥. باريس، سنة ١٩٣٠).

وعن المسؤولية يقول لوسنّ: «ينبغي ألا نتحمل مسؤولية مفرطة، ولا مسؤولية أقل مما نستطيع؛ بل لا بد أن نختار، وفقاً لاستعدادنا، الالتزامات التي سنلتزم بها. وبعضها هي من الأهمية بحيث ينبغي ألا ننأى عنها، وبعضها الآخر فيها من الملاءمة مع خُلُقنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب وكأنّ لنا حقاً عليها. ومن الواحدة إلى الأخرى يمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم. وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها، وفي عدم تجاوزها. وبالجملة، فإن المسؤولية هي الحركة التي بها ينفذ الأنا في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية، ابتغاء إصلاحها، وفقاً لمقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله. وفي هذه الحركة تتحدد المسؤولية بحسب طبيعة الأشياء وتعينّ المثل الأعلى الذي عنده تتوقف.» («بحث في الأخلاق العامة» ص ٥٨٥)

مؤلفاته

- Introduction à la philosophie. Paris, 1925.
- Le Devoir. Paris, 1930.
- Le Mensonge et le Caractère. Paris, 1930.
- Obstacle et valeur. Paris, 1934.
- Traité de morale générale Paris, 1942.
- Traité de Caractèrologie. Paris, 1949.
- La Destinée personnelle. Paris, 1951.
- La Découverte de Dieu. Paris, 1955.

مراجع

- J. Paumen: Le Spiritualisme existentiel de René Le Senne. Paris, 1949.
- J. Pirlot: Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne. Namur, 1953.

لوغوس

Logos (gr. Λογος, L. Verbum)

وهو «الكلمة» الإلهية. لكن معانيها اختلفت:

١) فاللوغوس عند هرقليطس، وهو أول من قال به، هو القانون الكلي للكون. يقول هرقليطس: «كلُّ القوانين الانسانية تتغذى من قانون إلهي واحد: لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل ويسيطر على الكل». (الشذرة رقم ١١٤ في نشرة ديلز Diels) وبهذا الرأي أخذ الرواقيون فقالوا إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم، وهو الذي يشيع فيه الحياة، وهو الذي ينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم وهو المادة. ويحكي ذيوجانس اللائرسي مذهبهم هذا هكذا: «يقول الرواقيون إن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهيولى، إنه الله، وهو سرمديّ، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة» (ذيوجانس اللأرسي، فصل ٧ : ١٣٤). ومن ناحية أخرى يجعلونه هو المصير (الكتاب نفسه ٧ : ١٤٩).

٢) ثم جاء فيلون اليهودي فقال عن اللوغوس إنه أول القوى الصادرة عن الله وأنه محل «الصور» والنموذج الأول لكل الأشياء (راجع كتابه de opific. mund ٢٤- ٢٥ في مجموع مؤلفاته Opera نشرة Mangeyفي مجلدين، لندن سنة ١٧٤٢). وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها: «إنه رباط الكون، الحافظ على كل أجزائه وبدونه تنحلّ» (راجع de fuga, I, 18). وهو يتدخل في تكوين العالم، لكنه ليس خالقاً. وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الذي يرشد بني الانسان ويمكنهم من الارتفاع إلى رؤية الله، لكن دوره هو دائماً دور الوسيط. ويقينه بأنه «إلهي» θέος ويميزه من الله بأداة التعريف التي تضاف إلى الله ο θέος، لكنها لا تضاف إلى اللوغوس. (راجع «مسائل في سفر التكوين» ٢ : ٦٢، وقد أورد هذا القول يوسابيوس في: «التمهيد

للانجيل » ٧ : ١٣).

٣) ومن بين أسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » سفر يدعى « سفر الحكمة لسليمان » ويصف فيه صاحبه « الحكمة » بأنها بالقرب من الله أو عند الله تشاركه عرشه الإلهي وأنها صادرة عن مجده ، وأنها تساعد الله في عملية الخلق ، وتسري في كل الأشياء وتحقق وحدة العالم . ويمكن أن تتصل بمن من البشر مستعدون لتلقيها، لتقدس أرواحهم وتؤمّن لها الخلود عند الله : وهذه الحكمة تسمى في عدة مواضع باسم « اللوغوس » (والسفر مكتوب باليونانية ، بخلاف سائر أسفار العهد القديم إذ هي بالعبرية)، هذا « اللوغوس » (الكلمة) الذي فيه جعل إله اسرائيل ، رب الرحمة ، كل الأشياء (اصحاح ٩، العبارة ٢٧١). وبه نجّى شعب اسرائيل وسينجّي كل النفوس التي تتلقاه .

٤) والانجيل الرابع المنسوب إلى يوحنا يُستهل بالحديث عن « الكلمة »: « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، والله هو الكلمة ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان »، وكذلك ذكره يوحنا في خاتمة رسالته الأولى وفي « الرؤيا » Apocalypse المنسوبة إليه أيضاً (اصحاح ١٩، عبارة ١٣). ولهذا اللوغوس ـ أو الكلمة ـ هو الذي كان قبل خلق الكون ، كان عند الله ، وهو هو الله . وهذا اللوغوس ـ أو الكلمة ـ تجسّد ، أي اتخذ جسداً ، وحلّ بين الناس ، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ، ممكناً لهم من أن يصيروا أبناء الله .

وهذا اللوغوس ، عند القديس يوحنا ، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة ، لأنه عند يوّحنا هو الله نفسه ، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند فيلون ، إنه عنده الكلمة الخالقة والصورة التي عليها يتجلى الله ، لكنه متميّز من الآب . إنه ابن الله الذي تأنّس ، أي صار انساناً ، وعاش ومات من أجل بني الانسان . وبالجملة : إنه يسوع المسيح .

وفي اثر القديس يوحنا جاء الآباء المسيحيون : يوستينوس ، وكليمانس السكندري ؛ واوريجانس السكندري ، فوجدوا في فكرة اللوغوس وسيلة لتفسير الاتفاق بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة المسيحية ، بأن ادعوا أن اللوغوس هو مصدر كلتيهما والينبوع الوحيد لكل حقيقة .

وفي تصوّر آباء الكنيسة للوغوس ، أكدوا أمرين : (١) التساوي التام بين اللوغوس وبين ابن الله وبين الله الآب ؛ (٢) وثانياً مشاركة الجنس البشري في اللوغوس من حيث هو العقل. يقول يوستينوس: « لقد تعلمنا أن المسيح هو أول مولود لله وأنه اللوغوس الذي فيه يشارك كل الجنس البشري » (Apologia Prima, 46)

وجاء الغنوصيون فقرروا أن اللوغوس هو أدنى الايونات eons وأنه الذي يتولى تكوين العالم . فتصدى لهم القديس ايريناوس St. Irénée وأكد المساواة في الماهية والمكانة بين الله وبين اللوغوس وبين الروح القدس (Odvhaeres., II, 13, 8)

لكن جاء بعد ذلك اوريجانس في القرن الثالث فحاول التفرقة في الدرجة بين الله الآب وبين اللوغوس ، وقرر أنه يمكن أن ننعت اللوغوس بأنه وجود الموجودات ، وجوهر الجواهر ، وصورة الصور، لكننا لا نستطع أن ننعت الله الآب بمثل هذه النعوت ، لأنه يتجاوزها جميعاً(De Princ, VI, 64) - صحيح أن اللوغوس أزليّ مع أزلية الله الآب، لكن ذلك ليس بنفس المعنى . إن الله الآب هو الحياة و « الابن » يستمد الحياة من « الآب » (In Joann., II 1-2)

بيد أن الكنيسة في مجامعها (نيقيه سنة ٣٢٥، وأفسوس سنة ٤٣١) رفضت تفسير اوريجانس هذا، واعتبرته هرطقة ، وبقيت على الرأي الأول وهو القول بالتساوي بين الله وبين الابن الذي هو الكلمة (اللوغوس).

ومنذ ذلك التاريخ صار « اللوغوس » معنى دينياً ، أكثر منه فلسفياً نجده خصوصاً عند الصوفية ، وبخاصة عند ابن عربي بين الصوفية المسلمين .

لم يعد له مكان عند الفلاسفة المحدثين ، اللهم إلّا على سبيل التعبير الديني عن بعض الاتجاهات ، كما نجد ذلك عند فشته Fichte في كتابه « المدخل إلى الحياة السعيدة » (سنة ١٨٠٦) حين استشهد بمطلع انجيل يوحنا للتدليل على الاتفاق بين مثاليته وبين المسيحية ، لكنه يرى في اللوغوس أنه هو « الأنا » (راجع مؤلفاته Werke , V, p. 475).

مراجع

- M. Heinze: Die Lehre von Logos in der griechischen

philosophie. Oldenburg, 1872, reprog. Aalen 1961.
- A. Aall: Der logos: Geschichte seiner Ertwieklung in der griechichen philosophie und christlichen literature, 2 vols. Leipzig 1896- 99; reprogr 1966.
- H. Leisegang, s.v. in Pauly- Wissowar, XIII, 1 (1926).
- H. Urs von Baethasar: Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.
- W. Kelber: Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes Stuttgart, 1958.
- A. Orbe: Hacia la primera teologia de la Procesion del verbo, 2 vols, Roma, 1958.

لوك

Jolm Locke

فيلسوف تجريبي انجليزي .

ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في رنجتون Wring-ton (في اقليم سمرست Somerset) تعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في اكسفورد ، حيث انتخب طالباً مدى الحياة ، لكن هذا اللقب سحب منه في سنة ١٦٨٤ بأمر من الملك . وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيوريتاني عند اللاهوتيين في هذه الكلية ، لم ينخرط في سلك رجال الدين . وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي ، حتى عرف باسم « دكتور لوك » .

وفي سنة ١٦٦٧ أصبح طبيباً خاصاً لأسرة أنتوني آشلي كوبر Cooper الذي صار فيها بعد الايرل الأول لشافتسبري (١٦٢١ - ١٦٨٣) ووزيراً للعدل ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في انجلترة ما بين سنة ١٦٦٠ وسنة ١٦٨٠ . وقد نجح لوك في اجراء عملية جراحية لانتوني آشلي كوبر هذا في سنة ١٦٦٨ الذي أصيب بدمّل في الصدر ؛ ونتيجة لهذا النجاح صار ناصحاً أميناً لآشلي في الأمور السياسية والعلمية ، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية F. R.S. . ووجهته هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة . وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية . وفي سنة ١٦٧٢ صار آشلي أول ايرل لشافتسبري ووزيراً للعدل Lord Chancellor ، فعينّ لوك سكرتيراً لهيئة التجارة Board of Trade . وفي سنة ١٦٧٥ حصل على البكالوريوس في الطب ولم يكن قد حصل عليها بعد .

وأثناء الاضطرابات السياسية التي وقعت في انجلترة ما بين عام ١٦٧٥ و١٦٧٩ أقام لوك في مونپلييه (جنوبي فرنسا) وباريس ، حيث تعرّف إلى جسّندي وأرنو Arnauld. وسجن آشلي لمدة قصيرة في برج لندن ، ثم عادت إليه مكانته ، وعاد لوك إلى خدمته . لكن في يوليو سنة ١٦٨١ أعيد آشلي إلى السجن بتهمة الخيانة العظمى ، ثم أفرج عنه ، وفر إلى هولنده في ديسمبر سنة ١٦٨٢ (وقد توفي بعد شهر في ٢٢ يناير سنة ١٦٨٣ في أمستردام) . فرأى لوك من الحكمة أن يرحل هو الآخر إلى هولنده لاحقاً بوليّ نعمته ، وأقام في أمستردام باسم مستعار هو Dr. Van den Linden حيث توثقت صداقته بلاهوتيين حرّين هما لوكلير Le Clerc ولمبورش وفي سنة ١٦٨٧ انتقل إلى روتردام، وانضم إلى أنصار وليم أورانج الانجليزي .

ثم عاد إلى انجلتره سنة ١٦٨٨، وعُرِض عليه أن يكون سفيراً فلم يقبل وصار مندوباً للاستئناف . وأمضى سنواته الأخيرة في اوتس Oates (في اقليم Essex) في منزل سير فرانسس وليدي ماشم Masham - وهي ابنة كدورث Ralph Cudworth

وتوفي في ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ .

فلسفته

١ - انكار الأفكار الفطرية

الأفكار الفطرية هي تلك التي يولد الانسان مزوداً بها ، في رأي من يقولون بها . وممن قال بها في العصر اليوناني الرواقيون وسموها *κοιναι έννοιαι* وقرروا أنها تولد في العقل الانساني منذ الولادة ويشترك كل الناس في الإقرار بها : وفي أوائل العصر الحديث قال بها ديكارت ، حين قرر أن الأفكار السرمدية الضرورية فطرية ، أي أنها تولد مع ميلادنا ولسنا في حاجة إلى تحصيلها . لكنه يقرر مع ذلك أن هذه الأفكار ، قبل التجربة ، إنما توجد ضمنياً وعلى هيئة امكان . ومن هنا يرى أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار . ومن بين هذه الأفكار الفطرية مبدأ الهوية (ماهو هو) ومبدأ عدم التناقض (« لا يمكن الشيء الواحد أن يكون وألا يكون في آن واحدٍ ومن جهة واحدة »)، والضمير الأخلاقي ، وفكرة الله . وكان الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الاساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم ، نظراً لأن معطيات الحسّ غير مأمونة

ومتغيرة وغير يقينية .

لكن جاء لوك وأنكر نظرية الأفكار الفطرية ، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa لم ينقش عليها من قبل شيءٌ. والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادىء المنطق(الهوية وعدم التناقض). والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادىء المنطق . وشاهد آخر هو أن الناس يختلفون اختلافاً شديداً في تقرير ما هو خير وما هو شر ، ما هو صواب وما هو خطأ ، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادىء الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب . وهنا يذكر لوك أن هناك شعوباً ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام . فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته ، لكنه لم يفعل ذلك .

ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلاً إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعداداً فطرياً لاكتسابها حالما يجرّبون ويتعلمون استخدام عقولهم . إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية ، ولا محل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين .

لكن الغريب هو أن لوك في هجومه على مذهب الأفكار الفطرية لا يذكر ديكارت ، مع أن ديكارت هو أعظم فلاسفة القرن السابع عشر ، بينما يذكر رجالاً أقل قيمة كانوا مثل ديكارت من القائلين بنظرية الأفكار الفطرية ، مثل هربرت أوف تشربري (١٥٨٣ - ١٦٤٨) Herbert of Cherbury وقد ذكّره لوك بالاسم. ويفسّر البعض هذه الواقعة بكون احياء بعض المتفلسفة البريطانيين لرأي الرواقية كان في تعارض مباشر مع تجريبية لوك ، لأنه إذا كانت كل معرفة تستمد من التجربة كما يرى لوك ، فإنه لا توجد معرفة فطرية في العقل يؤيد وجودها ما زعموه من إقرار كل الناس بها ، ولما كان هؤلاء المتفلسفة البريطانيون قد أحيوا من جديد مذهب الرواقية في هذا الموضوع ، فقد كان على لوك أن يهاجمهم دفاعاً عن مذهبه هو التجريبي . - ومن ناحية أخرى يمكن أن نتصور أن مذهب الأفكار الفطرية لم يكن في مذهب ديكارت جزءاً أساسياً في فلسفة ديكارت كما تصورها لوك . ولوك يوافق ديكارت في قوله إن بعض الأفكار يعرف صدقها عن طريق العيان العقلي المباشر ، والبعض الآخر يمكن أن يستنبط منها . وعلى هذا الأساس رأى لوك أن من الممكن اثبات صحة الرياضيات والأخلاق وكذلك صحّة وجودنا وصحة وجود الله . ومعنى هذا أن لوك كان يرى أن ديكارت كان على حق في اعتقاده أن بعض الأفكار يُعرف بالعيان العقلي المباشر أنها واضحة متميّزة ، وبالتالي صحيحة ، وأن غلط ديكارت الوحيد هو في ظنه أن مثل هذه الأفكار فطرية ولا ترجع إلى التجربة .

وبعد أن فنّد لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول (الكتاب الأول) من كتابه « بحث يتعلق بالعقل الانساني » (١٦٩٠)، أخذ في الكتاب الثاني منه (القسم الثاني) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدر ما لدينا من أفكار. إن لدينا أفكاراً - والفكرة Idea أي شيء هو موضوع للتعقل حين نفكر - هذا أمر لا شك فيه . فمن أين تأتي أفكارنا ، مادامت ليست فطرية ؟ .

لنفرض ، هكذا يقول لوك ، أن العقل كان في البداية لوحة بيضاء Tabula rasa فمن أين يحصل إذن على أفكاره ؟ والجواب : من التجربة ، هكذا يقول لوك . والتجربة تشتمل على مصدرين للأفكار ، هما : الاحساس ، والتأمل reflection. فنحن نتلقى الكثير، إن لم تكن الغالبية ، من أفكارنا حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية . ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حينما ندرك عمليات عقولنا في الأفكار التي حصلناها من قبل . إن الإحساس يزودنا بالأفكار المتعلقة بالكيفيات ، مثل فكرة اللون الأصفر ، أو الحرارة ، الخ . والتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة ، مباشرة ، وما أشبه ذلك . وهذان المصدران - الإحساس والتأمل - يعطياننا كل ما لدينا من أفكار . فإن شك أحد في هذا ، فما عليه إلاّ أن يفحص عن أفكاره وينظر هل هناك أفكار لم تأته إما من الاحساس وإما من التأمل . ونمو الأطفال يعطينا المزيد من التأييد لهذه النظرية التجريبية الخاصة بمصدر المعرفة الانسانية : فكلما تلقى الطفل المزيد من الأفكار من الاحساس وتأمل فيها ، زادت معرفته بالتدريج.

وبعد أن فرغ لوك من بيان مصدر معرفتنا أخذ في البحث عن طبيعة ما لدينا من أفكار . إن أفكارنا كلها إما بسيطة وإما مركبة . والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدة أفكار ؛ إنها لا تحتوي إلاّ على مظهر واحد أحد ، مثال ذلك : رائحة وردة . أما الفكرة المركبة فهي المؤلفة من فكرتين أو أكثر بسيطة ، مثل فكرة : أصفر زكيّ الرائحة . والأفكار البسيطة لا يمكن أن يخلقها العقل ولا أن يدمّرها .

لكن العقل يقدر على تكرار الأفكار البسيطة أو مقارنتها بعضها ببعض أو تأليفها بعضها مع بعض . ولا يستطيع العقل أن يخترع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة . والأفكار البسيطة هي الأحجار التي بها تبنى كل أفكارنا المركبة ، وبها تُفسر .

وكثير من الأفكار البسيطة يحملها حسّ واحد ، مثل أفكار: الألوان ، الأصوات ، الأذواق ، الروائح والملموسات. ويزعم لوك أن فكرة الصلابة فكرة بسيطة نتلقاها بواسطة حسّ اللمس . وفكرة الصلابة ليست فكرة المكان الذي تشغله الاجسام ، ولا هي التجربة الذاتية للخشونة التي نحسّ بها حين نشعر بالأشياء . وإنما الصلابة solidity شبيهة بفكرة الكتلة massفي فزياء نيوتن ، وهي التي تصنع الأجسام . وإذا شك إنسان في هذه الفكرة فما عليه إلّا أن يضع بين يديه شيئاً مادياً ، وليكن كرة ، وليحاول بعد ذلك أن يضم يديه . فهذه التجربة تعطي الانسان معرفة تامة وملائمة بالصلابة .

وبعض أفكارنا ينقلها حِسّان أو أكثر . ويدخل في هذا النوع أفكار : المكان أو الامتداد ، الشكل ، السكون ، الحركة - إذ نحن نتلقى هذه الأفكار بواسطة البصر واللمس . وهناك أفكار أخرى تأتي من التأمل reflection . وثمّ أفكار ثالثة هي نتيجة التأمل والإحساس كليهما . ويدخل في هذا النوع الأخير أفكار : اللذة والألم ، فكرة القوة وهي تتكون لدينا من التأمل في تجربتنا عن قدرتنا على تحريك أجزاء من أبداننا بحسب إرادتنا .

أما كيفيات الأشياء فيقسمها لوك إلى قسمين : كيفيات أولية ، وكيفيات ثانوية . فالكيفيات الأولية هي التي لا تنفصل عن الأجسام مهما تكن الحالة التي توجد فيها هذه الأجسام . وهذه المجموعة تشمل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، التحرك ، والعدد. أما الكيفيات الثانوية « فليست قائمة في الموضوعات نفسها ، بل هي القوى التي تنتج مختلف الاحساسات فينا بواسطة كيفياتها الأولية » ، مثال ذلك : قوة الشيء ، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة ، على إحداث الأصوات ، والأذواق والروائح فينا حين نتأثر بها .

وهكذا نجد أن لوك يقرر أن الموضوعات (الأشياء) لها كيفيات أولية ، وهي العناصر الأساسية في فزياء نيوتن ، ولها أيضاً كيفيات ثانوية هي قوى الكيفيات الأولية التي تجعلنا ندرك الألوان والروائح الخ ، وهي أمور ليست « في » الموضوعات نفسها . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تشابه خواصّ الموضوعات الموجودة خارجاً عنّا، بينما أفكارنا عن الكيفيات الثانوية ليست كذلك. إن الكيفيات الأولية للأشياء موجودة فعلاً فيها ، بينما الكيفيات الثانوية - كما تدركها الاحساسات - لا توجد إلّا فيمن يشاهدها . فلو لم يوجد مشاهدون ، لما وجد إلّا الكيفيات الأولية وقواها . ولهذا فإن عالم التجربة الغني الحافل بالألوان والذوق والضجة والرائحة ما هو إلا الطريقة التي نتأثر بها نحن من جانب الأشياء ، لا الطريقة التي عليها الأشياء موجودة بالفعل .

وهذا التمييز بين كيفيات أولية وكيفيات ثانوية دعا لوك إلى الزعم بأن بعض أفكارنا تعطينا معلومات صحيحة عن الواقع ، بينما لاتعطينا أفكار أخرى معلومات صحيحة عنه .

ويبحث لوك في معنى الجوهر substance ، فيقول إننا اعتدنا أن ننظر إلى الجوهر على أنه موضوع substratum تحل فيه الأفكار . فإذا تساءلنا ؛ وما هو هذا الموضوع ، لم نستطع أن نحير جواباً. مثلاً: إذا تساءلنا : اللون والوزن ينتسبان إلى ماذا ؟ وكان الجواب : إلى الأجزاء الممتدة الصلبة - فعلينا أن نتساءل : وإلى أي شيء تنتسب هذه الأجزاء الممتدة الصلبة ؟ وهنا لا نحير جواباً ، وسيكون مثلنا مثل ذلك الفيلسوف الهندي الذي زعم أن العالم يحمله فيلٌ كبير . فلما سئل ؛ ومن يحمل الفيل ؟ أجاب تحمله سلحفاة . فلما سئل : ومن يحمل السلحفاة؟ سلّم بعجزه عن الجواب وقال : لا أدري . ومثل هذا هو ما ينبغي أن نقوله عن طبيعة الجوهر substance: إنه شيء لا نعلمه ، لكننا نفترض أنه الحامل للكيفيات التي ندركها أو نتأثر بها .

وكل مجموعة مجتمعة معاً دائماً من الكيفيات نحن نفترض أنها تنتسب إلى جوهر معين ، نسميه :فرس،ذَهَب ، انسان ، شجرة ، الخ . إننا لا نملك فكرة واضحة عن الجوهر ، سواء بالنسبة إلى الأشياء المادية والأشياء الروحية . لكننا مع ذلك لا نعتقد أن الكيفيات الفزيائية أو العقلية التي ندركها في التجربة معاً يمكن أن توجد دون أن تنتسب إلى شيء ما . وهكذا ، فإنه على الرغم من أنه ليست لدينا أفكار محددة عن الجواهر ، فاننا نفترض مع ذلك أنه لا بد من وجود أجسام وأرواح تحمل الكيفيات التي تنشىء أفكارنا . لكن عجزنا من الحصول على أفكار واضحة عن الجواهر تمنعنا دائماً

من تحصيل معرفة صحيحة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء .

وبالجملة فإن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان أساسها في الطبيعة وكانت تتفق مع الطابع الحقيقي للأشياء . وبهذا المعنى فإن كل الأفكار البسيطة صحيحة ، لأنها ناتج أشياء وأحداث حقيقية . لكن ليست كل الأفكار الحقيقية هي بالضرورة امتثالات مكافئة لما يوجد بالفعل . وأفكار الكيفيات الأولية حقيقية ومكافئة معاً . أما أفكار الكيفيات الثانوية فحقيقية ، ولكنها لا تمثل ما هو خارج عنا إلا جزئياً : إنها تمثل قوى موجودة، لكنها لا تمثل صفات مناظرة لتلك التي ندركها . وأفكارنا عن الجواهر غير مكافئة وقاصرة جداً، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً أننا واعون بكل الكيفيات المجتمعة معاً في جوهر واحد ، ولسنا متأكدين لماذا هي متجمعة هكذا . ومن هنا فإن بعض أفكارنا تخبرنا ما هو موجود فعلاً خارجاً عنا ، بينما هناك أفكار أخرى ، ناتجة عما هو خارج عنا ، أو عن تأملنا في أفكارنا ، وهي لا تمثل تمثيلاً مكافئاً موضوعات « حقيقية » real.

وفي الكتاب (الباب) الرابع من « بحث متعلق بالعقل الانساني » يتناول لوك موضوعات تتعلق بطبيعة الألفاظ واللغة ، ومن هنا اهتم به الباحثون في اللسانيات في العصر الحاضر . ومن أهم ما تعرض له لوك في هذا البحث معنى الحدود الكلية أو الكليات مثل « انسان »، « مثلث »، الخ . يقول لوك إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية ، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء ، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكوّن أفكاراً عامة . وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العامة التي نستخدمها في البرهنة العقلية .

ومن بين الحدود الكلية التي يقول لوك إنها اكتسبت بعض المعنى من عملية التجريد هذه ـ اللفظ : « جوهر » substance . وحين حلل معناه ميّز بين ما سماه « الماهية الاسمية » nominal essence وبين « الماهية الواقعية » real essence للجوهر . أما الماهية الاسمية فهي الفكرة العامة المجردة للجوهر وقد تكونت بتجريد المجموعة الأساسية من السّمات (الصفات) التي توجد دائماً معاً . وفي مقابل ذلك نجد أن الماهية الواقعية هي طبيعة الموضوع التي تفسّر كونه يملك الصفات التي يملكها . إن الماهية الاسمية تصف الخواص التي للجوهر ، بينما الماهية الواقعية تفسّر لماذا هو يملك هذه الخواص . ويؤكد لوك أننا لن نستطيع أبداً معرفة الماهية الواقعية لشيء ما لأن معرفتنا التي نحصّلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجرّبها، وليس أبداً العلل النهائية التي تفسّر حدوث (وجود) هذه الخواص . ومن هنا تظل معرفتنا دائماً قاصرة لاننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها تملك الأشياء الخواصّ التي لها .

وفي الكتاب (الباب) الرابع والأخير من « بحث . . . » يتناول لوك المعرفة بوجه عام ومداها ، وإلى أي درجة من اليقين يمكن أن تصل. إن معرفتنا تتناول الأفكار فقط ، لأن هذه هي الأمور التي يعرفها العقل مباشرة . وما يكوّن المعرفة في نظر لوك هو إدراك الاتفاق أو عدم الاتفاق بين فكرتين. والأفكار تتفق أو تختلف على أربعة أنحاء :

١ ـ إذ يمكن أن تكون هي هي ، أو متباينة ؛
٢ ـ ويمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها على نحوٍ معين ؛
٣ ـ ويمكن أن تتفق في الوجود معاً في نفس الموضوع أو الجوهر ؛
٤ ـ ويمكن أن تتفق أو تختلف من حيث كونها ذات وجود واقعي خارج العقل .

وكل معارفنا تندرج تحت واحد من هذه الأبواب الأربعة . فنحن نعرف : إما أن بعض الأفكار واحدة أو مختلفة ؛ وإما أنها ذات علاقة بعضها ببعض ؛ وإما أنها توجد معاً دائماً ؛ وإما أنها توجد فعلاً خارج عقولنا .

وإحدى وسائل المعرفة العيان intuition أعني الادراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين . فالعقل «يرى» أن الأسود ليس هو الأبيض ، وأن المثلث ليس هو الدائرة . وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدر على بلوغها الضعف الانساني . وكل معرفة يقينية تتوقف على العيان مصدراً وضماناً .

لكننا نحصل على المعرفة أيضاً بواسطة البرهان demonstration. والمعرفة بالبرهان ليست رؤية مباشرة لكون فكرتين تتفقان أو تختلفان ، وإنما بالبرهان نرى بطريق غير مباشر ، وذلك بربط فكرتين بأفكار أخرى حتى نستطيع أن نربط كلتا الفكرتين بالأخرى . وهذه العملية هي سلسلة من العيانات ، ولهذا فإن كل خطوة في البرهان يقينية . لكن لما كانت هذه الخطوات تحدث على التوالي في العقل ـ فإن الخطأ يمكن أن يقع إذا نسينا الخطوات السابقة ، أو افترضنا أن

خطوة حدثت من قبل دون أن تكون قد حدثت فعلاً من قبل . والعيان والبرهان هما المصدران الوحيدان للمعرفة اليقينية .

ومع ذلك يوجد مصدر ثالث للمعرفة له درجة من اليقين تؤكد حقائق متعلقة بتجارب جزئية . وهذا النوع من المعرفة يذهب إلى أبعد من مجرد الاحتمال ، لكنه لا يصل إلى اليقين الصحيح . وهذه المعرفة تسمى « المعرفة الحسية »، وهي ما نجده عند حدوث تجارب معينة من أن بعض الموضوعات الخارجية توجد فعلاً وتحدث أو تسبب هذه التجارب . ولا يحق لنا أن نقول إن كل تجاربنا خيالية أو هي جزء من الأحلام . فالمعرفة الحسّية تعطينا درجة من التأكيد بأن شيئاً واقعياً يحدث خارج عقولنا .

وفي وسعنا الآن بعد هذه التحديدات لضروب المعرفة وأنواع مصادرها ودرجات يقينها أن نحدد المدى الذي تذهب إليه المعرفة الانسانية وأن نقوّم ماذا نعرف فعلاً عن العالم الواقعي . لما كنا لا نستطيع أن نعرف بالعيان أو البرهان كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأفكار بعضها وبعض ، فإن معرفتنا لا تمتد إلى ما تمتد إليه أفكارنا . وفي كل الأحوال تقريباً نستطيع أن نحدّد بيقين ما إذا كانت أفكارنا متفقة أو متباينة بعضها عن بعض . لكننا لا نستطيع أن نخبر هل أفكارنا مرتبطة بعضها ببعض إلاّ إذا استطعنا أن نكتشف أفكاراً وسيطة كافية . وفي ميدان مثل الرياضيات نحن نتوسع في معرفتنا كلما ازدادت معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار عن طريق العيان أو البرهان . أما المجالات التي يلوح أننا قاصرون فيها عن اكتساب المعرفة فهي تلك التي تتناول وجود الأفكار معاً ووجودها الفعلي . فما دمنا لن نستطيع معرفة الماهية الحقيقية لجوهر ما، فإننا لن نعرف أبداً هل توجد فكرتان معاً بالضرورة . ونحن ندرك أن بعض الأفكار تجتمع مرات ومرات ، لكننا لا نستطيع أن نعرف السبب في اجتماعها هذا بعضها مع بعض . ولن نكتشف أبداً لماذا تحدث بعض الكيفيات الثانوية حين يوجد ترتيب معيّن لكيفيات أولية . وفيما يتصل بالوجود الواقعي يقرر لوك أننا متيقنون ، بالعيان ، بأننا موجودون ، وبالبرهان أن الله موجود . لكننا لا نعرف إلا حسّياً أن أشياء غير ذواتنا وغير الله موجودة . ويقيننا في هذه الحالة محدود باللحظة التي فيها نحسّ بهذه الأشياء في التجربة . فإذا مضت التجربة ، فلا يقين لدينا بأن الشيء الذي أحدث تجربتنا الحسية سيستمر في الوجود .

والخلاصة أننا لن نقدر أبداً على تحصيل معرفة كافية صحيحة بالأجسام أو بالأرواح ، لأن معلوماتنا عن وجودها وطبائعها محدودة جداً . لكن ليس في هذا ما يدعونا إلى أن نصبح شكاكاً أو نكون يائسين .

فكره السياسي

يتجلى فكر لوك السياسي في « الرسالتين عن الحكومة » اللتين نشرهما في سنة ١٦٩٠، وإن كان قد كتبهما إبان ما يسمى بأزمة الاستبعاد في ١٦٧٩ ـ ١٦٨١ ، أي الفترة التي حاول فيها ـ دون جدوى ـ شيفتسبري أن يستبعد دوق يورك من ولاية عرش انجلترة لأنه كان كاثوليكياً . وأهم هاتين الرسالتين : الرسالة الثانية ، وإن كانت غير محكمة التحرير لأنها ناقصة ، ولارتباطها بالحوادث المعاصرة لها ، ولأن لوك لم يفلح في إعادة تحريرها حين أراد نشرها في سنة ١٦٨٩ بعد كتابته لها قبل ذلك بعشر سنوات .

ويبدو أن لوك قد كتبها إبان أزمة استبعاد دوق يورك عن وراثة العرش ، من أجل تبرير امكان التغييرات الدستورية التي طالب بها حاميه شيفتسبري . وكان هدفه هو الحدّ من سلطان الملك المطلق . ومن أجل هذا افترض أن الأصل في المجتمع السياسي هو وجود علاقة مباشرة بين كل فرد وبين الله ، دون أي وسيط سياسي . فافترض حالة للطبيعة تنظمها قوانين مستمدة من الله ، وفي حالة الطبيعة هذه يكون الناس متساوين وأحراراً أمام الرب وتجاه بعضهم لبعض . وسلطان القانون ضروري لهذه الحرية ، إذ بدون مثل هذا القانون الطبيعي لصارت « حرية » الانسان فوضى . ومن هذه الحالة الطبيعية استنتج لوك « قانوناً عقلياً» law of reason ، به يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي وقبول هذا الاتفاق ، وقوانين عملية ضرورية لضمان الحرية الفردية . وفي البداية ، أعني في حالة الطبيعة ، كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد ، وبعد ذلك ـ إما فجأة أو تدريجياً ـ اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة القائمة على تنفيذ القانون الطبيعي . وهذه السلطة المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات : التشريعية والتنفيذية ، والاتحادية federative

ولتحقيق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني (السياسي)، صاغ لوك نظرية مهمة في الملكية ، أدت بدورها إلى نظريته في العمل . وقد بدأ لوك من المصادرة

القائمة في القانون الطبيعي والقائلة بأن الإنسان يملك حياته ، واستنتج من ذلك أن للإنسان حق امتلاك الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته ، طالما كانت هذه الأشياء مملوكة له بطريقة شرعية (قانونية) أي مأخوذة من الثروة المشتركة بين الناس في الوقت الذي فيه كان الامتلاك الخاص لا يضرّ أحداً آخر ولا يجرّده مما يملك .

وهكذا كان للانسان الحق في حياته ، وفي عمله . ومن ثم أيضاً صار له الحق فيما « مزج عمله به » ، أي فيما يملك .

وكلازمة لهذه صاغ لوك نظريته في القيمة ، فقال إن قيمة السلع في أي مجتمع تعكس العمل الذي بذل في تحصيلها ، أي أنه رد القيمة إلى العمل المبذول في ايجاد السلعة .

وثم نوعان من العلاقات بين الناس : الأول هو العقد الاجتماعي الطبيعي ، الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس ؛ والثاني يتحدد بحقوق التملك (الحقوق في الملكية) .

ووظيفة الحكومة وغايتها هما المحافظة على حياة المواطنين وعلى حريتهم وممتلكاتهم . ويلزم عن هذا أن الحقوق السياسية تستمد من الملكية ، ومن لا ملكية لهم فهم إما عبيد وإما مجردون من الحقوق السياسية .

وهكذا نجد لوك يؤكد المصالح المشتركة كما يؤكد الملكية الخاصّة ، وهذه الأخيرة تتعلق خصوصاً في ذلك العصر بالأرض .

وإذن فحقوق الفرد السياسية نابعة عن ملكيته ؛ وبكونه ذا حقوق سياسية يصير ملتزماً تجاه الحكومة التي تمثله . وفي مقابل ذلك لا يجوز للحكومة أن تمسّ ملكيته (بما في ذلك فرض الضرائب) بدون موافقته من خلال من يمثله في الحكومة . وينتج عن هذا مذهب لوك في مقاومة الحكومة أو الثورة عليها ، كما عرضه في الفصل الأخير من « الرسالة الثانية في الحكومة » ، وهو الفصل الذي عرّض لوك لسخط الحكومة قبل ثورة سنة ١٦٨٨ ، ولرضاها بعد ثورة سنة ١٦٨٨ . ولوك ، في نظريته في الثورة على الحكومة ، لا يتابع آراء أصحاب النظريات البروتستنت في المقاومة الذين ظهروا في القرن السادس عشر والذين أقاموا نظرياتهم على الدين أو جزاء الضمير . كذلك لم يذهب إلى ما ذهب إليه البرلمانيون الانجليز في سنة ١٦٤٠ وما حولها ، الذين استندوا إلى سوابق في القانون الانجليزي . كذلك لم يقل مثل الجرنون سدني Algernon Sidney إن الحق في الثورة يقوم على الحق الطبيعي في الحرية . وإنما طالب لوك بثورة معتدلة واعية ضابطة لنفسها ، من أجل استعادة التوازن في النظام السياسي .

وخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلتزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم ، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً ، أو جماعات ، أو مغتصبين يطالبون بالسلطة المطلقة . ففي مثل هذه الأحوال ، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين ، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة . لكن حق الثورة هذا ينبغي ألا يمارس إلا في الظروف القصوى جداً ، أي حين تخفق كل الوسائل الأخرى تماماً . ويعتقد لوك أن الناس لن يلجأوا إلى استخدام حق الثورة بخفة ورعونة ، لأنهم يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات ، ولهذا سيتحملون العذاب ويصبرون طويلاً قبل أن يقدموا على القيام بالثورة .

والناس، بنقلهم إلى الحكومة الحق في وضع القوانين وتنفيذها وصنع الحرب والسلام ، لا يتنازلون عن الاهتداء بنور العقل في الحكم على ما هو خير أو شر ، ما هو عدل أو ظلم ، ما هو صواب أو خطأ . صحيح أنه بالنسبة إلى بعض القوانين والقرارات التنفيذية يجب أن يترك الفصل في أمرها إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية . لكن إذا تبين للناس أن سلسلة طويلة من الأفعال والقوانين والمراسيم تكشف عن اتجاه استبدادي ، وحكموا حينئذ بأن الحاكم قد وضع نفسه في حالة حرب معهم ، فإن من حقهم أن يخلعوا الحاكم المستبد عن عرشه . ومن ناحية أخرى لا يجوز للسلطتين التشريعية والتنفيذية أن ترجع إلى الشعب إلا إذا حدث انتفاء للثقة بينهما .

وحل الحكومة ليس معناه حل المجتمع ، إذ الغرض من الثورة الاتيان بحكومة جديدة ، وليس العودة إلى حالة الطبيعة (الفوضى) . وحل الحكومة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة ، أبرزها : حين تحلّ الإرادة الاستبدادية لشخص واحد أو أمير محلّ القانون ؛ وحين يحول الحاكم بين الهيئة التشريعية وبين أن تجتمع اجتماعاً قانونياً ؛ وحين يحدث تزييف في الانتخابات ، وحين تقوم حكومة اجنبية باخضاع الشعب ، وحين تهمل السلطة التنفيذية في القيام بمهامها أو

تتركها . ففي جميع هذه الأحوال تعود السيادة إلى المجتمع ، ويكون من حق الشعب أن يتولى عمل السلطة العليا والتشريع لنفسه ، أو أن يضع نظاماً جديداً ، أو أن يضع السيادة في أيدٍ جديدة تحت نفس النظام ـ حسبما يرى الشعب أنه الأحسن .

ولكن « السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى ، طالما ظلّ المجتمع باقياً » (الرسالة الثانية ، ف١٩)

لكن المجتمع لا يستطيع أن يسير إلّا وفقاً لحكم الأغلبية ، وعلى كل فرد أن يلتزم بحكم الأغلبية ، ذلك لأن الإجماع مستحيل . والشعب هو الذي يضع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية . ولهذا فإنه لا يتفق مع طبيعة المجتمع السياسي أن يكون الحاكم مطلقاً ومستبداً بالسلطة كلها وحده .

وآراء لوك هذه يمكن أن تتفق مع الحكم الملكي ، أو حكم القلة oligarchy ، أو الحكم الديمقراطي ، طالما كان مقرراً أن السيادة هي في النهاية للشعب . لكنه كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية ، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك ، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب .

وكان لوك يرى أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية ، لأنها هي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة . وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة التي وضعت في عنقها ، فلن يكون هناك التزام نحوها ويمكن عزلها . على أن الهيئة التشريعية هي الأخرى يمكن أن تنتهك الأمانة الموضوعة في عنقها ، لكن لوك كان يعتقد أن هذا نادراً ما يحدث ؛ وإذا حدث فمن حق الشعب أن يحلّ الهيئة التشريعية وأن يقيم غيرها محلّها . ولهذا السبب فمن المرغوب فيه أن تنتخب الهيئة التشريعية لفترة محددة بعدها يتم انتخاب هيئة جديدة ، وهكذا بانتظام .

آراؤه في التربية

وللوك آراء في التربية أودعها في كتابه « أفكار في التربية » (سنة ١٦٩٣) . وثم ثلاث أفكار رئيسية تسيطر على آرائه في التربية هي :

١ ـ ينبغي أن تتحكم في تربية الطفل استعداداته الفردية وقدراته وميوله ، وليس المناهج المفروضة أو التكرار والحفظ المفروضين بالعصا .

٢ ـ يرى لوك أن صحة البدن وتنمية الأخلاق السليمة هما في المقام الأول ، ويتلوهما التحصيل العقلي .

٣ ـ كما يرى أن اللعب والنشاط الحيوي high spirits والمزاج اللاعب الطبيعي عند الأطفال يجب أن تتحكم في عملية التربية والتعليم كلما كان ذلك ممكناً . إذ التعليم الاجباري مرهق ؛ لكن حين يكون في التعليم لعب ، فسيكون فيه بهجة وسرور !

وكان لوك يؤكد في التربية أهمية القدوة الحسنة ، والممارسة العملية بدلاً من اللجوء إلى التعليمات والنصائح والقواعد والعقاب . وتبدأ القدوة الحسنة مع الأبوين ، وعلى الأبوين تجنب العقاب الشديد والضرب ، وكذلك تجنب المكافآت المصطنعة . ويجب أن يكون الأطفال في صحبة أبويهم أوقاتاً طويلة ، وأن يتولى هؤلاء الآباء دراسة استعدادات أطفالهم وأن يستثمروا ميول أولادهم للحرية واللعب ، حتى يجعلوا تعليمهم أقرب ما يكون إلى الترويح . وينبغي تشجيع حب الاستطلاع في الأطفال ، وتوجيه نشاطهم الحيوي إلى أمور مفيدة خلاقة . ويجب التخلّي عن معاملتهم بشدّة كلما كان ذلك ممكناً .

وكلما نما الطفل ، يجب أن ينمو الاستئناس بينه وبين أبويه ، بحيث يجد الوالد في ولده الناضج مؤنساً له وصديقاً . وكان من رأي لوك أن الحنان والصداقة وسائل وغايات في آن معاً للتربية الحسنة .

أما التعليم فكان لوك يرى أنه ينبغي أن يبدأ بتعليم الطفل الكلام والقراءة للغته الخاصة وذلك عن طريق المثل والتمرين ، لا بواسطة علم النحو . وفي دراسة اللغات كان يرى تأجيل تعلُّم النحو إلى أن يتعلم الانسان أن يتكلم اللغة جيداً . ومن رأيه وجوب تعلّم لغة أجنبية حديثة في سنّ مبكرة وكان لا يميل كثيراً إلى انفاق وقت طويل في تعلم اليونانية ، أو العبرية أو العربية أو الخطابة أو المنطق ـ وهي المواد التي كانت في برامج الدراسة في الجامعات في أيامه ؛ أما اللاتينية فكان كرهاً ـ لا يمانع في تعليمها لأبناء الطبقة الراقية . وبدلاً من ذلك كان يرى انفاق وقت أطول في تعلم الجغرافيا والحساب والفلك والهندسة والتاريخ والأخلاق والقانون المدني . ومن الأمور اللافتة أنه حث على أن يتعلم كل إنسان مهنة يدوية

واحدة على الأقل .

آراؤه في الدين .

كتب لوك كثيراً في أمور الدين ، وقبيل وفاته كان مشغولاً بكتابة شروح مسهبة على رسائل القديس بولس ، وعلى تحرير مسوّدة رسالة رابعة عن « التسامح »، وكان قبل ذلك قد كتب ونشر ثلاث رسائل عن التسامح . وفي سنة ١٦٩٥ نشر كتاباً بعنوان : « معقولية المسيحية »، كما نشر دفاعين عن هذا الكتاب في عامي ١٦٩٥ و١٦٩٧ .

رأى لوك أن التسامح هو العلاقة الرئيسية المميزة للكنيسة الصادقة ، لأن العقيدة الدينية هي في المقام الأول علاقة بين كل فرد من الناس وبين الله . والدين الصحيح ينظم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقوى ؛ والدين الخالي من المحبة والاحسان هو دين زائف . والذين يضطهدون الآخرين باسم المسيح يتنكرون لتعاليم المسيح ، ولا ينشدون إلّا المظهر الخارجي ، لا السلام ولا القداسة . ومن ذا الذي يعتقد أنه في التعذيب والقتل يسعى المتعصب إلى نجاة روح ضحيته ؟! ثم إن الايمان لا يمكن أن يُفْرَض بالقوة القاهرة ، كما لا يمكن إرغام العقل على اعتقاد شيء لا يعتقده بنفسه . وكل المحاولات لفرض الايمان بالقوة لن تؤدي إلا إلى نشر النفاق والاستخفاف بالله . إن الإقناع بالحسنى هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يحرّك العقل .

ويفصل لوك بين الكنيسة والدولة فصلاً حادّاً ، لأن الكنيسة « جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفاقهم من أجل العبادة العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاه ، ومن أجل نجاة أرواحهم ». أما الدولة فلا شأن لها بهذا كله ، وكل شأنها هو الصالح العام ، والمحافظة على حياة المواطنين وحريتهم وممتلكاتهم ؛ وليست للدولة أية سلطة في أمور الروح . « وما هو قانوني في الدولة لا يمكن الكنيسة أن تجعله محرّماً وممنوعاً ».

ومن المشكوك فيه ـ هكذا يقول لوك ـ أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وحدها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة . والناس المخلصون الأمناء يختلفون في أمور العقائد الدينية ؛ ولهذا فإن التسامح وحده هو الذي يمكن أن يحقق السلام بين الناس . والنصارى ، والمسلمون واليهود والوثنيون كلهم يؤمنون بسلامة أديانهم . ولهذا لا بد من التسامح الشامل ، مادام هذا الخلاف بين الناس في الأديان والمذاهب قائماً .

ولهذا ينبغي أن تكون حرية العقيدة مكفولة لكل إنسان ، ولا يحدّها أبداً إلّا الاضرار بالآخرين . لكنه مع ذلك رفض التسامح مع الملحدين بدعوى أن الوعود والمواثيق والأيمان لن تلزمهم ، كما رفض التسامح مع أية كنيسة يكون تكوينها من شأنه « أن يجعل كل من ينتسبون إليها يُسَلمون بهذا أنفسهم إلى حماية وخدمة أمير (حاكم) آخر ».

وكان لوك مسيحياً مخلصاً في ايمانه ، مع ذلك ، وقد حاول التقليل من نشوء الفرق الدينية بالدعوة إلى العودة إلى الكتاب المقدس والبعد عن المنازعات الدينية العنيفة التي كانت قائمة في عصره . وكان يعتقد أن « الكتاب المقدس » Bible موحى به . لكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل .

مؤلفاته

- Essays on the Law of Nature.
- Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689.
- An Essay Concerning Human Understanding. London, 1690.
- Two Treatises of Government. London, 1690.
- Some Thoughts Concerning Education. London, 1693.
- The Reasonableness of Christianity. London, 1695.
- A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians (etc.) . London, 1705.
- Posthumous Works of Mr. John Locke, 6 vols. London, 1706.
- The Remains of John Locke, E. Curl ed. London, 1714.
- Works of John Locke, 3 vols. London, 1714; 10th ed., 10 vols. London, 1801.

مراجع

- H.R. Fox Bourne: Life of John Locke, 2 vols. London, 1876.
- R. I. Aaron: John Locke. Oxford, 1937, rev. éd. Oxford, 1955.
- S.W.Adamson: The Educational Writings of John Locke. Cambridge, 1922.
- C. Bastide: John Locke, ses théories politiques et leur

influence en Angletrre. Paris, 1906.
- Gilbert Ryle: Locke on the Human Understanding. Oxford, 1933.

لوكرتيوس

Titus Lucretius Carus

شاعر فيلسوف لاتيني من أتباع ابيقور .

ولد حوالى سنة ٩٩ ق. م. وتوفي سنة ٥٥ق. م. وعلى الرغم من عدم وجود معلومات عن حياته لدى المؤرخين ، فإنه من الممكن أن نستنتج من شعره أنه كان رومانيا من أسرة كريمة ، ونُشّيء تنشئة حسنة ؛ وكان صديقاً للسياسي جايُس مميوس Gaius Memmius . وتنقل في أنحاء ايطاليا ، وزار صقلية . لكنه انصرف عن المنازعات السياسية في عصره ، وعاش في عزلة عن الشؤون العامة .

وانتاجه ينحصر في قصيدة طويلة بعنوان : « في طبيعة الأشياء »، وتتألف من حوالى ٧٤٠٠ بيت من الشعر في البحر السداسي ، وتنقسم إلى ستة كتب (أو أقسام) . ويغلب على الظن أنه لم يتمّها . وقد وجّهها إلى C. Memmius Gemellus الذي كان پريتوراً في سنة ٥٨ ق. م.

والهدف الرئيسي في هذه القصيدة هو تحرير الناس من الخرافات ، وتعويدهم على قبول فكرة أن الموت فناء تام للإنسان ، وتخليصهم من فكرة تدخل الآلهة في شؤون الناس . والآلهة موجودون ، لكنهم مجرد كائنات أسمى من الناس ، لكنهم يلقون الموت والفساد . والآلهة لا يحفلون أبداً بأمور الانسان : والذرات هي وحدها السرمدية ، ولا يطرأ عليها فساد .

ولوكرتيوس إنما يعرض فيها مذهب أبيقور الذي ينعته بأنه « والده »، بل يقول عنه إنه « إله »، ومذهبه هو الحكمة التامة . ويوجه إليه الخطاب قائلاً : « إني أتّبعك أنت ، يانجم الجنس اليوناني اللامع ، وفي آثارك العميقة أغرس خطواتي ، لا من أجل المنافسة لك ، بل لرغبتي في أن أحاكيك ».

النشرة النقدية

النشرة النقدية المعتمدة لكتاب De rerum Natura هي تلك التي قام بها C. Bailey في ٣ أجزاء ، سنة ١٩٤٧ . وقد زوّدها بشرح ومقدمة جيدة ، وجهاز نقديً شامل .

مراجع

- G. D. Hadzeits: Lucretius and his Influence, 1934.
- E. E. Sikes: Lucretius, 1936.

لول (رامون)

Ramon- Lull

مفكر مسيحي أسباني.

ولد في پلمادي ميورقة (بجزيرة ميورقة) إما في نهاية سنة ١٢٣٢ أو بداية سنة ١٢٣٣ . وكان الابن الوحيد لأسرة نبيلة . واشترك أبوه في غزو ميورقة الذي قام به دون خومه الأول Don Jaume I وحصل من ذلك على ممتلكات وتشريفات ، الأمر الذي جعله يستقر في هذه الجزيرة . وصار ابنه غلاماً Paje عند الملك دون خومه الأول ، وهو في الرابعة عشرة من عمره . كذلك عُيّن ، وهو شاب صغير ، مربّياً لابن الملك الذي صار منذ سنة ١٢٥٦ ولياً للعهد وحاكماً على ميورقة . ولما بلغ رامون لول العشرين منح لقب رئيس القصر وجنرالاً لدى وليّ العهد هذا . وفي سنة ١٢٥٧ تزوج من بلانكا بيكاني، فأثمر زواجها ولدا وبنتا . على كل حال عاش رامون لول عيشة الترف والفخفخة وانتهاب اللذات .

لكنه بعد أن بلغ الثلاثين حدث له « تحول » ديني حاسم ، بعد أن تجلى له يسوع المسيح مصلوباً خمس مرات ، مما دعاه إلى ترك حياة الترف والشهوات ، والانصراف إلى الزهد ، والصلوات. وانتهى به الأمر إلى العزم على إمضاء بقية حياته في تحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وخصوصاً المسلمين . وفي سبيل ذلك عزم على تأليف كتب يردّ فيها على الإسلام توطئة للتبشير بالمسيحية بين المسلمين . ثم باع جزءاً من ممتلكاته وقام بالحج إلى روكا مادور وسنتياجو دي كمبوستيلا (شنت يعقوب في كتب الجغرافيا العربية).

وبعد عودته من الحج بدأ دراساته الفلسفية واللغوية واللاهوتية ، في المدة من سنة ١٢٦٥ إلى ١٢٧٤ .

ولما بلغ الأربعين من عمره اعتزل في جبل رندا (على

مسافة ٣٠ كم من بلمادي ميورقة)، وانصرف إلى حياة التأمل . ومن هناك رحل إلى دير يُدْعَى Monastério de la Real ، وفيه كتب ، من بين كتبه الأخرى ، « كتاب التأمل في الله » Libre de Contemplacic en Deu

ودعاه ولي العهد للحضور إلى مدينة مونپلييه (جنوبي فرنسا)، وهناك ألّف كتابه : « فن البرهان » Art demostra-tiva . وحصل من وليّ العهد Don Jaume هذا ، على قرار بتأسيس كلية ميرامار Colegio de Miramar في ميورقة ، ليقيم فيها ثلاثة عشر راهباً فرنسيسكانياً ليتعلموا اللغة العربية ابتغاء التمكن من السفر إلى البلاد الاسلامية والقيام بالتبشير بالمسيحية بين المسلمين . وصدّق على تأسيسها في سنة ١٢٧٦ البابا يوحنا الحادي والعشرون (پدرو هسبانو Pedro Hispa-no) ومنحت الحبوس ريعاً سنويا مقداره خمسمائة فلورين ذهباً . وفي سنة ١٢٧٧ سافر إلى روما ، ليحصل من البابا على تأسيس كليات أخرى عديدة لتكوين المبشرين ، على غرار كلية ميرامار . ثم قام فيها بين سنة ١٢٧٧ وسنة١٢٨٢ برحلات طويلةٍ جعلته ، على حد تعبيره ، يعرف المعلوم من العالم آنذاك تقريباً ، من البرتغال حتى بلاد التتار ، ومن بولنده حتى بلاد الحبشة .

وفي سنة ١٢٨٢ عاد إلى پرپنيان (على الحدود بين فرنسا وأسبانيا) لزيارة حاميه الذي صار ملكاً ، باسم دون خَوْمه الثاني . وفي سنة ١٢٨٥ عاد إلى روما ، حيث عرض مشروعاته على البابا هونوريوس الرابع .

وسافر إلى باريس لأول مرة في سنة ١٢٨٦ ، حيث حصل على لقب magister . وقام بالتدريس في مدرسة برتودي سان دني Berthauld de Saint Denys ويقول لول إن مهمته في فرنسا كانت أن يلتمسّ من ملك فرنسا ومن جامعة باريس أن ينشئوا هناك (في فرنسا وباريس بخاصة) أديرة تتعلم فيها لغات غير المسيحيين . لكنه يبدو أن اللومينكان في باريس لم يعيروا مشروعاته أي اهتمام ، شأنهم شأن الفرنسسكان في مونپلييه .

وكان عليه هو أن يقوم بترجمة كتابه : « فن ابتكار الحقيقة » Art inventiva de veritat إلى اللغة العربية ، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم إبان إقامته في جنوة سنة ١٢٨٩ . كما كان عليه أيضاً أن يقوم ، على نفقته الخاصة ، بالابحار إلى شمالي أفريقية ، بعد أن مرّ بأزمة روحية شديدة وأزمة مادية أيضاً وهو في جنوة .

سافر إلى تونس فأخفقت مهمته هناك إخفاقاً ذريعاً . لقد تجادل مع الفقهاء المسلمين هناك ، ورفعوا أمره إلى السلطة ، فحوكم وقضي عليه بالطرد من تونس . وأراد هو البقاء ، لكن أمام الموقف العدائي الذي وقفه منه الشعب التونسي ، قرر الرحيل ، فأبحر إلى نابلي ، حيث قام ببعض التدريس . لكنه عاد إلى مشروعاته القديمة فعرضها من جديد على البابا شلستينو الخامس وبونيفاشيو الثامن ، فرداه خائباً كما فعل به أسلافهما من قبل . فانتابته محنة روحية عنيفة أثمرت واحداً من أجمل مؤلفاته الأدبية ، وعنوانه « الضيق »، Desconhort.

ودخل في الطريقة الثالثة لطريقة القديس فرنشسكو ، ربما في سنة ١٢٩٥ .

وفي سنة ١٢٩٨ عاد رامون لول إلى باريس ، وخاض في النزاع القائم ضد ابن رشد والرشدية اللاتينيّة . ثم ترك التعليم والجدل ، ليفرغ لكتابة مؤلفه : « شجرة فلسفة الحب » ـ وهو تتمة لـ « شجرة العلم » ـ فأنجزه في سنة ١٢٩٨ .

وابتداء من سنة ١٢٩٩ عاد إلى الأسفار ، فرحل إلى برشلونة ، وميورقة ، وقبرص ، وأرمينية وردوس ومالطة ، واستمرت هذه الاسفار حتى سنة ١٣٠٢ حين عاد إلى ميورقة ؛ وما لبث أن مضى إلى ليون (فرنسا) ليعاود مساعيه لدى البابا ، وذلك في سنة ١٣٠٥ .

وأقام في باريس للمرة الثالثة في سنة ١٣٠٦ حيث قام بالتدريس لمدة فصل دراسي ، ومن هناك عاد إلى ميورقة، ومن هذه أبحر إلى أفريقية ، ونزل في بجاية (الجزائر)، مبشّراً بالمسيحية مما أفضى به إلى السجن . وفي السجن شرع في كتابة مؤلفه : « مناظرة ريموندو مع Hamar (عمر ؟ عمار ؟) المسلم » Disputatio Raimundi Cum Hamar Saraceno وبعد ستة أشهر من السجن طرد من بجاية ، وأبحر منها متوجهاً إلى جنوة، لكن سفينته غرقت بالقرب من بيزا Pisa ، فأقام في بيزا عامين في أثنائها تفرّغ لإعداد حملة صليبية إلى بيت المقدس . وكتب مؤلفاً بعنوان : « كتاب فتح الأرض المقدسة » في سنة ١٣٠٩ . وفي هذه السنة قام برحلته الرابعة والأخيرة إلى باريس حيث قام فيها بالتدريس من سنة ١٣٠٩ إلى سنة ١٣١١ . وفي هذه الفترة كان جداله العنيف ضد ابن

رشد ، ولقي نجاحاً لدى بعض الأساتذة في باريس ، وأوصى الملك فيليب الجميل بكتبه . فدفعه هذا النجاح إلى الذهاب إلى مجمع فينا ، وقدّم له التماساً فيه عشرة اقتراحات ، أقر المجمع بعضها ، ومما أقره منها : إنشاء كليات (مدارس) للغات الشرقية في باريس ، وروما ، وطليطلة ؛ ادماج كل الطرق الدينية العسكرية في طريقة واحدة ؛ تخصيص عُشْر دخل الكنيسة لغزو الأراضي المقدسة (فلسطين)؛ منع أنصار ابن رشد من التدريس ؛ التبشير الإلزامي بين اليهود والمسلمين المقيمين في الممالك المسيحية ، وبخاصة في أيام السبت (بالنسبة إلى اليهود) والجمعة (بالنسبة إلى المسلمين) . ونتيجة لذلك أنشئت كراسي أو كليات لتدريس اللغة العربية ، والكلدانية (السريانية) والعبرية في كل من : بولونيا (ايطاليا)، واكسفورد ، وباريس ، وروما ، وشلمنقة (أسبانيا) .

وقام بآخر رحلة تبشيرية له في أفريقية في سنة ١٣١٤ ، فأقام في تونس قرابة عامين ، واعظاً ومبشّراً ومجادلاً ، وكان الملك دون خومه الثاني قد حمّله رسائل توصية موجّهة إلى حاكم تونس .

أما عن موته فتزعم النقول الدينية أنه توفي شهيداً في ٢٩ يونيو سنة ١٣١٥ ، وكانت وفاته إما أثناء رحلة عودته إلى ميورقة ، أو بعد وصوله إلى ميورقة ، وأن السبب في موته هو أنه رجم بالحجارة في بجاية . لكن التحقيق التاريخي يدعو إلى تأخير تاريخ وفاته إلى بداية سنة ١٣١٦ ؛ استناداً إلى رسالتين بتاريخي ٥ أغسطس و ٢٩ أكتوبر سنة ١٣١٥ كتبهما إليه الملك دون خومه الثاني ، وإلى كون لول قد ألّف كتابين وهو في تونس في ديسمبر سنة ١٣١٥ .

آراؤه

لم يكن لول مفكراً ذا نزعة عقلية ، بل كان أقرب إلى الايمان الخالص والتصوف . ولهذا كان يرى أن السبب في كفر « الكفار » (ويقصد بهم كل من ليسوا مسيحيين) ليس افتقارهم إلى العقل ، بل افتقارهم إلى النور الذي يلقيه الايمان على العقل كيما يستنير ، ونحن في حاجة إلى الايمان ليس فقط من أجل النجاة في الآخرة ، بل وأيضاً من أجل التعقل والفهم . وهكذا نجده يسير في الطريق الذي بدأه القديس أنسلم وكان شعاره : أومن لأتعقل . وهو لهذا أيضاً يسير في التقاليد الأوغسطينية المتأثرة بالأفلاطونية ـ القديمة والمحدثة على السواء ـ ، ولا يكاد يتأثر بأرسطو .

ومن هنا فإن لول لا يرى محلّاً لوجود مشكلة الصلة بين العقل والايمان . لإيضاح موقفه نقول إنه يرى أن الله هو الموضوع الأسمى ، ولهذا هو يملك الخير الأسمى والعظمة العليا . ومادام الله هو الموضوع الأسمى ، فإن العقل في مرتبة أدنى من مرتبة الله ، ولهذا لا يستطيع العقل أن يحيط بالله احاطة «كاملة» . لكن الله يريد للإنسان أن يعرفه ، ولهذا فإنه جعل الإيمان يمكّن الطبيعة الانسانية من الطفو على المعرفة « كما يطفو الزيت على الماء » ؛ وذلك بأن يلقي الايمان الضوء على العقل ، فيؤمن ويعرف الله . وهذا الايمان ، الناشىء عن الاشراق ، أسمى من الايمان المستمد من البرهان العقلي ، لأنه يكتسب بدون مجهود ، وما يكتسب بدون مجهود أسمى مما يكتسب بمجهود . ثم إن الإيمان المستنير بالاشراق الإلهي أبقى ، لأنه مستمد من المصدر الأصفى : أعني الله .

إن الايمان هو الأداة للسموّ بالعقل . وهذه الأداة كانت الوسيط الذي وضعه الله بينه وبين العقل الانساني ، حتى « يستريح الانسان بنفسه في موضوعه الأول » ، أي الله .

ولول يبدأ من الله ، من أجل تفسير الانسان والعالم ، وينتهي إلى الله أيضاً . وإله لول هو إله المسيحيين مؤولاً على مذهب الأفلاطونية المحدثة . إن الله هو الوجود الحقيقي الوحيد ، وما عداه فإنما يستمد وجوده منه . لكن لول لا يقول بفكرة الصدور أو الفيض الموجودة عند أفلوطين وعنه (كما يظهر في كتاب « أثولوجيا ») أخذه الفارابي وابن سينا وبعض الفلاسفة المسلمين . بل يقول بالمشاركة Participa-cion : أعني أن المخلوق يشارك ، على نحوٍ ما ، في وجود الخالق . لكن فكرة المشاركة تصطدم بعقيدتين على الأقل ، هما : مادية جزء كبير من المخلوقات ، ثم التعدد . وللتغلب على هاتين الصعوبتين اللتين تؤدي أولاهما إلى انتهاك الروحية الإلهية ، وتؤدي ثانيتهما إلى انتهاك وحدانية الله ، كان لا بد من القول بالصور Ideas ، التي هي بمثابة معقولات أولى في العقل (النوس) الإلهي . وهذه الصور قد اتخذت في الإسلام السّني شكل «أسماء الله الحسنى» . والأسماء الحسنى هي « حضرات » لله (جمع : حضرة) أي أوصاف ، لا تدل على كثرة وتعدد ، لأنها محكومة بوحدانية الله ، ويتحول بعضها إلى بعض : فهي بالنسبة إلى الله واحدة ، وبالنسبة إلى المخلوقات تستخدم لكي تنال المخلوقات ما يهبها الله . ويأخذ لول عن المتكلمين المسلمين هذا الرأي ، ويقول إن مخلوقات الله هي

بمثابة أوعية تنال حظها المتفاوت من التشابه بالله وفقاً لشكل وعائها .

ووفقاً لدرجة التشابه بين المخلوق وخالقه يترتب عالم المخلوقات ، إلى درجات : أدناها هو التشابه العنصري ، الموجود في العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) ؛ وفوقه التشابه النباتي الموجود في النباتات ؛ وفوقه التشابه الحيواني الموجود في الحيوان المزوّد بالحسّ فقط، وفوقه التشابه الحيواني التخيلي ، الموجود في الحيوان وهو الحسّ والخيال ؛ وفوقه ـ وهي المرتبة العليا والخامسة ، التشابه الانساني المزوّد بالعقل . ولهذا فإن في الموجودات في العالم خمس مراتب : عنصرية ، نباتية ، حسّاسة ، تخيلية ، عقلية . ووفقاً لهذه المراتب تكون درجة المعرفة . فالحيوان الحسّاس فقط ، الحسّاس المتخيل لا يعرف إلّا بالحس وحده أو بالحسّ والمخيلة . أما الانسان فيعرف بالعقل . وعلى الرغم من أن معرفة العقل هي بالتشابه وجزئية ، فإن في وسعه أن يعقل أن الله هو الطبيعة الوحيدة واللانهائية ، وله كل الكمالات اللامتناهية .

والمخلوقات ، بدون الله ستكون مظلمة ، وخالية من المعنى ، وأعداماً . والمخلوقات رموز ، والحكيم هو الذي يستطيع فك هذه الرموز .

والله بوصفه الموجود الخالق الوحيد أحدث ، بفضل إشعاعه ، الماهيات الأربع الأولى الكونية : النارية ، الهوائية ، المائية ، الترابية ، وهذه تكوّن الهيولى ، ويسميها الفوضى (أو العماء) Chaos . وكل واحد من العناصر الأربعة مؤلف من هيولى وصورة . والهيولى انفعال محض ، والصورة فعل ، وهو يتحرك فيها . ولا بد أن يوجد مقارن لهيولى الفوضى ، هو الصورة الكلية (الكونية) ويتحرك في هذه الهيولى . وعن هذه الفوضى المحرّكة بالصورة الكلية تنشأ كل الموجودات خلال ثلاث درجات : الأولى تتألف من وجود مركب من الماهيات الأربع المذكورة ، وفيها توجد المبادىء المولدة للكيفيات الطبيعية الخاصة بالموجودات الطبيعية : الكليات (الأجناس ، الأنواع ، الفصول النوعية ، الخواصّ ، والأعراض العامة)، والصورة الكلية والهيولى الأولى . والمرتبة الثانية تنشأ عن تحويل كل المرتبة الأولى إلى قوة محض ، يحدث فيها فعل الصورة الموجودات الأولى لكل نوع من الأنواع ، بما في ذلك جسم الانسان . والمرتبة الثالثة تقوم في توالي تولدات كل نوع من الأنواع .

وتوالي المراتب الثلاث هو التوالد الحقيقي الذي يقوم في التفرد الهيولاني والصوري .

وفوق العالم الذي تحت فلك القمر يوجد العالم السماوي ، ويتألف جوهرياً من الجوهر الخامس ويتميز بأنه لا يوجد فيه تضاد بين مبادئه ، ولا كون ولا فساد . وهذا العالم السماوي تحييه صورته التي هي نفسه المحرِّكة له حركة دورية، وهذه الحركة الدورية هي عِلة كل الحركات الحادثة في العالم الذي تحت فلك القمر وما فيه من أفراد .

وفي العالم السماوي يظهر النور . لكن ليس النور صفة ذاتية لهذا العالم السماوي ، بل مشاركة في النور الأزلي ، إن الله نور وينبوع لسائر الأنوار : أنوار السموات ، وأنوار سماء السعداء ، والأنوار التي تلقيها الكواكب على العالم الذي تحت فلك القمر . والنور جوهر مضيء ، وبفعله في سائر الجواهر يبدد الظلمات . ومن وجود النور يمكن استخلاص الصفات العامة التي تحمل على كل الموجودات : خير ، عظيم ، باقٍ ، قويّ ، فعّال ، الخ .

أما في اللاهوت فإن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت عنده هي فكرة « الصفات » Dignidades . « والصفات » هي عنده المبادىء العامة الكلية ، لكنها بالنسبة إلى الله هي التي تؤلف حقيقته الجوهرية . وهذه « الصفات » هي : الخير ، العظمة ، السرمدية ، القدرة ، العلم ، الإرادة ، الفضيلة ، الحقيقة ، المجد ، تميُّز الأقانيم ، الاتفاق في الجوهر الشخصي Consubat ancialidad personal المبدأ، الوسط، النهاية، المساواة، و«الصفات» أسباب لأحوال حقيقية في الوجود. فمثلاً: الخير هو عِلّة كل ما هو خير يتم بفعل الإحسان؛ القدرة هي علة كون الانسان (أو غيره) قادراً. فلنشرح بإيجاز بعض هذه الصفات.

١ ـ الخير : الله خير بجوهره . والخير الإلهي هو العلة الوحيدة التي بها يحدث الله ما هو خير بالضرورة . ولأنه خير ، فهو مصدر كل خير في الوجود .

٢ ـ العظمة : الله عظيم ، وعظمته لا تتناهى . وعظمته هي السبب الذي من أجله كان خيره عظيماً وسرمديته عظيمة . وإذا كان الله لم يخلق المخلوق عظيماً ، ولم يخلقه لا متناهيا ، فالسبب في ذلك هو أن المخلوق عاجز عن قبول العظمة اللانهائية .

٣ ـ السرمدية : الله هو سرمدية ، وهذا معنى قولنا إن

الله سرمدي eterno . والله يعرف ذاته أنه سرمديّ .

٤ ـ القدرة : الله قادر على كل شيء . وقدرته هي وجوده ، لأنه بدون وجوده لن تتحقق قدرته اللامتناهية بالفعل .

٥ ـ العلم Sabiduria : والله هو العلم . وعلمه ليس شيئاً آخر غير السبب الذي من أجله هو يعرف ذاته أنه عالم . وعلمه لا يتناهى . وفي العلم الإلهي تتلاقى سائر الصفات : فما يعلمه يكون ، على نحوٍ لا متناه ، خيراً ، وعظيماً ، وسرمدياً ، الخ .

٦ ـ الإرادة : والله هو إرادته ذاتها ، وإرادته ليست متميزة مما يعلمه . والله يفعل بحسب ما يعلم .

٧ ـ الفضيلة : والله فضيلة ذاته . وهو يعلم ويريد الفضيلة اللانهائية ، وتجتمع في هذا سائر الصفات .

٨ ـ الحقيقة : والله حقيقة ذاته ، وهذه الحقيقة حقيقة محضة . إن الله يعلم ذاته ، ويحب ذاته ، وبهذا يعلم الحقيقة المحضة .

٩ ـ المجد : الله ماجد ، وهو مجد ذاته . وبنفس الفعل الذي به يعقل ذاته ويحب ذاته فإنه يعلم ذاته أنه الماجد مجداً لا نهائياً .

ويتساءل لول : ما دام الله هو الخير ، فلماذا لم يخلق كل الخير الذي يستطيع خلقه ؟ ويجيب قائلاً : إنه لا يمكن أن ننكر على الله قدرته على خلق خير أكثر وأفضل مما خلق . لكن إذا كان لم يخلق إلاّ هذا القدر من الخير ، فذلك لأن مشيئته أرادت ذلك .

الفن الكبير

لكن لول اشتهر خصوصاً بما يسمى « الفن الكبير » Ars magna ، الذي عرضه أولاً في « موجز منطق الغزالي » ، وفي كتاب « التأمل في الله » ، وفي كتاب « فن مختصر في العثور على الحقيقة » ؛ ونمّاه ثانياً وأكمله وطبقه في كتاب : « الفن البرهاني » ، و « الفن الابتكاري » و « اللوحة العامة » . وطبقه ثالثاً في كل العلوم ، وذلك في كتابه « شجرة العلم » . ثم جمع خلاصته في كتاب « المنطق الجديد » ، ثم خصوصاً في « الفن العام النهائي » .

في كتاب « فن المختصر في العثور على الحقيقة » (ويعرف عادة بعنوانه اللاتيني : « الفن ألكبير والأكبر » Ars Magna et maior) عرض لول ثلاثة « فنون » مستقلة بعضها عن بعض هي :

١ ـ « فن » للعثور على الحقيقة ، من نوعٍ منطقي منهجي ، هو من شأن « الفيلسوف » الذي هو باحث عن الحقيقة ، وعن علم كلي .

٢ ـ « فن » للنجاة في الآخرة ، هدفه معرفة الله وتأمله حتى حدود العلم الإلهـي السابق أو القدر . وهذا الفن خاص بالصوفي .

٣ ـ « فن » لتحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وهو من شأن الرسول المبشر المجادل ، والذي مهمته هي الجدل الدفاعي والتبشيري . وهذا الفن هو الأهم في نظر لول .

ويقوم هذا « الفن » بعامةٍ في استخدام أشكال هندسية ، عدّتها عند لول أربعة هي : القطاع المستقيم ، المثلث ، المخمّس ، الدائرة . وهذه الأشكال تتكون من مجموعات من الحروف الأبجدية ، ولكل حرف منها دلالة رمزية . ففي مسألة القضاء والقدر مثلاً يستخدم لول شكل الدائرة ، لأنها ترمز إلى الكون بحسب نظرية بطلميوس الفلكية . والأرض في مركز الدائرة ؛ والجزء الأعلى هو السطح الأرضي المائي ؛ والجزء السفلي هو السطح تحت الأرض المائي . ويستعمل لول عشرين حرفاً من الأبجدية اللاتينية ، وكل واحد منها رمز خاص ، لينتقل بها عن طريق التمثيل (قياس النظير) من المعرفة الطبيعية إلى معنى القضاء والقدر ، وذلك كما يظهر من الشكل التالي .

المقولات		الحدود النهائية		الصفات		الحدود الأولية	
الامكان	P =	قوى النفس	M =	القدرة	F =	الله الرب	A =
عدم الامكان	Q =	السطح الأرضي المائي	N =	العلم	G =	معنى A	B =
الموضع الأعلى	R =	السطح تحت الأرضي المائي	O =	الارادة	H =	القضاء والقدر	C =
الموضع الأسفل	S =			العدل	I =	معنى C	D =
الحركة	T =			الرحمة	K =	الصلاة	E =
الثقل	X =			الكمال	L =		

ويقول لول في شرحه لهذا الشكل: «كما أن M تعقل N، فإنها تعقل أيضاً P. ومعنى هذا أن X في T ستتحرك من R إلى S ومن N إلى O. وكما أن N تتعقل O وتنسى N، فإن R تحلّ في S وS تحلّ في R. وهكذا ينعكس كل الشكل في M؛ وQ تتحول إلى P وP تتحول إلى Q. ولهذا فإن M يعقل أن X وT يتحرك من O إلى N. وهكذا، بينها M على هذا النحو قد عكست وقابلت الشكل وحوّلت حروفاً إلى حروف أخرى، فإن M في نفس الوقت تتذكر وتعقل نفسها بوصفها متحولة ومقلوبة، دون أن تحول الأرض، ولا N ولا O أو تتغير في الواقع. وبنفس الطريقة، من حيث إن N تتذكر وتتعقل بهذه الكيفية، فإن B تبرهن على A، وD تبرهن على C ولهذا فإن M تعقل أنه كما أنها تأخذ طبيعة للتعقل والتذكر، فإنها تتذكر من N نحو مركز الشكل، وتتخذ طبيعة أخرى تنتقل حين تتذكر من مركز الأرض إلى O، وكذلك تتخذ ضرباً خاصاً من التعقل حين تبرهن B على A، مع L وK وJ وH وG وF وتتخذ طبيعة أخرى خاصة، من أجل أن تتعقل ما تعرفه C عن D، مبرهناً بواسطة G. ومن هنا تنتج أنه إذا عقلت M نفسها، على النحو الذي عرضناه، فإنها في نفس الوقت تعقل وتفهم أنه ما دامت M تتغيّر وتنتقل من تعقل إلى تعقل آخر، فعلى هذا النحو نفسه فإن C ليست لها قدرة على الانتقال من A إلى L وK وI وH وG وF، إن تغير S وR وQ وP لا يغيّر O وN وT وX».

ولو ترجمنا هذه اللغة الرمزية إلى اللغة العادية لكانت كما يلي: العقل الانساني يتعقل العالم المحسوس وإمكان التغير. وهذا يدل على أن الثقل، بواسطة الحركة، يمكن أن ينقل ما في مستوى ما إلى مستوى آخر. ولما كان العالم المحسوس المُدرَك المعتاد يفهم ما كان قبل ذلك غير مشاهد، وينسى المُشاهَد السابق، ناقلاً ما كان في مكان إلى مكان آخر. وهكذا يتحول الفهم إلى عقل، وما كان من قبل غير ممكن صار ممكناً، والعكس بالعكس. ولهذا فإن العقل يمكن أن يفهم أن الثقل في الحركة يتحرك من غير المشاهد إلى المشاهد. وفي هذا قد قام العقل بعمليتين: فهم التغير الحادث، ومعرفة ما جرى فيه هو من تغير. ومع ذلك فإن العالم المحسوس، والمشاهد وغير المشاهد لا تتغير. ولو طبقنا هذا على العلم الإلهي السابق، وجدنا أن العقل الانساني يفهم المعنى العقلي لتصور الله، وهذا يبرهن على الله، والمعنى العقلي لتصور القضاء والقدر يبرهن على العلم الإلهي السابق.

ويكفينا هذا نموذجاً «لفن» لول هذا. وقد رأى فيه البعض إرهاصاً بالمنطق الرياضي المعاصر! وقد كان هذا «الفن» هدفاً لسخرية الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين، ومنهم ديكارت، وقالوا إنه عبث صبياني. والوحيد الذي أشاد به هو ليبنتس.

مؤلفاته

نظراً لكثرة عددها، نحيل إلى الثبت الذي وضعه ميجيل كروث هرنندث ملحقاً لكتابه:

El Pensamiento de Ranon LLull. Foondacion Juan March, E ditorial Castalia, Madrid, 1976.

مراجع

- Miguel Cruz Hernandez : El Pensamiento de Ramon LLull . Madrid, 1976.
- M. André: Le Bienheureux Raymond Lulle. Paris, 1900
- A. Gottron : R. Llulls Kreuzzugsideen. Berlin, 1912
- A. Clausen: Lullus Muhammedaners Apostol. Copenhagen, 1955
- K. Haebler: R. Lullus und seine Schule. Leipzig, 1921
- E. W. Platyeck: R. Lullus . Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seimes Denkens, 2 Vols. Düsseldorf, 1964.
- J. Stöhr: Die Theolgie des seligen R. Lull nach seiner spätschriften. Freiburg — in — Breisgau, 1956.

ليبرت

Arthur Liebert

فيلسوف ألماني من أتباع الكنتية الجديدة.

ولد في برلين سنة ١٨٧٨ باسم Arthur Levi تعلّم في جامعة برلين، ومنها حصل على الدكتوراه في سنة ١٩٠٨. وقام بالتدريس في مدرسة التجارة العليا ببرلين، ثم في جامعة برلين؛ وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٥. واضطر إلى ترك ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حين جاءت النازية إلى الحكم. وعيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة بلجراد (يوغسلافيا)، حيث أنشأ

هناك مجلة بعنوان : الفلسفة : الصوت العالمي لفلاسفة عصرنا . لكنها لم تصدر بانتظام ، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ . ولما غزت ألمانيا دول البلقان ، لجأ إلى انجلتره ونظم هناك مع بعض اللاجئين الألمان اليهود « الرابطة الثقافية الألمانية الحرّة في بريطانيا» . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عاد إلى جامعة برلين حيث استعاد كرسيّ الأستاذية ، لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل في سنة ١٩٤٦ .

وقد اشترك مع باول منتسر Paul Menzer في اصدار مجلة « دراسات كنتية » Kantstudien الشهيرة ، وذلك في المدة من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٣ .

وقد تأثر ليبرت بفلهلم دلتاي ، وفريدرش باولزن وألويس ريل . وقد حاول هو أن يعثر على حركة ديالكتيكية للمقولات الأخلاقية والميتافيزيقية في التاريخ . وكان في عزمه أن يؤلف كتاباً ضخماً بعنوان : « روح الديالكتيك وعالمه » ، لكنه لم يتمّ منه إلاّ المجلد الأول بعنوان : « أساس الديالكتيك » (برلين سنة ١٩٢٩) .

رأى ليبرت أن على الفلسفة ، كي تتميز من العلم ، أن تتخذ « القيمة » Geltung موضوعاً لها وألا تقتصر على البحث في « الوجود » Sein ، لأن الوجود ليس مجرد وضع ، بل هو قيمة أيضاً . وعلى عكس الكنتيين الجدد في بادن ، رفض ليبرت أن يجعل « الواجب » Sollen أساساً للقيمة .

ودعا إلى ميتافيزيقا هي ديالكتيك ، وإلى أن تكون مقولاتها متضمنة أفكاراً فلسفية ومعاني اجتماعية وحضارية في نفس الوقت . يقول : « إن فكرة الديالكتيك هي في نفس الوقت الشرط القبلي والقوة الحاسمة في بناء الميتافيزيقا ، وهي الوسيلة المميّزة للنفوذ في طبيعة الميتافيزيقا ، ودراستها وفهمها » . ويجب أن يشتمل هذا الديالكتيك ، في داخل مجال حركته النقدية والديناميكية أربعة مقاصد : عقلية ، وأخلاقية ، وجمالية ، ودينية .

وحارب « فلسفة الحياة » على أساس أنها نسبية ، لا معقولة ، وتضحّي بالحرية الفلسفية . ودعا أهل الفلسفة إلى توجيه اهتمامهم إلى الميتافيزيقا والأخلاق ليسترشدوا ويستظهروا بها ضد قوى اللامعقول والانحلال الحضاري .

مؤلفاته

- Das Problem der Geltung. Berlin, 1906
- Der Geltungswert der Metaphysik. Berlin, 1915
- Wie ist Kritishe Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, 1919.
- Die geistige Krise der Gegenwart. Berlin, 1923.
- Grundlegung der Dialektik. Berlin, 1929.
- Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit, Zürich, 1946.

ليبنتس

Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم .

ولد في أول يوليه سنة ١٦٤٦ في مدينة ليبتسك Leipzig وتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٧١٦ في مدينة هانوفر Hanover .

كان أبوه من رجال القانون ، وكان يلقي محاضرات في جامعة ليبتسك في علم الأخلاق . ويقتني مكتبة حافلة أفاد منها ابنه أكثر مما أفاد من دراسته في المدارس التي تعلّم فيها . وفي سن صغيرة أتقن ليبنتس اللاتينية واليونانية ، وراح يقرأ مؤلفات أفلاطون وأرسطوطاليس في نصوصها اليونانية ، وأشعار فرجيل في نصها اللاتيني . وسيكون شعاره هو : أن ينشد في أقاويل النفوس العظيمة : الوضوح ، وفي الأشياء : الاستعمال . ثم درس الفلسفة واللاهوت الاسكلائيين ، ووجد « الذهب مختفياً في التراب الاسكلائي المتبَرْبر » .

وفي سنة ١٦٦١ دخل جامعة ليبتسك ، حيث اختار دراسة الفلسفة ، وتتلمذ على يعقوب توماسيوس Thomasius وبدأ قراءة مؤلفات المفكرين والعلماء المحدثين : مثل فرانسس بيكون ، وديكارت ، وكبلر Kepler ، وجلليو ، وهوبز ، وجسّندي ، فوجد لديهم فلسفة وعلماً أفضل من فلسفة أرسطو وعلمه . ويقول في ذكرياته إنه كان يجادل نفسه وهو في نزهاته الخلوية أي مذهب يتبع : مذهب أرسطو في الشكول الجوهرية والعلل الغائية ، أو مذهب هؤلاء القائل بالآلية (الميكانيكية) والذي بدأ يسود الفكر في منتصف القرن السابع عشر .

وفي سنة ١٦٦٣ قدّم رسالة للحصول على

البكالوريوس موضوعها هو : « مبدأ الفردانية ».

وعقب ذلك ترك ليبتسك وانتقل إلى جامعة يينا Jena في سنة ١٦٦٣ ليدرس على يدي ارهرد فايجل Erhard Weigel الرياضيات. وأفكر آنذاك في أن يوجد للتفكير الفلسفي فنّاً تركيبياً art combinatoire مثل ذلك المستعمل في الرياضيات. وكانت ثمرة هذا التفكير رسالته التي قدمها في سنة ١٦٦٦ بعنوان de arte combinatoria التي تعد ارهاصاً بالمنطق الرياضي .

وارتحل بعد ذلك إلى التدورف Altdorf (بالقرب من نورمبرج) حيث حصل على اجازة الدكتوراه في القانون سنة ١٦٦٧، لأنه لم يستطع الحصول عليها من جامعة يينا لأسباب غير معروفة لنا .

وفي ذلك الوقت انضم في نورمبرج إلى جمعية سرّية ثيوصوفية سحرية لها في الوقت نفسه مطامح سياسية ، وتدعى جمعية « الوردة ـ الصليب » Rosen kreuz (راجع ماقلناه عنها في كتابنا : « امانويل كنت » جـ١) : وبتأثير هذه الجمعية أولع بالكيمياء الصنعوية alchimie وبالكيمياء بوجه عام ، كما أولع بالتدبيرات السياسية .

وفي نورمبرج أيضاً تعرّف إلى البارون فون بوينبرج Boinburg وهو مستشار خاص سابق لناخبماينتس وسياسي واسع التأثير؛ وسرعان ما جمعت بينهما صداقة حميمة ، وهو الذي لقنّ ليبنتس أساليب السياسة وبث فيه روح الاهتمام بالأحداث السياسية الجارية ، فبدأ يكتب رسائل عن الأمن الداخلي والخارجي لألمانيا .

ولهذا عينّ مستشاراً في الديوان العالي لناخبية ماينتس في سنة ١٦٧٠ وكان قد رفض منصباً تعليمياً في جامعة ألتدورف عُرض عليه في سنة ١٦٦٧ غداة حصوله على الدكتوراه في القانون .

وبوصفه مستشاراً في ديوان ناخبية ماينتس كُلّف القيام بمهمة لدى لويس الرابع عشر ملك فرنسا ، فسافر إلى باريس في ١٦٧٢، وأراد أن يقنع ملك فرنسا ، لويس الرابع عشر ، بالقيام بغزو مصر ، والقضاء على الدولة العثمانية (تركيا) ابتغاء حماية أوروبا من غزوات الأتراك ـ لكنه كان يرمي من وراء هذه المغامرة إلى شيء آخر ، هو صرف لويس الرابع عشر الطامع في غزو ألمانيا عن محاولة غزو ألمانيا .

وعرض ليبنتس مشروعه هذا في مذكرة طويلة جداً ، حافلة بالوثائق . وفيها بينّ الأسباب الموجبة لغزو مصر وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لنجاح هذه الحملة .

ورفض لويس الرابع عشر القيام بهذه المغامرة ، وعاد ليبنتس إلى ألمانيا صفر اليدين من الناحية السياسية ، لكنه أفاد كثيراً من إقامته بباريس من الناحية العلمية. فقد تعرّف إلى أرنو ، كبير رهبان يورروبال ، وجرت بينهما محادثات فلسفية ولاهوتية أفاد منها ليبنتس كثيراً . وتعرّف إلى هويجانس Huyghens الفزيائي الهولندي الكبير ، وأجرى أبحاثاً معه ، وقرأ مؤلفات پسكال. كما انه اتقن اللغة الفرنسية اتقاناً جعله يكتب الكثير من مؤلفاته ـ وأكثرها رواجاً بين الناس ـ باللغة الفرنسية. وقد استمرت إقامته في باريس ثلاث سنوات (١٦٧٢ ـ ١٦٧٥) .

وفي السنة التالية لعودته من جاريس ـ أعني في سنة ١٧٧٦ـ قام باكتشاف رياضي عظيم جعله من أعظم الرياضيين قاطبة ، وهو اكتشافه لحساب التفاضل وقد انطلق ليبنتس من فكرة ميتافيزيقية هي فكرة الكميات اللامتناهية في الصِّغر.وكان نيوتن قد بدأ في سنة ١٦٦٥ في اكتشافٍ مماثل لاكتشاف ليبنتس هذا . ومن هنا قامت مجادلات طويلة حول من هو صاحب الفضل الأول في اكتشاف هذا العلم . والراجح هو أن كليهما قام باكتشافه مستقلاً تماماً عن الآخر ، ودون علم بما يفعله الآخر . (راجع في هذا :I. T. More (Isaac Neewton, P. 565 et sq. New-York, 1934)، وآية ذلك اختلاف طريقتي كليهما في وضع مسائل هـذا العـلـم. ولايضاح الفارق بين طريقتيهما نقول إن ادخال فكرة السرعات المختلفة قد احتاج إلى طريقة للتعامل مع نسب تغيّر الكميات المتغيرة . فإذا كانت السرعة مطردة (ثابتة) فإنها تقاس في المكان (م) الموجود في الزمن (ز)، وستظل الكمية ز/م هي هي مهما صغرت أو كبرت م؟ ز. لكن إذا كانت السرعة متغيرة ، فإن القيمة في أية لحظة لا يمكن أن تستخلص إلا باتخاذ زمن يكون من الصغر بحيث لا تتغير السرعة بشكل محسوس ، وبقياس المكان الموصوف في ز/ في زمن قصير . وحينما تقلّل م؟ز بدون حدّ فيصبحان لا نهائيين فإن خارج القسمة يعطي السرعة في اللحظة ـ وقد دوّن هذا ليبنتس هكذا $\frac{ت م}{ت ز}$ (حيث ت هي التفاضل) ds/dt وهو ما يسمىّ المعامل التفاضلي لـ «م» بالنسبة إلى « ز ». ـ أما نيوتن فإنه في طريقته المسماة بطريقة. التقلبات fluxions فإنه دوّن

نفس الكمية هكذا S وهو تدوين ما لبث أن اطّرحه الرياضيون وأخذوا بتدوين ليبنتس الذي لا يزال مستعملا حتى اليوم .

وتوفي البارون فون بوينبورج وكذلك توفي ناخب ماينتس وهو يوحنا فيليب ، وذلك في عام سنة ١٦٧٥ . فشعر ليبنتس بأنه صار حرّاً تجاه ناخبية ماينتس ، فقبل عَرضاً جاءه من دوق براونشفيج في هانوفر بتولي منصب محافظ مكتبته في هانوفر . لكنه قبل أن يعود إلى ألمانيا ، ارتحل من باريس قاصداً انجلتره ، فوصل إلى لندن وتعرّف إلى عالم الهندسة كولنز Collins الذي كان صديقاً لنيوتن؛ وعاد إلى ألمانيا ماراً بأمستردام حيث التقى باسبينوزا وجرت بينهما مطارحات عديدة في الميتافيزيقا .

وكلفه دوق براونشفيج-لونبورج بكتابة تاريخ أسرة هذا الدوق . فتجول ليبنتس في أنحاء ألمانيا وايطاليا للاطلاع على الوثائق والمحفوظات التي تتعلق بتاريخ هذه الأسرة . لكنه لم يبدأ في نشر هذه الوثائق إلاّ في سنة ١٧٠١ واستمر في نشرها حتى سنة ١٧١١ . وشرع في كتابة تاريخ الأسرة على أساس هذه الوثائق ، لكنه توفي في سنة ١٧١٦ قبل أن ينجز هذا العمل .

وفي سنة ١٧١١ سافر إلى روسيا ليعرض على قيصرها بطرس الكبير خطة لتنظيم روسيا مدنياً ومعنوياً . ولم ينشر ما كتبه ليبنتس عن تاريخ اسرة هانوفر إلاّ في عام ١٨٤٣ـ ٤٥ .

وبعد ذلك سافر إلى فينا تلبية لدعوة من امبراطور النمسا ، وفي بلاد هذا الامبراطور التقى بالامير يوجين Eugen أمير سافويا الذي كتب ليبنتس من أجله كتاب « المونادولوجيا » Monadologie.

وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة من عمره كرّس جهوده للفلسفة خصوصاً ، وفي هذه الفترة أيضاً ألّف مؤلفاته الرئيسية في الفلسفة .

كذلك كان له دور في رفع دوقية هانوفر إلى ناخبية (أي أن يكون دوقها من بين من ينتخبون الامبراطور في ألمانيا) . وهو صاحب الفضل في اصدار فريدرش الأول ، ملك بروسيا ، قراراً بإنشاء أكاديمية العلوم في برلين .

وعمل بكل جهوده في سبيل الوحدة المعنوية لكل ألمانيا .

وكانت ترعاه حتى ذلك الحين الأميرة صوفيا في بلاط هانوفر . لكنها توفيت في سنة ١٧١٤ كذلك صار الأمير الناخب جورج ، أمير هانوفر ، ملكاً على انجلتره في سنة ١٧١٤ ، وسافر إلى لندن لتولي العرش مبتدئاً ملكية بيت هانوفر على انجلتره ، التي لا تزال مستمرة حتى اليوم . وأراد ليبنتس مرافقته لكن الوزير Bernstorf رفض الإذن له بذلك . وكانت ثالثة الأثافي أن بلاط هانوفر وبعض الأعيان أيدوا دعوى ادعاها كاهن بروتستنتي زعم فيها أن ليبنتس « كافر » ! فتوالت على ليبنتس المحن .

ومن ناحية أخرى كان داء النقرس قد استفحل في جسم ليبنتس ، حتى امتد إلى الكتفين ، وصار غير قادر على الحركة وهو جالس على كرسيّه . وفي أزمة حادّة ، توفي ليبنتس في الرابع عشر من شهر نوفمبر سنة ١٧١٦ (ألف وسبعمائة وست عشرة)؛ ودفن دون احتفال كأنه واحد من عامة الناس ، هذا العالم الرياضي العظيم والفيلسوف الكبير وصاحب الفضل العميم في ايجاد الوحدة الروحية لألمانيا في العصر الحديث! فما أشدّ سفالة الناس ، في كل زمان ومكان ! وحتى اكاديمية برلين التي أنشئت بفضل مساعيه لم تحفل بموته ، ولم تقم بتأبينه ، وإنما فعلت ذلك الأكاديمية الفرنسية في باريس ، حيث ألقى كلمة تأبينة فيها سكرتيرها الدائم فونتنل Fontnelle ! فيا للعار على « علماء » أكاديمية برلين !!

فلسفته

١ ـ فن التركيب :

الفكرة السائدة في تفكير ليبنتس هي : الانسجام الكلي في الكون . فالكون كله يؤلّف انسجاماً ، وفيه وحدة وتعدد في آن معاً ، ولهذا سادت لدى ليبنتس فكرة التناسق والتفاضل . والطبيعة هي « ساعة الله » Horlogium Dei (« مؤلفات ليبنتس الفلسفية » جـ١ ص٢٥ ، نشرة Gerhardt).

وفي رسالة عن « فن التركيب » de arte combinatoria نمّى ليبنتس فكرة اقترحها ريمون لول ـ Raimondo Lull وقال بها رياضيون محدثون ، وهي فكرة تحليل المعاني أو الحدود . فهو يريد أولاً أن يحلّل الحدود إلى العناصرَ المؤلفة منها . « ويجري التحليل كما يلي : دع أي حدّ معلوم ينحلّ إلى أجزائه الصورية ، أي : ضع له تعريفاً . ثم حلّل هذه الأجزاء ، أو ضَعْ تعريفات لحدود التعريف الأول ، حتى

تصل إلى أجزاء بسيطة أو إلى حدود غير قابلة للتعريف» («فن التركيب» ٦٤، نشرة جبهرت جـ٤ ص٦٤ـ ٦٥). وهذه الحدود البسيطة غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الانسانية. فكما أن الكلمات والجمل في اللغة مؤلفة من الحروف الأبجدية، فكذلك الفكر الانساني مؤلف من حدود بسيطة غير قابلة للتعريف.

والخطوة الثانية هي تمثيل هذه الحدود البسيطة برموز رياضية. فلو استطاع الانسان اكتشاف وسيلة لتركيب هذه الرموز، فإنه سيظفر حينئذ بمنطق استنباطي للاكتشاف، يصلح ليس فقط للبرهنة على الحقائق التي سبق اكتشافها، بل وأيضاً لاكتشاف حقائق جديدة.

لكن ليبنتس لم يتصور أن كل الحقائق يمكن اكتشافها بالاستنباط القبلي a priori، لأن ثم صنفاً من الحقائق يؤخذ من واقع حوادث التاريخ، ولا يستنبط قبلياً، مثل كون اوغسطس كان امبراطوراً رومانياً، أو كون المسيح ولد في بيت لحم. كذلك توجد قضايا كلية لا يعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء.

وهكذا طمح ليبنتس إلى ايجاد علم كلي، من فروعه المنطق والرياضيات. وما النظام الاستنباطي في المنطق والرياضيات إلا شاهد على الانسجام الكلي في الكون، إذ هو الذي يسمح بالقيام بهذا الاستنباط المتحقق في المنطق وفي الرياضيات.

ونظرته إلى تاريخ الفلسفة متأثرة بفكرة الانسجام الكلي. إذ هو يرى أن المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة تؤلف وحدة منسجمة، كل ما هنالك أن بعضا منها يؤكد جانباً دون سائر الجوانب. لكن كل المذاهب الفلسفية تحتوي على جانب من الحقيقة. لهذا كان يعتقد أن المذاهب الفلسفية على صواب في غالبية ما تؤكده، وعلى خطأ في معظم ما تنفيه. ويضرب شاهدا على ذلك مذهب الميكانيكيين: فإنهم مصيبون في قولهم بوجود عِلل فاعلية ميكانيكية، لكنهم مخطئون في إنكارهم لكون هذه العلل الميكانيكية تخدم أغراضاً ومقاصد معلومة، أي غايات. فثم حقيقة إذن في المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي على السواء.

٢ ـ الأحادات أو الذرات اللامادية:

تدل التجربة على أن هاهنا مركبات. وما دام هاهنا مركبات، فهاهنا بسائط. لأنه لو كانت المركبات مؤلفات من مركبات مهما مضينا في التحليل، لما أمكن تفسير أي مركب. فلا بد إذن من وجود عناصر أولية بسيطة منها تتألف المركبات. وهذه البسائط ليست مؤلفة من أجزاء، بل هي جواهر فردة. وهذا ما أدركه الذريون اليونانيون القدماء: ديمقريطس، وليوقپس، وأبيقور. وهذا هو الجانب الصحيح في مذهبهم.

لكنهم أخطأوا حين ظنوا أن هذه الذرات ممتدة، لأن كل ممتد قابلٌ بالضرورة للتقسيم. فالقول بذرات ممتدة ـ أي مادية ـ متناقض في ذاته، لأن الذرة لا تقبل القسمة، ولكن أي امتداد يقبل القسمة.

ومن هنا انتهى ليبنتس إلى القول بأن الذرات لا بد أن تكون لا مادية. لكن هل توجد، وكيف توجد، ذرات غير مادية؟.

وجد ليبنتس الشاهد على هذا النوع من الذرات اللامادية في النفس الانسانية فهي بسيطة وغير قابلة للقسمة وغير مادية. إن الأنا الذي يفكر ويشعر ويريد هو جوهر بسيط لا ينقسم، وهو روحي.

وبعد أن قدّم ليبنتس هذا الشاهد، عمّمه على كل الكون، فقال إن الكون كله مؤلّف من جواهر فردة روحية، سمّاها «الأحادات» Monades (من الكلمة اليونانية monas = وحدة).

فإذا فحصنا عن هذا «الأحاد» الذي هو نفسنا الانسانية، وجدنا فيه خاصتين بارزتين هما: الادراك، والاشتهاء. Perception et Appétition

فالأحاد إدراك، إنه يدرك نفسه ويدرك الكون كله. إن الكل في ترابط بعض مع بعض ولهذا فإن كل شيء يمتل هو في ارتباط مع سائر الأشياء في الكون؛ إما مباشرة أو على نحوٍ غير مباشر، الحاضرة منها والماضية. ولهذا فإن الأحاد «نظرة إلى العالم» وهو عالم أصغر microcosme ينطوي على العالم الأكبر macrocosme وبالجملة فإن الأحاد «إله صغير». ومن ناحية أخرى فإن الأحاد اشتهاء appétition أعني أن في الأحاد نزوعا إلى الانتقال من الادراكات التي حصلها إلى الادراكات التي لم يحصّلها بعد. وهذا النزوع يسود كل الحساسية. ووجود هذا الاشتهاء هو الذي يفسّر اللذات والآلام، والشهوات والوجدانات. وهذا أيضاً المحرّك الأول للإرادة،

لأن الارادة هي الشهوة مستضيئة بالعقل .

على أن الاشتهاء مشمول في الادراك ، ذلك لأن الاشتهاء ما هو إلاّ الجهد الذي تبذله الادراكات الغامضة المختلطة كيما تصير واضحة متميّزة . إنه المجهود الذي يبذله « الإله الصغير » (= الذرة) كيما يقترب من « الإله الكبير » .

تلك هي نظرية ليبنتس المشهورة في الأحادات monades . لكن ما تلبث الاعتراضات أن تثور ضدّها .

وأولها هو : إذا أمكن تصور أن الانسان أحاد مزوّد بالادراك والاشتهاء ، فكيف يمكن تصور ذلك بالنسبة إلى الحيوان والنبات والمعادن ؟! وهل يمكن أن نتصور الحجر مؤلفاً من أحادات تدرك وتشتهي ؟!

وللجواب عن هذا الاعتراض يسوق ليبنتس الشواهد التالية : إذا شاهدنا غابة في بداية الربيع فإننا نجدها جرداء تماماً ، لكننا لو شاهدناها بعد شهر وجدناها خضراء تماماً ، مع أنه لا بد أن يكون هناك بضع ورقات قد نبتت في أوائل الربيع لكننا لم نشاهدها ، فلما نبتت كل الأوراق بعد شهر استطعنا مشاهدة الغابة خضراء . ـ ومثل آخر : الأمواج حين ترتطم بالشاطىء تحدث ضوضاء ، لكننا لا ندرك صوت قطرتين من الماء تلتقيان ، مع أنهما لا بد قد نجم عن اصطدامهما صوت مهما يكن خفياً فهو صوت على كل حال . ومعنى هذين المثلين أن كل جزء في علة كبيرة يشارك في إحداث المعلول . وهذا يفضي بليبنتس إلى تقرير وجود « إدراكات صغيرة » إلى جانب «الادراكات الكبيرة» وتبعاً لذلك يضع ليبنتس ترتيباً تصاعدياً في الأحادات : من أدناها إلى أعلاها ، أعني أن للأحادات درجات متصاعدة من أدناها إلى أعلاها .

والاحادات الدنيا مزودة بإدراك واشتهاء مثلما نحن مزودون بها. لكن إدراكاتها واشتهاءاتها هي «إدراكات صغيرة » و « اشتهاءات صغيرة » . إن حال هذه الأحادات الدنيا شبيهة بحال انسان نائم نوماً عميقاً ، أو حال انسان دائخ بسبب دورانه حول نفسه لمدة طويلة وبشدّة . إن هذه الأحادات الدنيا هي مجرد « نقط قوى » Points de force ، وقوى نشطة متجهة ؛ وكلها تنفد وتموت ، ولكن على نحوٍ غامض . ويسميها ليبنتس : «انطلاشيات (= كمالات) أولية » entéléchies premiéres وهي تناظر ما نسميه باسم المواد اللاعضوية .

وأعلى منها الأحادات الخاصة بالنبات . وأعلى من هذه تلك الخاصة بالحيوان . وفي أحادات الحيوان تبدأ الادراكات في الوعي بذاتها ؛ ومعها الذاكرة . والذاكرة تمكن من استنتاج شبيه باستنتاج العقل ، مثال ذلك : حين نلوّح للكلب بعصا فإنه ينبح ويهرب ، وليس ذلك لأن لديه عقلاً ، وإنما لأن منظر العصا ذكره بالضربات التي تلقاها من قبل . وليبنتس يقول عن أحادات الحيوان إنها « نفوس » âmes .

وفوق هذه النفوس توجد الأرواح Esprits . وفي الروح يوجد : ادراك لا واع ، وشعور واع ، وذاكرة . كذلك يوجد في كل روح ـ على هيئة كمونٍ ـ عقل . والعقل فينا هو في البداية استعداد لا شعوري للتفكير كما لو كنا نقرّ بمبدأ (عدم) التناقض وبمبدأ العلة الكافية وكما لو كانا كليين وضروريين .

٣ ـ نظرية المعرفة :

وهنا نصل إلى نظرية المعرفة عند ليبنتس . يرى ليبنتس أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتصف بصفتين : الضرورة ، والكلية . والغرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم ، محكم الترابط ، برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . لكن التجربة الحسية لا يمكنها أن تزودنا بحقائق كلية وضرورية ، لأنها لا تقدم إلينا غير معارف مختلطة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوالٍ مفردة جزئية . والاستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا غير التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ثم إن مبادىء المعرفة فطرية فينا ، أي موجودة على سبيل الإمكان virtuel لا بالفعل .

ولقد فرّق ليبنتس بوضوح بين الإمكان Möglichkeit وبين الواقع wirklichkeit . فالممكن هو التصور الخالي من التناقض، وله مكانة ـ بوصفه ماهية essentia ـ في روح الله . والعلاقات بين التصورات الممكنة تتحدد بمبدأ (أو قانون) عدم التناقض ، ويعبّر عنها في أحكام ضرورية ضرورةً مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليبنتس باسم « حقائق العقل» vérités de raison والرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلة بهذا النوع من الحقائق . وأعلى هذه الأحكام وأوّلها هي الأحكام التي تتجلى حقيقتها مباشرة بالعيان دون برهان . وإليها تُردّ كل الأحكام الأخرى الضرورية ، عن طريق مبدأ عدم التناقض. وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

التصورات والماهيات essentiae لا بالموجودات existentiae على أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعتها وكمالها . والله يختار من بين عددٍ من العوالم الممكنة أحسنها، ويبرز إلى الوجود ـ من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة ـ تلك التي تكون ممكنة في خير عالم . والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن principe de meilleur أو مبـدأ الملاءمة ـ principe de Convenance

وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية principium rationis sufficientis وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى مملكة الواقع نفسُ الأهمية التي لمبدأ (عدم) التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن ، إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبلياً على الوقائع . وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة . وافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله أيّ تناقض. بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلّة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تعبّر عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسميها ليبنتس باسم « حقائق الواقع » verités de fait ، أو حقائق فزيائية ، أو ـ لأنها ليست ضرورية ضرورةً مطلقة ـ حقائق ممكنة .

ولم يميز ليبنتس بين العلّة الفاعلية والعلة الغائية . فالسؤال عن العلة الكافية لحادثٍ ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغاية من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيّز الممكن إلى حيّز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلجأ إلى التفسير الميكانيكي، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الغائية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصوَّرة هي الأخرى بحسب « مبدأ الأحسن » ومستنبطة منه .

٤ ـ المكان والزمان والعالم المادي :

الكون إذن ـ في نظر ليبنتس ـ مؤلف من أحادات لا مادية . فكيف نتصور إذن المكان والزمان والمادة والحركات فيه ؟ .

أما المكان فيقول عنه ليبنتس إنه « ترتيب الظواهر الموجودة معاً » فنحن ندرك كمية من الموضوعات التي نحسّ انها ممتدة ، ويحدّ بعضها بعضاً وتتغير أماكنها بعضها بالنسبة إلى بعض، فنصرف النظر عن هذه الموضوعات ولا نفكر إلاّ في الموضع الذي تشغله والذي يسمح لها بالنقلة . حينئذ نحصل على فكرة نظامٍ مجرد . وهذه الفكرة هي عينها فكرة المكان المحض لكن هذا المكان المحض ليس مُعطى في أية تجربة وإنما فقط بمناسبة التجربة نحن نصنع فكرته . . وبعد صنع هذه الفكرة نحدّد خصائصه.والعالم الممتد ، على نحو ما ندركه ، يختلف تماماً عن هذا المكان الهندسي المجرّد .

والشيء نفسه يقال عن الزمان، فإنه « ترتيب الظواهر المتوالية » . ونحن لا ندرك أبداً زماناً خالياً خلواً تامّاً ، وتوالياً للحظات متجانسة وإنما ندرك سلسلة من الأحداث العينية التي تتوالى دون انقطاع . ولا يمكننا أن نتصور زماناً محضاً إلاّ استبعدنا ـ بالتجريد ـ ما فيها من عينية ،قاصرين النظر على مجرد تواليها .

وحركة المتحرك الهندسي في المكان والزمان ليست أكثر حقيقة من المكان المجرد أو الزمان المحض ، ذلك أن ما يعطى لنا في التجربة هو فقط الموضوع العيني الكائن بين موضوعات أخرى في مدة محدودة وعينية .

أما إدراكنا للعالم الخارجي فليس إلاّ حُلماً محكم الترابط، راسخ الأساس. وخاصية الحُلم هي أنه مجموع من الصُّوَر الذاتية التي لا توجد إلا في عقلنا وبواسطة عقلنا ومن أجل عقلنا . لكن صور الأحلام يعوزها القوام ، فهي مهلهلة مشتتة ممزقة غير مترابطة . بيد أن إدراكنا للعالم الخارجي لا يتألف من مادة تختلف عن مادة الأحلام ، إنه مؤلف من احساسات وصور نخطىء فنظنها حقائق . وإنما ما يميز ادراك العالم الخارجي عن الحلم هو أن صور إدراك العالم الخارجي مترابطة بعضها مع بعض .

وهي ليست مترابطة فقط ، بل ومؤسسة أيضاً ، بمعنى أن لها مناظراً حقيقياً بالفعل .

وإدراكاتنا ترينا عالماً مادياً ممتداً ، مكسوّاً بكيفيات متعددة : من ألوان ، وروائح ، الخ . ، وهو عالم قائم في مكان وجارٍ في زمان . لكننا قلنا إنه لا يوجد غير أحادات لا مادية لا توجد في مكان ولا في زمان فكيف نوفق بين هذين التصورين؟ .

يقول ليبنتس إنه يوجد توافق تام بين هذين العالمين :

العالم المادي الممتد ، وعالم الأحادات اللامادية ؛ وما أولهما إلاّ رمز للثاني وظلّ له .

وثم مشكلة أخرى هي : كيف يحدث اتصال بين الجواهر الفردة هذه بعضها وبعض ؟

نحن هنا بإزاء مشكلة قديمة قدم الفلسفة المثنوية ، أي القائلة بجوهر مادي وآخر روحي . وقد زادها حدةً موقف ديكارت حين ردّ الجوهر المادي إلى مجرد الامتداد ، ونعت الجوهر الروحي بأنه لا مادي محض . لكنه لاحظ أن الجسم يفعل في النفس عند الاحساس ، والنفس تفعل في الجسم عند الفعل الإرادي .ولتفسير هذا جعل مركز النفس هو في الغدّة الصنوبرية التي كأنها معلّقة في وسط المخ ، وحركاتها تترجم في النفس إلى إدراكات ، وتترجم في الجسم إلى انقباضات عضلية .لكن بقي على ديكارت أن يفسّر كيف أن حركة الغُدّة الصنوبرية تظهر في الشعور إدراكات ، وكيف أن قرار الإرادة يستثير حركات الغدّة الصنوبرية ، وما يتلو ذلك من أفعال. لكن ديكارت لم يفلح في ذلك .

فجاء مالبرانش وفسّر ذلك بما سماه العلل الافتراضية (انظر مادة : مالبرانش).

واتخذ اسپينوز موقفاً جذرياً بأن ألغى المثنوية ، وقال بجوهر واحد له صفتان : الامتداد والفكر .

ولم يرض ليبنتس عن كلا التفسيرين . ونظر إلى الأمر نظرة مختلفة تماماً : إن كل أحاد وَحْدةٌ بسيطة كل البساطة ، ولا توجد فيه أية أجزاء . فمن المستحيل إذن أن تفعل الأحادات من الخارج بعضها في بعض، لأن الفعل من خارج لا يمكن أن يقوم إلاّ في الجمع ، أو الطرح أو الانتقال بين أجزاء ، لكن لا توجد ـ كما قلنا ـ في الأحادات أية أجزاء . إذن لا يمكن أي أحاد أن يفعل من خارج في أحاد آخر . « إن الأحادات ليس لها نوافذ يمكن منها أن يدخل أي شيء أو أن يخرج ».

ومع ذلك يبدو أن الأحادات يفعل بعضها في البعض الآخر ، كما يشاهد مثلاً في ظاهرة الادراك .فكل أحاد يبدو أنه يدرك ليس فقط بعض الأحادات الأخرى ، بل يدرك كل الأحادات ، بل يدرك الكون كله ، كما قلنا من قبل . وفي جسم الحيوان وفي جسم الانسان توجد أحادات دنيا تؤلف الجسم ، وأحادات عليا تؤلف النفس ، وأحادات أعلى من كلتيهما تؤلف الروح . ومن الواضح أن ثمّ تأثيراً من النفس في الجسم ومن الجسم في النفس ، ومن الروح في النفس ، الخ .

فكيف يفسّر ليبنتس هذه الظاهرة ؟ .

٥ ـ الانسجام الأزلي :

إنه يفسّرها بما يسمّيه باسم « الانسجام الأزلي »، وهي نظرية كان فخوراً بها إلى درجة أنه كان يوقع على مؤلفاته هكذا « مؤلف الانسجام الأزلي ».

إن الله ليس ساعاتياً رديئاً، كما تخيل ذلك مالبرانش ، بل هو ساعاتي حصيف ماهر . وثمّ طريقة لصنع ساعتين يدلاّن على الزمن في وقت واحد معاً . وتلك الطريقة هي إجادة صنعهما ، وإطلاقهما في نفس الآن ، وترك جهازيهما يعملان وحدهما بعد ذلك . وتلك الطريقة هي التي اتّبعها الله ـ هذا الفنان المنقطع النظير ـ ابتغاء مجده :

فمنذ اللحظة الأولى للخلق وضع في كل أحاد ـ على سبيل الإمكان ـ كل الادراكات التي سيقوم بها كل أحاد . لكنه خلق كل أحاد بحيث يكون نموّ كل أحاد ـ على الرغم من أنه يتم مستقلاً عن نمو غيره ـ مناظراً تماماً لنمو الآخر في كل لحظة . فإدراكاتنا لا تأتي إذن من خارج ، بل تنبثق كالينبوع الحيّ الدّافق، من باطننا،لكن كلّ حالة : أ ، ب ، جـ ، د، الخ خاصة بأي أحاد قد هيئت وقدّرت لتمثل الأحوال : أ، ب، جـ، د، الخ الخاصة بسائر الأحادات كلها.ومن هنا جاء الانسجام الكامل بين كل الادراكات.فمثلاً هذه منضدة أمامي أراها كما تراها أنت تماماً . لكن اتفاق رؤية كلينا لم يجيء ـ في نظر ليبنتس ـ من كوننا نشاهد نفس المنضدة، وإنما : ١) أولاً لأنني منذ بداية الكون قد هُيئت كيما أرى هذه المنضدة في هذه اللحظة على هذا الشكل الذي أراها عليه الآن ؛ ٢) وثانيا لأنك كنت قد هيئت منذ بداية الكون أن ترى نفس المنضدة في نفس اللحظة على هذا الشكل نفسه . ومن هنا جاء الاتفاق بين رؤية كل واحدٍ منا .

وهذا هو الذي يفسّر ما يبدو لنا من أن الأحادات يفعل بعضها في بعض . وإن كانت في الواقع لا تستطيع ذلك . وهذا أيضاً هو ما يفسّر ما يبدو من تأثير للنفس في الجسم أو للجسم في النفس. إن تفسير ذلك هو:

١) أن ها هنا انسجاماً أزلياً بين الأحادات التي تؤلف الجسم ـ وهي أحادات من الدرجة الدنيا ـ وبين الأحادات

التي تؤلف النفس ، وهي أحادات من درجة أعلى .

٢) ولأن هذا الانسجام يرمز إليه بالتحولات التي تحدث في كل لحظة في المظهر الذي يتجلى عليه جسمي في الإدراك .

وعلى هذا النحو تصور ليبنتس أنه حَلَّ ، على نحوٍ رائع ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة امكان الاتصال بين النفس والجسم ، ومشكلته هـو في كيفية الاتصـال بـين الأحادات وهي عنده تؤلف عـوالم مستقلة تماماً بعضها عن بعض .

٦ ـ الحرية والشر في الكون :

لكن ألا تؤدي نظرية الانسجام الأزلي هذه إلى إنكار الحرية ، وبالتالي المسؤوليـة؟ وكيف نفسّر وجود الشرّ في العالم ؟ ألسنا مضطرين إلى نسبته إلى الله ؟.

إن عقل الله يتصور منذ الأزل عدداً من الأشياء : أولاً كل أنماط الأشياء الممكنة التي تتحقق أو يمكن أن تتحقق ، تلك الأنماط التي سماها أفلاطون باسم « الصور » ؛ وثانياً كل الأفراد التي يمكن أن تخلق دون أن ينجم عن هذا تناقض ؛ وثالثاً كل مجموعات الأفراد التي هي عوالم ممكنة ، ورابعاً وأخيراً سلسلة الحقائق السرمدية ، والحقائق النظرية والعلمية والعملية . فهذه كلها هي موضوع تصور العقل الإلهي منذ الأزل .

وإرادة الله تمر بحالتين لا يمكن تمييزهما إلا بالتجريد ، وهما : ١) الارادة السابقة ، و٢) الارادة التالية . وإرادة الله السابقة متجهة نحو الخير المطلق وهذا الخير كان الله سيحققه لو لم يكن قد تحقق بمجرد كون الله موجوداً . لكن لما كان الله لا يمكن أن يريد أن يوجد نفسه من جديد لأنه موجود بالضرورة بحكم طبيعته ، فإن قراراً واحداً هو الذي يليق بالله ألا وهو : أن يختار ، من بين العوالم الممكنة التي يتصورها عقله ، أحسنها .

وهذا هو ما يفعله الله بإرادته التالية . إن كل الممكنات تطمح إلى الوجود نظراً لما فيها من كمال . إن الله يسمح لأحسن هـذه العوالم الممكنـة بالانتقـال من الامكان إلى الوجود ، كما يسمح الهويس للماء بالجريان . وفي هذا يقوم مبدأ التفاؤل عند ليبنتس .

لكن إذا كان هذا العالم هو أحسن عالم ممكن ، فكيف نفسّر إذن وجود الشر وهو سائد فيه ؟ .

ويجيب ليبنتس عن هذا السؤال العويص الذي طالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين ، بأن يقرر أن الشر يتجلى على ثلاثة أوجه : الشر الميتافيزيقي ، والشرّ الفزيائي ، والشرّ الأخلاقي .

أما الشرّ الميتافيزيقي فهو النقص الفزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق . إنه شرّ لم يكن في وسع الله أن يتلافاه ، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله ، وإلا لانتفى التمييز والفارق بين المخلوق والخالق . إن خاصية المخلوق هي أنه ليس الله فيكف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله !! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص .

أما الشرّ الفزيائي فهو الألم بكل أشكاله . ويفسّر ليبنتس وجوده بأن الله لم يرده ، ولكنه وجد نتيجـة لتحقيقه خيرات . فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلاّ إذا تحقق البعض الآخر . ومن هنا كان من الضروري ، في بعض الأحوال ، من أجل ايجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر . فمثلاً : كيف نحصل على الثمار المفيدة للأعمال إن لم نتحمل بعض المتاعب ؟ لهذا كان لا بد لله من السماح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة . ثم إن الله عادل ، والعدل يقتضي عقاب الأشرار . ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعاً من العقاب عن الخطايا والذنوب .

بقي الشرّ الأخلاقي ، وهو الخطيئة بكل درجاتها . ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها ، لأن الله حرّم ارتكاب الخطايا . كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها ، ذلك لأنه يجعل من الواجب علينا أن نتجنبها . فلم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا نجد أنفسنا في بعض الأحوال مقسورين على الاختيار بين خطيئتين : مثال ذلك : طبيب يجد نفسه مرغماً إما على الكذب على المريض إنقاذاً لحياته ، أو أن يصدقه القول فيكشف له عن خطورة مرضه مما قد يؤدي إلى موته . في مثل هذا الموقف لا يوجد غير قاعدة واحدة : اختر أهون الشرّين . فلنقل أيضاً إن الله كان بين شرّين : أحدهما أن لا يخلق العالم ، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية

بوصفها شرطاً لوجود أحسن عالم ممكن . ولقد اختار الله أهون الشرّين : وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة .

لكن ها هنا مشكلة أخرى هي نتيجة ضرورية لهذا التفسير الذي أدلى به ليبنتس . إنه بهذا يعزو حدوث الخطيئة إلى الله نفسه . فكيف يعاقب الانسان إذن عليها ، وفاعلها هو الباري ؟ .

هنا وينبغي أن يلاحظ أن ليبنتس يرفض أن ينسب إلى الانسان وإلى الله صفة الحرية ، أي « القدرة على توكيد أو نفي شيء معين على السواء » . لأن الاقرار بمثل هذه القدرة يؤدي إلى انكار المبدأين الرئيسيين للعقل وهما : مبدأ (عدم) التناقض ، ومبدأ العلة الكافية . فهذا المبدأ الثاني يقرر أنه لا يوجد شيء بدون علة وجود فاعلة وغائية . ولهذا لا يمكن أي فعل إنساني أو إلهي ان يكون معيّناً بعلة . وفيما يتعلق بالانسان بخاصةٍ فإن أفعاله ، في بعض الظروف المعيّنة ، تتعين بخلقه ، والله قد وهبه هذا الخلق من أجل غاية معلومة . ولهذا فإن حرية الإرادة وهم .

لكن ليس معنى هذا أن نذهب إلى ما ذهب إليه اسپينوزا الذي أكّد وجود ضرورة رياضية في كل ما يحدث في الكون .

أما موقف ليبنتس فيتلخص في هذه العبارة : « في الفعل الارادي الدوافع تُميل دون ضرورة » .

أما قوله إن « الدوافع تميل » فمعناه أنه بقدر ما يمعن العقل في الفعل ـ الانساني أو الإلهي على السواء ـ ويتأمل في امكان تنفيذه والوسائل المؤدية إلى تنفيذه والنتائج القريبة والبعيدة الناجمة عنه : أقول : بهذا القدر فإن الإرادة تتجه إلى تنفيذه أو إلى الامتناع منه . فتميل إلى ما يجلب الخير أو المنفعة ، وتتجنب ما يؤدي إلى الشر أو الضر .

لكن إذا كانت الدوافع تُميل الإرادة ، فإنها لا تقسرها بالضرورة على اتجاه بعينه . إنها لا تقسرها إلاّ في حالة واحدة وهي حينما يكون من المستحيل منطقياً أن تتخذ قراراً مختلفاً عن قرارها . وهذا لا يحدث إلا إذا كان وجود عالم مختلفٍ عن العالم الموجود يتضمن تناقضاً . ولكن هذه القضية ـ ذات الطابع الاسپينوزي ـ لا يمكن قبولها . صحيح أن ثمّ نوعاً من الضرورة في أن يكون هذا العالم كما هو عليه وأن يفعل كل إنسان فيه ما يفعله كما يفعله وفقاً لخلقه وبدافع من تأملاته .

لكن هذه الضرورة ليست رياضية ولا ميتافيزيقية ، بل أخلاقية فقط . وفقط بالقدر الذي هو به خير فإن العالم هو ما هو عليه . والله ، باختياره لعالم يرى فيه الخاطىء حرّاً في ارتكاب الخطيئة ، فإنه لا يغير حرية فعله . ولهذا يبقى الخاطىء خاطئاً أمام الله .

لكن هذا الحل الذي قدّمه ليبنتس لمشكلة حرية الإرادة الانسانية لا تقنع أحداً . ذلك أنه حدّ الحرية حدّاً يجعلها تتكافأ تقريباً مع التعيّن ، مع أن المعنى الصحيح للحرية هو ذلك الذي وضعه ديكارت وهو أنها « القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء » . لكن ليبنتس لو كان قد عرّف الحرية ، هذا التعريف ، لناقض نظريته الأساسية ، أعني الانسجام الأزلي ، وقد كان ، كما رأينا ، معتزاً بها كل الاعتزاز . ولهذا ينعي عليه برترند رسل هذا الموقف ويتهمه بترضي رجال الدين . لكن هذه التهمة ظالمة ، والأحرى أن نقول إنه لم يكن في وسعه أن يفعل غير ذلك ، وإلاّ لناقض نظريته هذه الأساسية .

٧ ـ آراؤه في السياسة :

عاش ليبنتس في عصر مليء بالحروب في أوربا ، وقد شاهد عن قرب ما أدت إليه هذه الحروب من خراب وشقاء للفاتحين والمفتوحين على السواء . ولهذا نادى بوقف الحروب بين الدول ، خصوصاً دول أوربا المسيحية فقال : « إن الحروب بين المسيحيين (أي في أوربا) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى اقتطاع أجزاء ضئيلة جداً من الأرض . . . إذ التجربة تدل على أن كل زيادة في القدرة تزيد فوراً في الخارج عدم الثقة والمؤامرات . ويلزم عن هذا أن كل ملك يطمح إلى عظائم الأمور ينبغي عليه أن يتجنب قدر الامكان نوعاً من زيادة قوته لأن التقدم على هذا النحو معناه أن يضع على نفسه حدوداً » . ويقرر في موضع آخر : « إن الرغبة في أن يخضع المرء ـ بقوة السلاح ـ أمماً متحضرة وفي الوقت نفسه محاربة ومولعة بالحرية كما هو شأن معظم الأمم الأوربية ـ هذا الأمر هو ليس فقط كفراً بل وأيضاً جنونا » .

ويوجه أنظار الحكام في أوربا إلى أن الحروب البرية صارت عقيمة ، ويدعوهم إلى الالتفات إلى الحروب البحرية ، وهو يقصد الحروب فيما وراء البحار طمعاً في الاستيلاء على مستعمرات خارج أوربا ! فهو إذن لا يدين

الحرب بما هي حرب للغزو والتوسع ، بل الحرب بين المسيحيين في أوربا فقط ! ومن هنا رأيناه يقدم إلى لويس الرابع عشر مشروعاً لغزو مصر والقضاء على الامبراطورية العثمانية ،وهو يرمي بهذا إلى صرف الحرب عن اوربا ، ووقف الحرب بين المسيحيين ، وتوجههم إلى محاربة غير المسيحيين .

لكن كان وراء هذا الموقف دافع قومي أيضاً،ربما كان هو الأقوى ، وذلك هو صرف لويس الرابع عشر عن الطمع في الأراضي الألمانية . وقد أوضح موقفه هذا في رسالة حررها في سنة ١٧٨٤ بعنوان: «استشارة تتعلق بالحرب او التفاهم مع فرنسا». وهو في هذه الاستشارة يميل إلى الحرب، وذلك « لأننا كلما تنازلنا وتساهلنا مع فرنسا ، ازدادت مطالبها منا ؛ إن طمعها لا يشبعه شيء ، ووقاحتها تزداد كلما ظفرت بنجاحات. وإذا نجحت هذه المرة ، فإنها لن تُبقي على شيء ، ولن تشعر بأي اعتبار تجاه أيّ شيء ؛ ولن يكون أحدٌ في أمان ، وبمناسبة أتفه الأمور ستثير ضجة لا تحتمل ومتاعب شديدة لجاراتها ، وستستولي على كل ما تشتهيه».

وإذن كان ليبنتس وطنياً متحمساً لبلاده ألمانيا ، وسياسياً واقعياً. ولهذا نراه يسخر سخرية مرة من الفرنسيين الذين يدعون ـ في الظاهر والقول ـ إلى السلام ، فيقول : « حينما يعظ الفرنسيون بالسلام ، فإن موعظتهم تشبه موعظة الثعلب في جمع من الدجاج وهو في طريقه إلى الحج إلى شانت يعقوب وقد أعلن عفواً عاماً بين كل الحيوان . وليتكلموا ما طاب لهم الكلام عن السلام الدائم وهم الذين لا يفهمون منه غير الاستعباد العام على طريقة الأتراك ».

وتظهر نزعته السياسية الواقعية على نحوٍ أوضح في المشروع الذي قام به في سنة ١٦٩٢ لنشر « قانون دولي عام دبلوماسي » Codex Juris gentium diplomaticus وهو مجموعة ضخمة تحتوي على نصوص أهم المعاهدات التي عقدت خلال القرون الخمسة السابقة ، وعلى كثير من الوثائق الدولية : مواثيق تتعلق بالحدود بين الدول أو المقاطعات، مواثيق تجارية ، عقود زواج بين الملوك والأمراء ، وصايا ، الخ . وكل هذه النصوص والاتفاقات والعقود والبروتوكولات تكشف عن « التاريخ الصغير» إلى جانب « التاريخ الكبير» ، ويقصد « بالتاريخ الصغير» أخبار المطامع غير المعلنة ، والرشاوى التي دفعت للقائمين بالمفاوضات بين الدول ، ودور النساء في عقد المواثيق أو الاتفاقات ، الخ . وفيها نشاهد الملوك والأمراء وهم يلعبون بالمعاهدات كما يلعب الاطفال بالجوز ، وكيف أن كل سلام هش ، وما هو إلّا فترة استراحة قصيرة يتفق عليها المصارعون للراحة قليلاً ابتغاء استئناف الصراع على نحو أشد وحشية .

ثبت مؤلفاته بحسب الترتيب التاريخي

1684: Meditationes de Cognitione, veritate et ideis.
1686 - 90: De vera methodo philosophiae et theologiae.
- 1691: Si l'essence des corps consiste das l'étendue.
1693: De notionibus juris et justitiae
1694:DePrimae philosophiaeemendatione et de notione substantiae.
1696: Système nouveau de la nature et de la communication des substances.
1696: Von Nutzen derVernunftkunst oder Logik.- von der Glückseligkit.
1698: Historia et Commendatio linguae Charactericae.
- De ipsa natura sive de vi insita actionsbus que creaturarum
1704: Nouveaux Essais sur l'entendement humain.
1705: Considérations sur le principe de vie.
1706- 16: Lettres au P. des Bosses.
1710: Commentatio de anima brutarum
1710: De libertate.- De la Sagesse.- Essais de Théodicée.
1714: La Monadologie- Principes de la nature et de la grâce.
1716: Correspondance avec Clarke

نشرات مؤلفاته

- Raspe: Oeuvres Philosophiques latines et françaises de feu M. Leibniz, 1763.
- Dutens: G.W. Leibnitii opera omnia, 1767.
- E. Erdmann:G.W. Leibnitii opera omnia, 1840.
- C.I. Gerhardt Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, 7 Bände, Berlin, 1875- 90.

لا تزال حتى اليوم أكمل طبعة.

- Foucher de Careil:Oeuvres de Leibniz, 1857.
- O. Klopp: Die Werke von Leibniz, 1866.
- P. Janet: Oeuvres Philosophiques de Leibniz, 1900.

ومنذ سنة ١٩٢٣ تقوم الأكاديمية البروسية للعلوم في برلين بإصدار نشرة نقدية لكل مؤلفات ليبنتس باشراف Reichel ويتوقع أن تتم في أربعين مجلداً. ظهر المجلد الأول

منها سنة ١٩٢٣ وتوالى صدورها حتى الآن.

- L. Couturat: Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903.
- G. Grua: G. W. Leibniz, Textes inédits 2 Vols., Paris, 1948.
- P. Schrecker: G. W. Leibniy, Lettres et fragments inédits sur les problémes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669- 1704), Paris, 1935.

مراجع

Studies

- Barber, W.H. Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A. Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670- 1760. Oxford, 1955.
- Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux textes inédits. Paris, 1909.
- Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.
- Boehm, A. Le «Vinculum Substantiale» chez Leibniz. Ses origines historiques. Paris, 1938.
- Brunner, F. Etudes sur la signification historique de la philosphie de Leibniz. Paris, 1951.
- Carr, H.W. Leibniz. London, 1929.
- Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.
- Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.
- Davillé, L. Leibniz historien. Paris, 1909.
- Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz: Heidelberg, 1920 (5 th edition).
- Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4 th edition).
- Funke, G. Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938.
- Getberg, B. Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz, Paris, 1937.
- Grua, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris, 1953.
- Gueroult. M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.
- Guhrauer, G. E. G. W. Freiherr von Leiniz. 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).
- Guitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.
- Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade. The Hague, 1953.
- Huber, K. Leibniz. Munich, 1951.
- Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.
-
- Jalabert, J. La théorie Leibnizienne de la substance. Paris, 1947.
- Joseph, H.W.B. Lectures on the Philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.
- Kabitz, W. Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.
- Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.
- Mackie, J.M. Life of Godfrey William Von Leibniz. Boston, 1845.
- Matzat, H. L. Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.
- Merz, J. T. Leibniz. Edinburg and London, 1884; reprinted New York, 1948.
- Meyer, R.W. Leibiniz and the Seventeenth- Century Revolution, translated by J.P. Stern. Cambridge, 1952.
- Moureau, J. L'univers leibnizien. Paris, 1956.
- Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.
- Piat, C. Leibniz, Paris, 1915.
- Politella, J. Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.
- Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. (2nd edition).
- Russell, L.J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in Philosophy, 1936).
- Saw, R.L. Leibniz. Penguin Books, 1954.
- Schmalenbach, H. Leibniz. Munich, 1921.
- Stammler, G. Leibniz. Munich, 1930.
- Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.
- There are several collections of essays on Leibniz; for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300 Geburstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1946). Leibniz Zu Seinem 300 Geburtstags 1646- 1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1948); and Beiträge zur Leibnizforschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

ليفي بريل

Lucien Lévy - Bruhl

عالم اجتماع ومؤرخ للفلسفة .

ولد في باريس في ١٠ أبريل سنة ١٨٥٧ من أسرة يهودية أصلها من مدينة متيس Metz في الألزاس . وتعلم في ليسيه شارلمان حيث برّز في الدراسة ونال جوائز في مسابقات المدارس الثانوية في فرنسا . وتردد في اختيار مهنة المستقبل : بين أن يكون من رجال الفلسفة ، أو رئيساً لأوركستر ، وقد ظل طوال حياته يهتم بالموسيقى . لكنه اختار الفلسفة ودخل في مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٦ . وبعد الحصول على الليسانس في الفلسفة ، حصل على اجازة التدريس (الاجريجاسيون) في الفلسفة في سنة ١٨٧٩ ، وتتلمذ على جول لاشلييه أثناء مقامه في مدرسة المعلمين العليا .

وعين مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية في پواتييه (١٨٧٩ ـ ١٨٨٢)، ثم في أينان (٨٨٢ ـ ١٨٨٣) . وفي سنة ١٨٨٤ حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون . وكانت رسالته الرئيسية عن فكرة المسؤولية ، ورسالته الصغرى (اللاتينية) بعنوان : « رأي سنكا Seneca في الله » . وعين مدرساً في ليسيه لوي لوجران (١٨٨٣ـ ١٨٩٥) . ثم عيّن في سلك التدريس العالي : فصار مدرساً بديلاً في مدرسة المعلمين العليا . وفي سنة ١٨٩٦ عيّن مدرساً في قسم الفلسفة بالسوربون وتدرج في هيئة التدريس فيها حتى صار أستاذاً ذا كرسي لتاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤ . وفي الوقت نفسه ظل يلقي محاضرات في المدرسة الحرة للعلوم السياسية وكان مؤسسها ، بوتمي -Bout my قد كلفه منذ سنة ١٨٨٦ بإلقاء دروس في تاريخ الأفكار السياسية والروح العامة في ألمانيا منذ سنة ١٨١٥ .

لكنه وهو في السوربون لم يكن يسجل محاضراته كتابة ، بل كان يلقي دروسه بدون شيء مكتوب ، ومن هنا ضاعت هذه المحاضرات كلاماً شفوياً . ولم يبق لنا شيء من محاضراته عن هيوم وشوپنهور ؛ ودروسه عن ديكارت لم يبق منها إلّا ذكرى أهاب بها تلميذه اتيين‌مبسون (في « المجلة الفلسفية » عدد اكتوبر ـ ديسمبر سنة ١٩٥٧ ص٤٣٢ـ ٤٥١) . لكنه استخرج مما أعدّه لمحاضراته في السوربون كتابين أحدهما في فلسفة ياكوبي Jacobi والثاني في فلسفة اوجيست كونت . ومن دروسه في المدرسة الحرة للعلوم السياسية استخرج كتاباً بعنوان : « ألمانيا منذ ليبنتس » .

لكنه في السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، وتحت تأثير صداقته مع دوركهيم ، اهتم ليفي بريل بالأخلاق وعلم الاجتماع . وقام بأبحاث شخصية في هذا المجال ، كانت ثمارها كتابين أحدثا دوياً لدى ظهورهما ، وهما : « الأخلاق وعلم الآيين » ، ثم « الوظائف العقلية في الجماعات الدنيا » .

وكان كثير الاهتمام بالسياسة ، النظرية والعملية على السواء . فشارك في الدفاع عن الضابط دريفوس ، وكان دريفوس متزوجاً من احدى قريبات ليفي بريل . وكان أيضاً وثيق العلاقة مع جان جورس ولوسيان هر Herr الاشتراكيين ، ولم يخف انتماءه إلى الاشتراكية .

وفي سنة ١٩١٧ تولى رئاسة تحرير « المجلة الفلسفية » التي أنشأها ريبو Ribot . وفي نفس السنة صار عضواً في معهد فرنسا إذ اختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشأ « معهد الاثنولوجيا » (علم الاجناس) واستعان في ادارته بيول ريفيه Paul Rivet ومارسل موس Marcel Mauss .

ولما بلغ السبعين في سنة ١٩٢٧ تقاعد بوصفه أستاذاً لتاريخ الفلسفة الحديثة في السوربون .

وفي سنة ١٩٣٢ تولى رئاسة لجان الامتحانات في مصر وفلسطين وسوريا .

وتوفي ليفي بريل في ١٣ مارس سنة ١٩٣٩ .

آراؤه الفلسفية

أهم آراء ليفي بريل الفلسفية تتناول الأخلاق والعقلية البدائية .

أ) أما في الأخلاق فقد أصدر في سنة ١٩٠٣ كتاباً صغيراً بعنوان : « الأخلاق وعلم الآيين » حاول فيه بيان استحالة وعدم جدوى كل الأخلاق النظرية ، سواء منها الأخلاق التي اتخذت طابعاً علمياً (مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا ، وتلك القائمة على علم النفس أو علم الاجتماع) ، والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور . فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أنه

يريد أن يكون نظرياً ومعيارياً في آن واحد ، فيقدم علماً ويفرض واجبات معاً ، وهـذان الأمران لا يجتمعان معاً في علم واحد . ذلك أن النظرية تتناول ما هو كائن ، بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون . والدليل - في نظره - على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها - رغم اختلاف أساسها - متفقة في تعاليمها العملية : فمذهب المنفعة عند جون استورت مِل Mill يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الانجيل .

ومن ناحية أخرى تقوم هذه الأنواع من الأخلاق النظرية على مصادرتين خاطئتين : (١) فهي تفترض أن الطبيعة الانسانية هي هي عينها في كل زمان ومكان ، مع أن الواقع هو أنها تختلف بحسب الحضارات . (٢) وهي تفكرّ كما لو كان الضمير الأخلاقي كلاً منسجماً ، بينما هو في الحقيقة ينطوي على تناقضات ، وهو يمزج بين تعاليم صادرة عن مصادر مختلفة .

وبدلاً من هذه الأخلاق النظرية ، يريد ليفي بريل أن يضع أساس علم وضعي يقوم على الآيين ، أي على الأعراف والعادات والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع مجتمع . ويريد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفزياء ، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحتة، وأن يبحث عن قوانينها بدلاً من أن يسعى لتأويلها . وهذا العلم - ويسميه « علم الآيين » la science des moeurs بدلاً من « علم الأخلاق » - لا يدعي تأسيس الأخلاق ، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي . وعليه أن يحسب حساباً للعواطف والامتثالات، بوصفها معطيات واقعية .

ويمكن بالاستناد إلى علم الآيين تأسيس من عقلي للسلوك الأخلاقي ، وشأنه شأن كل تكنيك فإنه يفترض معرفة سابقة . والقواعد المستخرجة عن هذا الطريق لا تصلح إلّا بالنسبة إلى مجتمع محدّد . إن الأخلاق نسبية إلى المجتمعات التي تمارسها .

ب) وأما فيما يتعلق بالعقلية البدائية ، فقد كرّس ليفي بريل لدراستها عدة مؤلفات ودراسات ، أهمها :

١ - «الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا» (ألكان، سنة ١٩١٠)

٢ - « العقلية البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٢)

٣ - « النفس البدائية » (ألكان ، سنة ١٩٢٧)

وفي هذه الكتب انتهى ليفي بريل إلى النتائج التالية :

١ - على عكس فريزر وتيلر Taylor وأمثالهما ممن كانوا يرون أن الوظائف العقلية عند البدائي هي هي نفسها عند المتمدين ، والفارق هو في استعمال البدائي لها على نحو خاطىء نتيجة لقصور معارفه - يرى ليفي بريل أن هناك فارقاً أساسياً جوهرياً في عقلية البدائي يميزها عن عقلية المتمدين ، وهو فارق في التركيب العقلي والنفسي ، وليس مجرد فارق عرضي ناجم عن درجة المعرفة . فالوظائف العقلية عند البدائي غيرها تماماً عند المتمدين ، ولا ترجع إلى نمط واحد . إن البدائي لا يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل تفكيراً مختلفاً عن تفكير المتمدين . والسبب في ذلك أن لكل جماعة نفسية جماعية خاصة . وفي سبيل إيضاح هذا الرأي درس ليفي بريل الجماعات الأبعد عنّا في طرائق البرهنة والتفكير ، أعني تلك التي تتميّز بالافتقار إلى التجريد والتصورات العقلية ، ، وهي في مجموعها الجماعات التي لا تكتب وليست لديها كتابة . وسبيلنا إلى معرفة عقلية هذه المجتمعات هو الدراسات التي قام بها علماء الأجناس ، وأوصاف رحلات الرحالة والمبشرين في ديار هذه المجتمعات . وقد أخذ عليه اجتماعيون ، مثل Evans Pritchard الذي درس خصوصاً قبائل النوير والبجّة في السودان - أن الرحالة والمبشرين إنما سجّلوا ما أثار دهشتهم وما بدا لهم غريباً ، دون أن يسجلوا حياة هذه المجتمعات كما تجري في العادة ، وبهذا بالغوا في ابراز الفارق بينهم وبيننا . لكن ليفي بريل ردّ على هذا الاعتراض قائلاً إنه غير مهم ، لأن مايهمه ليس هو أن يقدم لـوحة كـاملة عن أحوال المجتمعات البدائية ، بل فقط أن يبرز الفروق بين العقلية البدائية وعقليتنا نحن .

٢ - ويمضي بعد ذلك إلى بيان هذه الفروق :

وأولها الامتثال الجماعي عند أبناء هذه المجتمعات الدنيا : وينعته ليفي بريل بأنه امتثال « صوفي » mystique، ويقصد بذلك أن امتثالاتهم تقوم على أساس الاعتقاد في قوى ، وتأثيرات ، وأفعال غير مدركة بالحواس ولكنها مع ذلك واقعية . ولا فارق عند البدائي بين ما هو طبيعي وما هو خارق على الطبيعة ، بل كلاهما واحد .

وثانيها اختلاف الكيفية التي بها يربط البدائي بين امتثالاته عن الكيفية التي نربط نحن بها امتثالاتنا . إذ يرى

ليفي بريل أن البدائي في تفكيره لا يخضع لقوانين منطقنا وحدها ، ومن هنا ينعت عقلية البدائي بأنها « سابقة على المنطق » Prélogique . لكنه لا يقصد بهذا أنها مناقضة للمنطق أو ضد المنطق ، كما زعم خصومه . كذلك لا يقصد بهذا الوصف أن عقلية البدائي تمثل في تطور الفكر مرحلة سابقة على ظهور الفكر المنطقي . يقول ليفي بريل : « حينما أنعت (عقلية البدائي) بأنها سابقة على المنطق فأنا بهذا أقصد فقط أنها لا تلتزم قبل كل شيء ، كما يلتزم فكرنا ، بالامتناع عن التناقض » . ذلك أن هذه العقلية لا تكترث بالتناقض ، ويستوي لديها التناقض وعدم التناقض في التفكير . وهذا هو ما يسميه ليفي بريل بـ « المشاركة » Participation . وتبعاً لمبدأ المشاركة ، فإن الأشياء يمكن ، في وقت واحدٍ معاً ، «أن تكون وأن لا تكون هي عينها ، ويمكن أن ترتبط بعلاقات لا شأن لمنطقنا بها . فالبدائي يرى أن الكائنات ذات الأنفس والكائنات غير ذات الأنفس تشارك كلها في قوى متصلة تسمى الـmana.

ولما كانت العمليات المنطقية والعمليات السابقة على المنطق مختلطة في ذهن البدائي ، فإنه أقل استعداداً منا للتجريد والتعميم .

والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية . وهذا يتجلى خصوصاً في طريقته في العدّ : فالأعداد ذوات خصائص كيفية أكثر منها كمية . ولهذا أثره أيضاً في لغة البدائي . فإن ألفاظهم وفيرة جداً، شتى ، لأنها قليلة التجريد . وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة .

٣ ـ والبدائي في تصوره للعالم يختلف عنا بسبب تصوره للعلية . ذلك أن العقلية البدائية تهمل الأسباب الثانوية لصالح الأسباب الصوفية (الروحانية) . فما نراه نحن عِلّة، لا يرى فيه البدائي غير فرصة (ومناسبة) لتدخل القوى الصوفية (الروحانية) . إن البدائي يسعى إلى معرفة القوى الخفية والمستورة التي تؤثر في الأشياء ؛ أما الأسباب المدركة بالحس فلا يقيم لها كبير وزن . والعلة الصوفية (الروحانية) خارجة عن المكان وعن الزمان . ولهذا فإن تصور البدائي للزمان والمكان يختلف تماماً عن تصورنا نحن لهما إذ نراهما كمّا متجانساً .

٤ ـ والعقلية البدائية لا تفصل الفرد عن النوع الذي ينتسب إليه ، وفيما يتصل بالإنسان فإنها لا تتصور الشخص خارج الجماعة التي ينتمي إليها .

كذلك لا تميّز بين الجسم والنفس ، وتتصور الشخص واحداً أو اثنين أو كثرة . وهذا يفسر اعتقاد البدائي في إمكان وجود الشخص الواحد في عدة أماكن متباعدة في وقت واحد ، أو ازدواج الشخص في الأحلام . والدليل على ذلك معتقدات البدائيين الخاصة بالموت : فهم يعتقدون أن الجماعة كلها تصاب بموت أي فرد منها ؛ والميت يذهب إلى عالم الموتى مع بقائه متحداً بالجثة .

مؤلفاته الرئيسية

- L'Idée de responsabilité, Hachette, 1885.
- L'Allemagne depuis Leibniz, Hachette, 1889.
- La philosophie de Jacobi. Alcan, 1894.
- La philosophie d'Auguste Comte. alcan, 1900.
- La Morale et la science des mœurs. Alcan, 1903.
- Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Alcan, 1910.
- La Mentalité Primitive. Alcan, 1922.
- L'âme Primitive. alcan, 1927.
- Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.. Alcan, 1931
- La Mythologie primitive. Alcan, 1935.

مراجع

- Georges Davy: Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. 1re éd. 1931; 2e, 1950.

عدد خاص بمناسبة ذكرى ميلاده المئوية
- **Revue philosophique**. oct. - décembre, 1957
- J. Casenseuve: Lucien Levy - Bruhl, sa vie, son auvre. Paris, P. U. F., 1963.

لينين (فلاديمير)

Wladimir Iljtsch Uljanow Lenin

مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا .

ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٨٧٠ في سمبرسك Simbirsk على نهر الفولجا (وتسمى اليون Uljanocosk) ، وكان أبوه مفتشاً للمدارس العليا ، نال درجة النبالة المناسبة لدرجة وظيفته . وكان جوّ الأسرة جوّ الانتلجسيا التقدمية في ذلك العصر : وكل الأبناء (باستثناء أخت توفيت في سن صغيرة) كانوا ثوريين . وكان الابن الأكبر عضواً في منظمة ارهابية تدعى Narodnaya Wolya وحكم عليه بالاعدام فأعدم شنقاً في سنة ١٨٨٧ ، فكان لهذا الحادث أثر بالغ في نفس فلاديمير (لينين) .

وفي سنة ١٨٨٧ دخل لينين كلية الحقوق في جامعة قازان ، لكنه طرد منها في ديسمبر من نفس السنة لاشتراكه في اضطرابات الطلاب ونفي إلى قرية صغيرة . لكنه عاد إلى قازان في سنة ١٨٨٨ ، لكن لم يسمح له بدخول الجامعة . وشارك في دائرة الطلاب غير المشروعة المسماة N. J. Fedos-sejews وفيها تحول الشاب الثوري من الشعبية إلى الماركسية . ولما انتقلت الأسرة إلى سمارا في سنة ١٨٨٩ انضم لينين إلى الدوائر الثورية فيها بعد أن صار ماركسياً متحمساً .

والتحق بكلية الحقوق في جامعة سان بطرسبرج طالباً من الخارج ، فحصل على اجازة الحقوق ، وعمل محامياً تحت التمرين في سمارا . وفي سنة ١٨٩٣ انتقل إلى مدينة سان بطرسبورج . وفي دائرة « الكبار » (وهو تنظيم من تلك التنظيمات التي تحول فيها قسم من الانتلجنسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أي ما بين سنة ١٨٨٩ و ١٨٩٠ ، من الاتجاه الشعبي إلى الاتجاه الماركسي) وخلال العامين التاليين عمل على تحويل هذه الدائرة المؤلفة من الأنتلجنسيا إلى تنظيم يضم العمال ، أي تحويلها إلى حركة عمالية .

وفي سنة ١٨٩٥ تأسست « رابطة الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » ، لكن معظم زعماء « الكبار » ومنهم لينين ، أودعوا السجن . وكان لينين في ربيع سنة ١٨٩٥ قد قام برحلة إلى غربي أوربا ، لتوسيع حركة الكفاح ، واتصل بأعضاء « جماعة تحرير العمل » من أجل التشاور معهم ، وكان من مؤسسي هذه الجماعة W. Plechanow ، وتوثقت صلة لينين به ، وتعاونا معاً خلال السنوات العشر الأولى من نشاط لينين العلني . وكان فريدرش انجلز على فراش الموت حين قام لينين برحلته الأولى إلى الخارج هذه .

وفي سنة ١٩٠١ اتخذ اسم « لينين » الذي اشتهر به فيما بعد ، (وكان قد اتخذ قبل ذلك اسم Iljin واسم Tulin). وفي أثناء نفيه في شرقي سيبيريا ، كانت حركة « رابطات الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » قد صارت لها اليد العليا في سان بطرسبرج وغيرها من المدن الروسية الكبيرة ، وهذه الحركة كانت بمثابة الصورة الروسية لحركة التنقيح الأوربية الغربية . فألّف لينين رسالة بعنوان : « احتجاج الماركسيين المنفيين ضد عقيدة الاقتصاديين » (وهو اسم تلك الحركة) ونشرها في مجلة عنوانها Eskra (أي « الشرارة ») وهي مجلة أسستها جماعة لينين وصارت لسان حال حزب ثوري اشتراكي .

وبعد انتهاء مدة نفيه في سيبريا ، قام لينين في مستهل سنة ١٩٠٠ برحلات عديدة من أجل ضم شمل الجماعات الثورية في روسيا ، ثم سافر إلى الخارج حيث اشترك مع بلاخنوف وسائر أعضاء جماعته في اصدار مجلة « الشرارة » . وبإنشاء « حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي » إبان المؤتمر الثاني الذي عقد في لندن سنة ١٩٠٣ (وكان المؤتمر الأول قد عقد في مينسك في سنة ١٨٩٨ لكن لم يحضره إلّا عدد قليل ، لهذا كان قليل الأهمية والأثر) ـ بلغت مجلة « الشرارة » أوج نشاطها وازدهارها . وبعد ذلك مباشرة حدث نزاع بين أعضاء هذا الحزب حول : هل ينبغي أن يكون هذا الحزب الجديد منظمة لطليعة واعية بأهدافها ، أو ملتقى لكل المتعاطفين في الآراء الثورية ؟ ـ وانتهى هذا النزاع بتصدع كيان الحزب الجديد إلى جماعتين : جماعة الأغلبية بزعامة لينين (البلشفيك ـ من الصفة بلشوي= كبير) ، وجماعة الأقلية (المنشفيك ـ من الصفة منشفوي أي صغير) التي انضم إليها بلاخنوف . ولما بلغت الثورة الروسية أوجها في سنة ١٩١٧ اتفقت الجماعتان على الانضمام الواحدة إلى الأخرى من جديد ، لكن لم تستطيعا اعادة الوحدة الأولى من جديد .

وفي سنة ١٩١٢ أثناء مؤتمر براج أعلن لينين رسمياً أن فريق البلشفيك هو التنظيم المركزي لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي . ومنذ انشاء مجلة « الشرارة » حتى وفاته ، كان لينين هو زعيم الاشتراكيين اليساريين الروس .

ومنذ تأسيسه لحزبه في سنة ١٩١٢ حتى قيام الحرب العالمية الأولى عاش لينين قرب الحدود النمساوية الروسية . ولم يستطع العودة إلى روسيا ـ منذ نفيه عنها في نهاية سنة ١٩٠٧ ـ إلا في مارس سنة ١٩١٧ . وفي سنة ١٩١٢ أيضاً

استطاع انصار لينين الحصول من الحكومة القيصرية على ترخيص بإصدار جريدة تسمى « البرافدا » (= الحقيقة »).

وفي ١٥ مارس سنة ١٩١٧ قامت الثورة في روسيا ، وسقط الحكم القيصري ، وقامت « حكومة مؤقتة » . وعلم لينين بهذه الأنباء من الصحف السويسرية ، وكان آنذاك في سويسرة . وخاف أن تنضم كل العناصر إلى الحكم الجديد . فأحس بضرورة العودة إلى روسيا لمنع ذلك ، لأنه سيؤدي إلى إذابة البلشفيك في النظام الجديد . كذلك رأت الحكومة الألمانية أن وجود لينين في روسيا ضرورة تفيد مصلحتها . فتم الاتفاق ، بواسطة وسطاء سويسريين ، على تمكين لينين ، ونفر من المنفيين الروس المقيمين في سويسرة ، من السفر خلال الأراضي الألمانية في « قطار مختوم » . وعن طريق السويد وفنلنده ، وصل لينين وصحبه إلى بطرسبرج في مساء ١٦ أبريل سنة ١٩١٧ . وهناك في روسيا استطاع الاستيلاء على السلطة في ٧ نوفمبر سنة ١٩١٧ . ومنذ ذلك التاريخ ، وعلى الرغم مما لقيه من مقاومات من جانب رفقائه في الكفاح ضد الحكم القيصري ، صار هو الحاكم المسيطر على روسيا كلها ، الى ان أصيب بشلل في مايو سنة ١٩٢٢ ، بيد أنه شفي منه وعاد إلى استئناف حكمه ، لكن ضربة شلل أخرى أصابته فأقعدته مشلولاً طوال عام تقريباً ، من ١٩٢٢/١٢/١٥ حتى وفاته في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ في ضيعة جوركي بالقرب من موسكو .

آراؤه السياسية الفلسفية

رأى لينين ـ بخلاف الماركسيين الشرعيين ، والشعبيين ـ أن من الخطأ القول بالتطابق بين الرأسمالية والصناعات الكبيرة ، وأن التطور إنما يتم بواسطة تقسيم الفلاحين إلى قسمين : رأسمالي ، وأجير (بروليتاري) . وفي رسالة « نمو الرأسمالية في روسيا » (سنة ١٨٩٩) حاول أن يبين فساد فكرة النارودنيك narodnik عن دور الفلاحين في روسيا ، فبيّن أن الفلاحين لم يعودوا كتلة من نوع واحد ، بل قد انشقوا إلى قطاعين : رأسمالي وبروليتاري . ومن رأيه أنه ينبغي تشجيع هذا التطور وذلك بإلغاء طبقة كبار الملاك الزراعيين ، لأنها تبطىء من نمو (تطور) العلاقات الرأسمالية في القرية . وبهذا يمكن تقوية طبقة الأجراء (البروليتاريا) المقيمين في المدن بانضمام الأجراء الزراعيين .

وفي رسالته : « ما الذي يجب عمله ؟ » يقرر لينين أن الطبقة العاملة ، إذا ما تركت إلى مجهوداتها التلقائية ، لن تصبح أبداً اشتراكية . وإنما فقط بواسطة المجهود الواعي « للممثلين المثقفين للطبقات المالكة » ـ أي الماركسيين ـ يمكن تحويل الحركة العمالية ، بكفاحها التلقائي الذي تقوم به النقابات ، تحويله من الانضواء تحت جناح البورجوازية إلى الانضواء تحت جناح الديمقراطية الاشتراكية الثورية » . وأدرجت وجهة النظر هذه في برنامج المؤتمر الثاني ، الذي من أجل الإعداد له نشر لينين رسالته تلك : « ما الذي يجب عمله ؟ » . وهذه الفكرة من أهم أفكار لينين ، وتميّز مذهبه الخاص عن الماركسية بوجه عام .

وفي كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » ، الذي يعد في روسيا « أعظم اسهام في كنز الماركسية الخلّاقة » ودليل ـ في نظرهم ـ على مكانة لينين بوصفه ـ فيما زعموا ـ « عالماً عبقرياً ، وباحثاً موضوعياً ، وأكبر مناضل في سبيل الثورة » ـ يتنبأ لينين بأن الامبريالية (الاستعمار التوسعي) يؤذن بانهيار الرأسمالية ، وتمثل عشية الثورة الاشتراكية لأنها تخلق الظروف الموضوعية للثورة العالمية .

وبعد اخفاق تمرد يوليو سنة ١٩١٧ ألّف لينين رسالة أخرى مشهورة عنوانها : « الدولة والثورة » (سنة ١٩١٧) بيّن فيها أن النظام القائم في ذلك الوقت (أي نتيجة ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧) يدّعي الديمقراطية نفاقاً ، وما هو في نظره إلا « دكتاتورية بورجوازية » ، ويجب أن يوضع مكانه « دكتاتورية البروليتاريا » ، وهو يعني دائماً بهذه العبارة : دكتاتورية البلشفيك . وحرص على التمييز بين مرحلتين : مرحلة الاشتراكية ، وقاعدتها : « من كلّ بحسب قدراته ، ولكلّ بحسب عمله » ـ ومرحلة الشيوعية ، وقاعدتها : « من كلّ بحسب قدراته ، ولكلّ بحسب حاجاته » ، وهو تمييز عمل ستالين على النص عليه في دستور سنة ١٩٣٦ . وكان لينين يعتقد أنه على الرغم من أن الفوارق الاجتماعية ستبقى في ظل الاشتراكية ، فإن من المستحيل الوصول إلى الشيوعية بدون المرور بفترة طويلة غير محدودة من الاشتراكية .

ونظر لينين إلى الحزب (الشيوعي) على أنه حامي الثورة ، وقال إن هذه ضرورة لا تمليها الاعتبارات الوقتية (حينما كان الحزب حركة سرّية) بل يمليها النظام الاشتراكي نفسه ، يمليها التمييز الأساسي بين مصالح الظروف الوقتية للحركة العمالية وبين الحركة الاشتراكية الثورية . وقد فصّل لينين رأيه هذا في رسالته : « مهمتنا التالية » ، ونظمّه في

رسالة : « ماذا يجب أن نعمل ؟ ». وعند أخريات حياته لخص لينين نظريته في الحزب في كتابه : « الراديكالية » : مرض الطفولة في الشيوعية ».

وفي مواجهة رأي بعض الاشتراكيين الذين كانوا يرون أن الحرب هي نتيجة أخطاء شخصية أو انتهاك لحقوق الغير ، ويمكن بالتالي الغاء الحروب بمجرد النضال في سبيل السلام دون تحطيم للرأسمالية ، جاء لينين في كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » فقرر أن من الواجب أن نبحث عن أسباب الحروب وعدم إمكان تجنبها من أجل توزيع الأرض توزيعاً جديداً ـ يقول إنه ينبغي البحث عن ذلك في تحليل للرأسمالية الاحتكارية. وفي هذا الرأي يختلف لينين عن موقف انجلز في أخريات حياته من مسألة الحرب . لقد استنبط لينين ، من تحليله للامبريالية أن على الاشتراكيين الثوريين أن يدركوا أن الحرب العالمية ينبغي أن يجاب عنها بالاعداد المنظم للاستيلاء على السلطة ، وذلك بتحويل الحرب الامبريالية إلى حروب أهلية

ولكن هذه الرسائل والكتب أوغلت في السياسة . أما كتابه الأقرب إلى الفلسفة فهو « المادية والنقدية التجريبية » (موسكو ، سنة ١٩٠٩) وفيه يهاجم بعض الكتاب الروس من أمثال بازاروف ، وبجدانوف ، ولوناتشارسكي ، الذين حاولوا أن يكملوا الماركسية بالوضعية الظواهرية التي دعا إليها ارنست ماخ وافناريوس . وقد وصف لينين موقفهم بأنه شكل من أشكال المثالية الذاتية ، وبالتالي مضاد للماركسية . ودافع عن المادية الديالكتيكية ، وخصوصاً عن رأيها في المادة وفي طبيعة المعرفة . فعارض الرأي القائل بأن المادة من تركيب الاحساسات ، وأكدّ أن المادة موجودة وجوداً موضوعياً أصيلاً وأنها توجد مستقلة عن الشعور . كذلك أكدّ أن الزمان والمكان ليسا أحوالاً ذاتية لتنظيم التجربة ، بل هما شكلان موضوعيان لوجود المادة . وعارض قول القائلين بأن الاكتشافات الجديدة في العلم تثير الشك حول « مادية » المادة ، وذلك بأن ميّز هو بين التصور العلمي لتركيب المادة ـ وقال إنه موقت ونسبي ، لأنه لا يمكن القول بأنه توجد عناصر لا تقبل الردّ ، ـ وبين التصور الفلسفي الذي يرى أن المادة هي « الحقيقة الواقعية الموضوعية المعطاة لنا في الإحساس ». وفي ميدان نظرية المعرفة عارض لينين نظرية بلخانوف Pleckhanov الذي كان يرى أن الاحساسات هي علامات على حقيقة واقعية خارجية ؛ وقال لينين إن الاحساسات تصوِّر العالم الخارجي كالمرآة حين تنعكس عليها الأشياء . وأكدّ لينين امكان الحقائق الموضوعية ، وقرر أن معيارها هو الممارسة العملية .

ورأى لينين أن الديالكتيك هو عَصَب الماركسية ؛ وقد تناوله تفصيلاً في كتابه : « مذكرات فلسفية »، وهو عبارة عن مذكرات وشذرات نشرت بعد وفاته ، سجلها في الغالب بين سنة ١٩١٤ وسنة ١٩١٦ وتتضمن في الوقت نفسه اقتباسات من كتب فلسفية وتعليقات على بعضها ، وخصوصاً من كتاب « علم المنطق » لهيجل . ويزعم لينين أن ديالكتيك هيجل يتفق مع المادية ، وأن الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة شيء واحد . وفي تصوره للديالكتيك انحرف لينين عن انجلز ، وذلك بتوكيده القويّ لا على الانتقال من الكم إلى الكيف كما فعل انجلز ، بل على الصراع بين القوى المتناقضة في داخل كل شيء وكل عملية ، ورأى أن هذا الصراع هو الأساس في كل تغير ، وهو بالتالي عَصَب الديالكتيك . وعند لينين أن الديالكتيك « هو دراسة التناقض في ماهية الأشياء ».

وتناول لينين المادية التاريخية في معظم كتبه الرئيسية ، خصوصاً حين يتكلم عن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الشيوعية : ففي كتاب « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » (بطرسبرج سنة ١٩١٦) يقرر أن الرأسمالية وصلت إلى مرحلتها الاحتكارية النهائية وصارت ناضجة للقضاء عليها ، لكن بسبب عدم تساوي تطور الرأسمالية في الدول المختلفة ، فإن الاشتراكية لن تنتصر في كل أو معظم الدول في وقت واحد كما توقع ماركس .

نشرات مؤلفات لينين

أحدث نشرة لمؤلفات لينين في اللغة الروسية تقع في ٤٩ مجلداً . (بدأ نشرها في موسكو سنة ١٩٥٨). ولها ترجمات إلى لغات أخرى طبعت في روسيا أيضاً .

مراجع عن أفكار لينين السياسية والفلسفية

- A. M. Deborin: Lenin as a Thinker, 3rd ed. Moscow and Leningrad, 1929 « لينين مفكراً » (بالروسية)

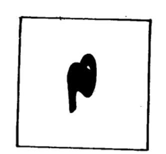
- M. A. Dynnik and Others, editors: Istoriya Filosofü vol. 5, Moscow 1961

« تاريخ الفلسفة » جـ٥ (بالروسية)

- Gustav A. Wetter: Il materialismo dialettico sovietico. Torino, 1948

- Henri Lefebvre: La Pensée de Lénine. Paris, Bordas.









المادية

matérialisme (F.), materialism (E)

تقال «المادية» في مقابل «المثالية» idéalisme. وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة ، لا الروح أو العقل أو الشعور، ويمكن بيان المذاهب المادية بحسب العصور على النحو التالي :

١ ـ المادية في العصر اليوناني والروماني : نجد ديمقريطس وأبيقور ولوكريتوس يقررون أن الموجود ينحلّ إلى أجزاء لا تتجزأ هي الذرات ، والذرات تنتقل في الخلاء . كذلك يرون أن كل موجود يخضع لقوانين ضرورية ، والانسان يندرج في هذا الوضع .

ويهدف هذا المذهب إلى الصراع ضد الخرافات وضد الخوف من الموت .

٢ ـ وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد المادية تتخذ اتجاهاً ملحداً واضحاً. وتقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكر. وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة الى الحواس وحدها. ومن أبرز ممثليها في فرنسا في القرن الثامن عشر لامتري، وهولباك وهلفسيوس. وهي تتصور الكون على أنه كلٌّ مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية. والزمان والمكان والحركة تعدّ أحوالاً للمادة. وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للانسان.

٣ ـ وفي القرن التاسع عشر نما نوعان من المادية :

أ ـ المادية العلمية ، ويمثلها فوجت Vogt ومولشت Moleschott وبوشنر في ألمانيا ، وكابانيس في فرنسا ، وقد بلغت أوجها عند ارنست هكل Haekel في مذهبه الواحدي Monisnus .

ب ـ المادية التاريخية وهي التي قعّد قواعدها كارل ماركس وفريدرش انجلز. ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعة، بل تسعى الى تحويل المجتمع وعلوم المجتمع. وموقفها يقوم في ارجاع الدولة الى «المجتمع المدني»، أو ارجاع أشكال الشعور الى البنية الأساسية الاجتماعية infrastructure sociale، كما أرجع الماديون في القرن الثامن عشر الفكر الى المادة. والمادة التاريخية تقوم اذن، في المرحلة الأولى، على قلب روابط السببية، واستناداً الى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها؛ وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية. إن المادية التاريخية تطبق مبادىء المادية على التاريخ، وعلى المجتمع.

وماركس وانجلز في تصورهما للتاريخ وللمجتمع ينظران إليهما على أنهما مسارح لعمليات Prozessen تجري وفقاً لمنهج الديالكتيك ، أي التحول من الموضوع إلى نقيض هذه الموضوع ليتألف منهما في مرحلة ثالثة مركب موضوع synthèse . إن التاريخ عملية حركة وتغير من النقيض إلى النقيض ثم إلى المركب من النقيضين . يقول ماركس وأنجلز (١٩ : ١٨٧) « إن التصور المادي للتاريخ وتطبيقه الخاص على صراع الطبقات في العصر الحديث بين البروليتاريا والبورجوازية ليسا ممكنين إلاّ بفضل الديالكتيك ».

وتزعم المادية التاريخية أنها هي وحدها الكفيلة بوضع نظرية في المجتمع وتطوره لا تقوم على التأملات النظرية

والتقويمات الذاتية ، بل الأحوال الفعلية الملموسة والطبيعية للحياة الانسانية . وترتكز على أهمية عملية الانتاج والتوالد الماديين وتطورهما .

كذلك يزعمون أن المادية التاريخية تحيل إلى الأهمية الاجتماعية للنشاط العملي النقدي والنشاط الثوري الانساني ، وتوجه كل عَمل اجتماعي إلى تشكيل التاريخ والمجتمع في اتجاه الصراع الطبقي لطبقة العمّال وتحويل المجتمع في اتجاه شيوعي .

وعند المادية التاريخية ليس المجتمع هو مجموع الأفراد الذين منهم يتألف المجتمع ، بل هو جماع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الانتاج كما تحررت عينيّاً وتاريخياً . ووجود الطبقات والصراع بينها لا يتوقف على أماني الناس ورغباتهم ، بل هو مرتبط بأحوال الانتاج كل الارتباط ، وهي بدورها تتوقف على قوى الإنتاج .

مارسل (جبرييل)

Gabriel Marcel

ولد جبرييل مارسل في جوّ من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة ، ويعيش فيها وراءها، متجاوزاً عالمه اليومي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستسرّ منذ بدء تفكيره ، فلم يحفل إلّا بالمفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسبنسر ورينان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهواني المنزع ، بل كانت حياته تتسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمُّه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحرراً من العقائد الجامدة ؛ وكانت تؤثر الشعراء المتشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي ڤني حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان مسيطر على نفسها . وكانت تعشق الحق والاستقامة الخلقية .

ولد جبرييل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ابناً وحيداً لوالديه ؛ وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية ، وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، وواحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عيِّن في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد ، وجبرييل في التاسعة من عمره ، وقد قال يصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرفتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طوالا أحنّ إليها ، قد بدت لي خير ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي ». (« الوجودية المسيحية » ص٣٠٣، باريس سنة ١٩٤٧). على أنه شاهد في طفولته ومطلع شبابه بلاداً عديدة أخرى في أوربا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التي عاشها في استوكهلم ، حراً من الدراسة ، يغشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلع عوالمهم الغريبة . لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جدب الحياة في الليسيه . وكان أهله يمضونها في الجبال ، وفي أماكن مختلفة باستمرار . وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يحن إليه ، لأنه كان يهوى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل ما يهمني هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لي آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً ، على أنه المكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسعى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، وتقليل منطقة ما يتصور بالتجربة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسماع ، وبالجملة ما لا يحياه المرء . وأعتقد أنني مصيب حين أقول إن حبي للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان ». (الكتاب نفسه ، ص٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان في الوقت نفسه يغشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس . ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار الميتافيزيقية عند كولردج وعلاقاتها بفلسفة شلنج ». ثم عين مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢، وفي باريس ١٩١٥ ـ ١٩١٨، وفي صانص ١٩١٩ ـ ١٩٢٢؛ ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولي . وهذا هيأ له أن

يعاني الحرب من زاويتها الوجودية ، لا السياسية ، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للإنسان . واستقر في باريس نهائياً ابتداء من سنة ١٩٢٢، وأشرف على بعض السلاسل الأدبية ، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة عن اللغات الأوربية ، التي كان يصدرها الناشر بلون تحت عنوان : « النيران المتقاطعة ». واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً « الفرنسية الجديدة » التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و « الأنباء الأدبية »، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية Nouvelles Littéraires

ثم انعقدت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة ، شارل دي بوس Charles du Bos (١٨٨٢ - ١٩٣٩)، فتأثر مارسل بنزعته الكاثوليكية . وبمناسبة رسالة كتبها إليه القصصي المعروف فرنسوا موورياك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبريل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩ ، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة برييه Brieux الأدبية ، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب ، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزياسية ، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨ . ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي .

فلسفته :

وجبريل مارسل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة ، ولهذا اتخذت تأملاته صورة اليوميات Journal. ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب ، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات . ولهذا يصعب على المرء ، بل يستحيل عليه ، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً محكم الأجزاء معماري البناء ، شأن الفلاسفة ، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور ومين دي بيران ، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابغ . أما مارسل فصاحب خواطر وشذرات ، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة ، وفي تقدم مستمر لا ينقطع ، ولا تكتمل أساريره . ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريبات وكمناظر جانبية ، من مجموعها تتألف صورة .

وقد نشر مارسل « يومياته » في مجلدين حتى الآن : المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر جاليمار)، وبعنوان « يوميات ميتافيزيقية » Journal Métaphysique ؛ والثاني بعنوان « الوجود والملك » سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة ، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر ، وتأملات في الايمان والتقوى عند بيترفوست) عند الناشر أوبييه .

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية ، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ :

١ - « من الإباء إلى النداء » (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ص)

٢ - « الإنسان المسافر » (عند الناشر أوبييه ، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)

٣ - « ميتافيزيقا رويس » (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩١٧ - ١٩١٨ .

٤ - « وضع واقترابات عينية من السر الانطولوجي »، بحث نشره ملحقاً بمسرحية « العالم المكسور » (عند الناشر دكليه دي براوفر ، باريس سنة ١٩٣٣).

٥ - « سر الوجود » في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠):

(أ) التأمل والسر . (ب) الإيمان والواقع .

٦ - « الناس ضد ماهو إنساني » (في ٢٠٨ صفحة ، عند الناشر فييه كولومبييه سنة ١٩٥١).

٧ - « الانسان المشكل » (عند أوبييه ١٩٥٥).

٨ - « الكرامة الانسانية » (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة).

ومعلوم طبعاً أن جبريل مارسل مؤلف مسرحي وافر الانتاج ، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوربا ؛ ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره . ولكنها لا تعنينا هنا كثيراً .

اليوميات الميتافيزيقية

والمجلد الأول من « اليوميات الميتافيزيقية » ينقسم بدوره إلى قسمين : يبدأ أولهما بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤

وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ ؛ والثاني يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥، وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣. ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني .

ومارسل يصرح في مقدمة « اليوميات الميتافيزيقية » بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره ، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوجماتيقي فيه يعرض الأقوال الجوهرية التي انتهى إليها في تفكيره ، مترابطة قدر المستطاع . لكنه كلما تقدم في « اليوميات » تبدى له نفوره من طريقة العرض الدوجماتيقي ، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي افتـراضي . لهـذا تخـلى عن فكـرة العـرض المـذهبي الـدوجماتيقي ، وآثـر هـذه الـطريقـة : أعني الخـواطـر والشذرات ، ما دامت لا تقبل التنظيم المعماري . ورأى في ذلك ما يثير القارىء إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه بما فيه من عقبات والتواءات .

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني . فالأول موجه ضد الديالكتيك ، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعي تقويم الواقع بوسائل ديالكتيكية ؛ ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقي . أما القسم الثاني فمختلف تماماً : إذ هو يعنى بالأمور التي يغفلها المذهب العقلي ، بدعوى أنها تفلت من قبضة العقل ، مثل الاحساس ، اتحاد النفس بالبدن ، وقائع النفس فوق السوية .

وجبرييل مارسل يبدأ من هيجل ليقضي على هيجل ، شأنه شأن كيركجور الذي كان له في مارسل تأثير بالغ . فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشر كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب « ظاهريات الروح »، ويأخذ عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهبه . لكنه سرعان ما يعدل عن هيجل إلى تلاميذه الانجليز ، وخصوصاً برادلي وبوزنكيت ، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم .

ذلك أن مارسل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشر ، ويوحد بين المباشر والمطلق ، ويصل إلى نوع من التجريبية ، لكنها تجريبية صوفية باطنة ، تنبع من التجربة الحية المباشرة ، وتستمد قوتها من المعاناة . ومن هنا يؤكد أولية الوجود ، ويأخذ في تحليل الأحوال العينية للموجود.

يبدأ مارسل فينقد التفاؤل المنطقي عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق والظواهر ، بين الخالد والزمانيّ في كلٍّ منسجم ، ذلك أنهم لا يستطيعون في الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها . ويقرر أنه يبدو من المستحيل الافلات من محرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى (ونظام تغيره لن يكون إلا الظاهر). وإذن فما هو المخرج الثاني ؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع . (« يوميات ميتافيزيقية » ص١٠، باريس سنة ١٩٣٥).

ولهذا يدعو مارسل إلى أن يستبدل بالمقولات العددية للكثرة والوحدة ، مقولات الملاء والنقص . يقول في ١٨ أبريل سنة ١٩١٤: « لازلت أعتقد أنه لا يوجد أي سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً ؛ فمثلا كون الشخصية هي أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية ، إن النقدية الجديدة الواحدية صحيحة . وأشعر بابتعادي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية ». (ص٩٣).

وينتهي مارسل من هذا إلى فكرة الذاتية ، بمعنى الذات المشخصة الوجودية . والشعور بالذاتية يتم في عمل الايمان؛ والايمان يتحدد بالمشاركة، وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل . ويقصـد بها أولا مفهومها في الأفلاطونية المحدثة بخاصة ، بمعنى أننا نشارك في الكون ، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون . وفي هذا يقول : « الايمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية ».

ولهذا ينتهي مارسل إلى دَمْغ المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضي في الواقع على الظواهر التي تريد إدراجها ؛ ومن ناحية الذات ، لأنها تقضي على أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة . (اليقين الوارد عن الايمان).

وميزة الإيمان في نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً ، وليس العالم مجرداً محضاً؛ بل يجتمع الموضوع والذات في فعل الإيمان ، كما يجتمع العلو والبطون (المحايثة).

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات ، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هي في « أن يستعيد ـ بواسطة الفكر ووراء الفكر ـ (اليقين التام) عصمة

جديدة ومباشراً جديداً » (ص١٣١) أي أن حلم الميتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقده بسبب الفكر النظري .

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحرة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية » (« اليوميات » ص٤٥). فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني ، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فإننا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة (ذات معنى واحد). ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلي هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم ، لأن النفس لا تصبح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم ، وبطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق النفس في العلم ، أي أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تتكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي .

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا المبدأ الذي يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي .

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولي : أنا جسمي ؟ إن جسمي ليس إلا من حيث انه مشعور به . « إذا كنت جسمي ، فذلك من حيث اني موجود حاس ؛ ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إنني جسمي بالقدر الذي به انتباهي يتعلق به أولا ، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إني لست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر ـ إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن علي أولا أن أستخدم جسمي » (ص ٢٣٦) .

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في « من الإباء إلى النداء » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ؛ لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده، وألا يستطيع أن يوجد وحده. وان يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التميز منه في نفس الوقت ـ والهوية والتميز عمليات متضايفة الواحدة للاخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات »(ص٣١) .

الملك

ومن المعاني التي يرددها جبريل مارسل كثيراً التقابل بين « الوجود والمِلْك »، وقد كرس له كتابا بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « يوميات ميتافيزيقية » (ص ٧ ـ ص٢٢٢) وتمتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٣٣؛ ويتلوها « مخطط لظاهريات الملك » والقسم الثاني يضم : (١) محاضرة عن« الإلحاد المعاصر » (٢) وأخرى عن « الايمان »؛ و (٣) بحثاً عن « التقوى في نظر بيترفوست».

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في « اليوميات الميتافيزيقية » الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للانسان وما عليه الإنسان : مِلْكه ووجوده . غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . إن ما يملكه الانسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها . وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث المبدأ ما يملكه الإنسان هو أشياء (أو ما يمكن أن يشبه بالأشياء ، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه). ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلا عني إلى حد ما . وبعبارة أخرى ، مالي ينضاف إلى ذاتي ؛ وأكثر من هذا، كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنتسب إلى الشيء الذي أملكه . إني لا أملك

إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة ، أي بالقدر الذي به أعدّ قوة ، أو موجوداً مزوداً بقوى . وليس ثم انتقال ممكن إلا لما هو مملوك . ولو تصادف وأمكن نقل قوة ، فينبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية ـ كقلمي (القلم الذي لي) بالنسبة إلى هذه القوة . فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً ، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله ».

وابتداءً من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان : « مخطط لظاهريات الملك ». فيلاحظ أولا أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوعا من التعالي على الملك ، بوصفه فكرة دنسة ، لا تقبل التحديد . وهذا الغموض في معنى الملك ينبغي إبرازه أولا . حين نحلل معنى avoir (أملك) نجد له معاني متفاوتة في الشدة : بعضها قوي دقيق ، والآخر ضئيل هزيل مثل : عندي صداع ، لي حاجة ، الخ . أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يتبين من هذين المثلين : عندي دراجة ، لدي أفكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك .

بيد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن . وهذا ينطبق تماماً على الملك ـ التضمن : فمثلا حين أقول : « لهذا الجسم هذه الخاصية »، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم . وحين أقول : لدي سر ، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور . ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض .

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضي فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير . « فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط ، وإلا لما كان له معنى ، بل وأيضا في سجلٍ : الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النغمة الحادة والنغمة البطيئة . وأعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر ». (« الوجود والملك » ص٢٣٤ ـ ٢٣٥).

والنموذج الأصلي للملك هو الجسم . « إن الموضوع الأول ، الموضوع ـ النموذج الذي أوحد بين ذاتي وبينه، وهو مع ذلك يند عني ، هو جسمي ، ويلوح أننا هنا بازاء أعمق ما في الملك » (الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧).

الأنا والانت :

ويبحث مارسل في الكوجيتو الديكارتي ليتبين هل ينتهي إلى الهو وحدية أو إلى إثبات الغير . ويلاحظ أولا ما فيه من غموض : « فحين أفكر فاني أتراجع بالنسبة إلى نفسي ، وأبعث نفسي كغير ، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذريا مع المثالية التي تحدد الأنا بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود ؟ إنه لا يوجد إلا من حيث انه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فبالقدر الذي به يقرّ بأنه ينجو ويفلت من ذاته » (« الوجود والملك » ص١٥١).

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي ، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية ، والاقرار بوجود الغير .

ولكن لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين ، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم ، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث اني أدرك نفسي أنني لست الآخرين ، أي أني غيرهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » (الموضع نفسه).

« لكن هذا الغير ، من حيث هو غير ، لا يوجد بالنسبة إليّ إلاّ من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث انه أنت)، ولكني لست مفتوحا له إلا بمقدار ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحو ما، أو فكرته؛ لأنه بالنسبة الى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير. وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير، بل الغير من حيث انه منسوب الى الأنا» (الكتاب المذكور، ص ١٥٥).

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً ، وهو « أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلا وجود الغير ، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي » (« الانسان المسافر » ص٢٧).

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة ، أو حضور معاً خلّاق يجمع بين الأنا والأنت . ويتجلى هذا المعنى

في الحب : إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت ؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادلٌ خلّاق . « إن حب موجود معناه أن ننتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر ؛ وهو في الوقت نفسه إعطاؤه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً. إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعدُ معناه العمل على فرض العقم على موجود لا يتوقع منه بعدُ شيءٌ ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره » (« الانسان المسافر » ص٦٦ وما يتلوها).

الفعل والشخص[1]:

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولا في مقابل الرغبة أو القول ، فيقال نريد أفعالا ، لا أقوالا ؛ متى ينتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث ان الرغبة غير محددة وعاجزة ؛ ورجل الأماني لا يقدر على التصميم ، ويظل موزّع الأهواء ، هياباً ، متردداً ، يعجز عن العض على الواقع ، وإحداث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجواره أو تحته ، ولا يغير في الأمور شيئاً .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً في ماذا ؟ في موقف ينطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينتظمه بنظرته ، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلا .

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معالمه . « وعن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الاجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو تخطي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا - عن المنطقة التي فيها ينفصلان ويتقابلان . فمثلا : يعنى شخص بمريض يكرهه ؛ ويموت المريض ؛ فيطرح السؤال : هل تمنيت موت هذا المريض ؟ ربما بل لاشك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صببت سماً ؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويلا ». (الكتاب المذكور ، ص١٤١ - ١٤٢).

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه الفاعل . « فحين أقول : إن فعلي يلزمني ، فمعنى هذا ، فيما يبدو لي ، هو : ان خاصية فعلي هي أن يكون من الممكن فيما بعد أن أطالب به لنفسي ؛ وكأنني وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذي أواجه فيه بفعلي ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتي - عليَّ أن أقول : نعم ، أنا الذي فعلت ذلك ؛ وأكثر من هذا ، أقر مقدماً بأنني إذا تملصت فسأكون مرتكباً لإثم الجحود والنكران . ولنضرب على هذا مثلا دقيقاً . وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الوعد ، من حيث ان الوعد فعل وليس مجرد ألفاظ : إني أعد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق . ومعنى هذا أنني : أقر سلفاً بأنني إذا تملصت حين تحدث هذه الظروف ، فإنني أنكر نفسي ، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة . . . . وبعبارة أخرى ، لا يوجد فعل بغير مسؤولية؛ وينتج عن هذا مباشرة أن اللفظين : « فعل مجاني » هما متناقضان في الواقع . فالفعل المجاني ليس فعلا ، أو هو ينكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط ربما إرادي ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض ». (ص١٤٣).

إنني أتضامن مع الفعل الذي أفعله ، وكأنني وفعلي من قبيلة واحدة . والفعل إذن يحيل إلى الفاعل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء . وإنما تدرك أولاً في مقابلة « الناس ». والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بحدود ، ولا تدرك بمعالم واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشبح ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمرٌ مطلق ، وفي نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إن الناس فكرة ساقطة ، فكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشبح ماثل في أفق شعوري ، ويشيع فيه الظلام والضباب ؛ ويحيط بي ، ويكاد أن يحدق بي من كل ناحية . بل إن التفكير يدلني على أن « الناس » ليست فقط حولي بل هي أيضاً تنفذ في باطني ، وتعبر عن نفسها في ذاتي ، وأقضي زماني في عكس ظلالها وأشباحها . وأفكاري في معظم الأحوال ليست غير ترديد « للناس » بواسطة « أنا » لا يدري أنه ينسخ هذا الناس .

وفي مقابل هذا الناس غير المدرك ، غير ذي المسؤولية ، ما هي خاصة الشخصية ؟.

---

[1] « من الاباء إلى النداء » ص١٣٩ - ١٥٧ . باريس ، سنة ١٩٤٠ .

خاصة الشخصية الأولى هي المواجهة . ومن هنا كانت الشجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نجد الشخص الجبان في الأمور العقلية يحتمي وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يشيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا كذا الخ . وهذا احتماء وراء « الناس » وتجنب للمواجهة، وبالتالي فقدان للشخصية .

ولتحطيم هذه الدرع التي يحتمي وراءها الجبان ، نوجه إليه السؤال : من الذي يقول ، من هو الذي يشيع ، ومن هم الناس الذين يقولون، سمعت ممن؟ الخ . . . وهكذا تتبدى الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس »، وأريد تحديد المسؤول عن القول أو الزعم ؛ أي أنني أرفض أن أنسب إلى « الناس » أي قوام إيجابي .

لكن لنحلل معنى « المواجهة ». المواجهة أولا هي التبصر envisager ، تبصر الموقف الماثل أولا ، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه ، بدلا من التسليم أمامه ؛ والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أي أن التبصر فيه بداية التوفز من أجل الفعل .

وهذا التبصر بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقويم évaluer : أي تقدير الموقف .

وحين أشرع في اتخاذ موقف فإني آخذ على عاتقي assume مسؤولية بإزائه . « وهنا لحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة . فخاصة الشخصية هي ليس فقط التبصر ، والتقويم والمواجهة ؛ بل وأيضاً الأخذ على العاتق . وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق ؛ أعني أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقربه ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلا إلا بما يجعل هذا المسلك التالي للشخص مسلكاً ممكناً ؛ أعني أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها » (ص ١٥٠ - ص١٥١) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول «إن الفرد هو «الناس» في حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً - ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى « الناس ». وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولا وجه . إنه عَيِّنة ، وحَبَّة بُرَادة ». (ص١٥١).

والشخصية لا يمكن أن تكون فضيلة ولا ترقية للفرد .

الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقا للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار .

وقد اتخذ منه جبريل مارسل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثلث الثاني من العام الماضي ، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث العصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الانساني الحاضر باستمرار . فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الانسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة ؟ صحيح أن كلمات مثل « الكرامة الانسانية »، و« الشخص الانساني » الخ لم يتفوه بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا : لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسل - انحداراً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تعويض في الحياة عن رجاتنا في تقدير الانسان . والمشاهد حقاً وفعلا هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي : هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الانسانية . والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلا أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استغلال السيد للخادم (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجلى في خلال القرون يبدو لنا اليوم أمراً غير مقبول بأي حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن « الخدمة » يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهين . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس ذو أثر هدام . فقد استنبط البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الأخلاق التي دعا إليها ، فكلمة

« الاستقلال الذاتي » هنا كلمة مبهمة ، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضعه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلو له ويرضي أهواءه وميوله ، طالما لم يعرضه ذلك لعقوبات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي (التزود بالصناعة الفنية) أمر لا غنى عنه أبداً للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانياوي (أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران ، لها أهميتها البالغة في هذا المجال، قال سيوران (في مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة »، عدد يوليو سنة ١٩٦١) : « إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع ان واجبها أن تلقننا فن التخلي عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حياة حقيقية » بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك . إني أستولي على شيء ، وأحسب نفسي سيداً له ، والواقع أني عبد له ، كما أني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها ».

ويعقب مارسل على هذه العبارة قائلا إنه يبدو أن سيوران أخطأ في إغفاله فارقا ينبغي تقريره ، وهو أنني بالقدر الذي به أصنع الآلة ، أو حتى أسهم في تحسينها ، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها . وعلى كل حال فأنا أقل عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى في أدنى المستويات ـ وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران ، لأن الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يبتكرونها . وباستعمالهم إياها يستعبدون أنفسهم لها وإن لم يلحظوا ذلك ؛ وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطا عضوياً بالآلات . فالـذين يصنعون أجهـزة تلفزيـون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشرائها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جونتر أندرز ضوءاً باهراً في كتابه « الإنسان المتقادم »، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكنيكه ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه المقارنة بين نفسه وبين الآلات التي يبتكرها ـ ينتهي إلى الحط من قدر نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكمالها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة ؛ لأن مثل هذا التقدير ـ أو التحقير ـ لشأن نفسه يفضي إلى النفي الجذري لسمو الروح على الجسم .

وللنظر في هذه المسألة ينبغي أولا أن نقرر حقيقة ـ هكذا يقول مارسل ـ وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجتمع » هو « المجموع الحسابي للأفراد »، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بما تسميه « سيمون فِي » باسم الحيوان الكبير ، وهو تعبير يظهر أن له أصلا أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، مندمج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلا أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين ، ولا يكفي أن يقال هنا ان وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفظيع الذي يوجد التنافر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإنابة ، إذ الدولة لم تعد غير « سنترال » من المكاتب قوتها غير المسماة تقل شيئاً فشيئاً عن درجة المسؤولية، ويمكن أن تضع كل فرد منا في أي وقت موضع يائس .

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ؛ كما لا شك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك ، فالتكنوقراطية (سيادة التكنيك) والمركزية أمران متلازمان : سواء في ناحية الإدارة ، وفي ناحية السكان . فازدياد التجمع العمراني من نتائج التكنوقراطية ؛ وهذا من شأنه الحد من نمو الفردية . « لكن هذا اللفظ : « نمو ـ لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الموجود الإنساني كقيمة مركزية ـ وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له » (ص٢٠٩).

وفكرة « التكامل » من الأفكار الجديدة بمزيد من الإيضاح . وحين نقول عن شخص انه متكامل فإننا نقصد في العادة أنه أمين ، نزيـه ، لا يخضع لاغـواء ، والانسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو المالك لنفسه تماما . ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدر الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل

هذا من نوع « الاستلاب »، أعني استلاب الذات لذاتها . والمهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل ، أي امتلاكه لنفسه تماماً . ان الإنسان الآن يسير نحو فقدان « ثقله الوجودي » شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات، مما يؤدي إلى الإفراط في تقدير الوظيفية أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها للكل ، فإن الإفراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج « لكن ما هو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي ؟ لكن كيف نتصور هذا العمل ؟ . . . صحيح أن ثم من يجيب بأن من الواجب . . . أن نرتفع إلى فكرة مجتمع مكرّس كله للسعي إلى غايات معلومة ، لكن المشكلة تعود من جديد : فما هي هذه الغايات ؟ وما قيمتها ؟ ومن الذي يحكم على هذه القيمة ؟ وهل لكلمة القيمة في هذا السجل معنى بعد ؟ هنا ينبغي أن نتساءل : ما هي الصورة التي يستطيع الإنسان أن يقدمها عن نفسه حينما يعسى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التي قدر له ابتكارها ؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وغموضاً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة .

لقد كان القول : « اعرف نفسك » يرتكز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة ؛ ومبدأ الهوية بين المثالي والواقعي ، الذي افترض ها هنا كان في نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكارت حتى هيجل ، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية ، وصارت الذات مشتتة أباديد في مواجهة الموضوعات ، ذلك لأن كثيراً من الآلات ، التي صممت على غرار الآلات التي نجحت في ميدان الطبيعة ، صارت تطبق على الذات نفسها ، على الشخص ؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى النظر إلى الذات على أنها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات ، ويكفي لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التي تحدثها ؛ ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم « مصل الحقيقة »، وكأن الحقيقة ، هذا المعنى الطاهر النبيل ، يمكن أن يكون له ارتباط بأي لون من ألوان إعطاء الحقنة !.

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدي التكنوقراطي إلا بتوكيد معنى الانسانية في الانسان وتوكيد حريته ، ولكن هذا يقتضي تحديداً أدق ، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل (ص ١٩٠) أن نقول ان الانسان حر ، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو ان الإنسان « يولد » حراً ، بل ينبغي أن نقول أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً ، وأن عليه ، قدر الامكان ، أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تمكنه من الظفر بحريته ، إن الحرية غزو ، أي أن الحرية يُظْفَر بها ، وليست قائمة بطبعها ، الحرية غزو جزئي دائماً ، موقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً . إن الحرية بالاكتساب ، بالسعي ، لا بالفطرة والطبيعة .

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ؛ فالحرية لا يمكن أن تفهم إلا في نطاق التآلف بين الذوات ، والإنسان المؤاخي هو المرتبط بجاره ، بأخيه في الانسانية ، لكن بحيث لا يقيده هذا الارتباط ، بل يحرره أيضاً من نفسه . ذلك أن كلا منا يميل الى ان يصبح سجين ذاته ، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة . « أما الانسان المؤاخي ، فعلى العكس من ذلك ، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة » (ص١٩٢).

وحب المرء لاخوانه هو في نفس الوقت رجاء فيهم ، فالاخاء والرجاء متواكبان . إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث في النفور أو اليأس . والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم ، لكن لو أننا حبسناهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم ، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس. إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة للرجاء ، لأن الرجاء يخلص الانسان الفرد من الحتمية الباطنية التي تسيطر على ذاته .

ويقرر مارسل أن الذي دعاه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماماً عند رجل مثل سارتر يدعي أن الانسان « محكوم عليه بأن يكون حراً »، وأن الحرية ليست اكتساباً وظفراً ، بل هي نقص تام ، وافتقار جذري . وفي مثل هذا المنظور الوجودي يميل المرء إلى تحديد الانسان الحر بأنه الانسان الذي لا جذر له ، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك . وهذا يترجم عينيا في الأدب الذي نشهده تحت أنظارنا بنوع من التآخي الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكي ، وليس إلا باستعراض كل موارد البهلوانية الديالكتيكية التي يصعب الانخداع بها ، نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتحد بهذا التآخي إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية ». (ص١٨٩).

كذلك يفرق مارسل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة ، ويشير بهذه المناسبة إلى كتاب مثير « لكونلت لدين » عنوانه : « الحرية أو المساواة تحدي عصرنا الحاضر » (لندن سنة ١٩٥٢)، ومن رأي مارسل أن المساواة هي بطبعها مطالبة ، إنها تتركز على الأنانة : « أنا مساو لك ، مساو له ، أو مساو لهم »، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالذحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة . أما الاخاء فعلى العكس من ذلك هو بطبعه غيري ، لا أناني « أنت أخي ، وأنا أقر بأنك أخي ، وأحييك كأخ لي ». إن الاخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات ، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات ، كما أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس ، ولسان حاله يقول : « ما دمنا إخوة ، فإن اللمعان المنبعث عن مواهبك وأفعالك وأعمالك يرتد عليّ أنا » وبعبارة أبسط : « أنا فخور بك » وهو أمر لن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقرير انني مساولك في كل شيء .

وخلاصة رأي مارسل أن الكرامة الانسانية ينبغي ان تتقرر من ناحية وفي داخل منظور: الأخاء، لا ناحية وداخل منظور: المساواة.

ومن الواضح آن النتائج التي ينتهي إليها جبريل مارسل في هذا الكتاب « الكرامة الانسانية » لا يسلم بها إلا الذين يبدأون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاهه في داخل المذهب الوجودي . ولكن الكتاب ، على كل حال ، حافل بالأفكار الخصبة المثيرة ، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر ، وفي معاني الوجود الانساني بالمعنى الأعمق لهذا التعبير .

مؤلفاته

- Journal métaphysique, Paris, 1927، Gallinard.
- Etre et avoir. Paris, Aubier, 1953.
- Du Refus à l'invocation. Paris, Gallimard, 1940
- Homo Viator. Paris, 1954, Aubier
- Le Mystère de L'être, 2 vols. Paris, Aubier, 1951
- Les Hommes Conter L'humain. Paris, 1951
- L'homme Problématique. Paris, 1955.
- Présence et immortalité. Paris, 1959.

مراجع

- Cain, Seymour: Gabriel Marcel. London, 1963.
- Pietro Primi: Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable Paris, 1953.
- Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jasqers, Paris 1946
- Roger Troifontaines: De l'Existence à l'être, 2 Vols. Paris, 1953.

مارسيال جيرو

Martial Gueroult

مؤرخ فلسفة فرنسي .

ولد في ١٨٩١/١٢/١٥ في مدينة الهافر Le Havre (ميناء في شمالي فرنسا)، وتوفي في باريس في ١٣ أغسطس سنة ١٩٧٦ .

عين أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة استراسبورج في سنة ١٩٢٩ ، ثم أستاذاً في السوربون في سنة ١٩٤٥ ، وأخيراً أستاذاً في الكولج دي فرانس من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٦٢ .

وله دراسات ممتازة عن فشته، وسالمون ميمون، وليبنتس، ومالبرانش، وديكارت، وباركلي، واسپينوزا.

ومن رأيه أن الفلسفات ليست مجرد سلاسل من الآراء؛ بل تقوم في الإحكام وفي البنية structure العضوية للأسباب التي تسوقها. إن مهمة مؤرخ الفلسفة ليس أن «يقصّ قصّة» الفلسفات، ولا أن يحكي آراءه الشخصية بمناسبة ما يؤرخ له من فلسفات؛ وإنما مهمته إبراز البنية العضوية في كل فلسفة يتناولها بالدرس.

ومن أبرز مؤلفاته :

- «تطور وبنية مذهب العلم عند فشته»، سنة ١٩٣٠ .
- «الفلسفة المتعالية عند سالمون ميمون»، سنة ١٩٣٠
- «الديناميكا والميتافيزيقا عند ليبنتس»، سنة ١٩٣٤
- «ديكارت وفقاً لنظام العقول»، سنة ١٩٥٣
- «مالبرانش»، سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٩

- «اسبينوزا»، سنة ١٩٦٧.
- «الفلسفة وتاريخ الفلسفة».

ماركس (كارل)

Karl Marx

مفكر اقتصادي وسياسي ألماني.

ولد في ٥ مايو سنة ١٨١٨ في مدينة ترير Trier (على نهر الموزل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورج) وكان أبوه محامياً يهودياً.

وتعلّم القانون في بون وبرلين، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيجل، وتأثر بمؤلفات فويرباخ.

وفي سنة ١٨٤٢ صار رئيساً لتحرير «صحيفة الراين» Rheinische Zeitung التي كانت تهاجم الحكومة الألمانية بعنف بالغ، مما حدا بالحكومة إلى إغلاقها.

وتزوج في سنة ١٨٤٣ وانتقل إلى باريس، حيث كتب «الحوليات الألمانية الفرنسية» (سنة ١٨٤٣) وأشرف على إصدار صحيفة «إلى الأمام» Vorwärts (سنة ١٨٤٤). لكنه طرد من باريس سنة ١٨٤٥ فاستقر في بروكسل.

وتوثقت عرى الصداقة بينه وبين فريدرش انجلز (١٨٢٠/١١/٢٨ - ١٨٩٥/٨/٥) في سنة ١٨٤٤ في بروكسل. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسماهما معاً. وعملا معاً على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية، التي اجتمعت في لندن سنة ١٨٤٧. وكتب انجلز المسوّدة الأولى لمنشور بعنوان: «البيان الشيوعي»، فأعاد ماركس تحريره، ونشراه في سنة ١٨٤٨. ونتيجة لذلك طرد من بروكسل، وعاد إلى ألمانيا حيث اشترك في الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ثارت آنذاك في منطقة الراين، فاضطر بعد ذلك إلى الإقامة في لندن ابتداءً من سنة ١٨٤٩، حيث عاش في ضنك شديد وفقر مدقع في أحد الأحياء البائسة في لندن، ولولا المساعدات المالية التي كان يرسلها إليه فريدرش انجلز وفردينند لا سال لمات هو وأسرته جوعاً. وكان الفقر الشديد هو السبب في موت ولديه وابنته، وفي سوء أحواله هو وزوجته وأولاده الصحية، لأنه لم يجد في أحيان كثيرة ما يدفعه للطبيب وشراء الدواء. ولم يقدر حتى على دفع نفقات دفن ابنته فرتسسكا.

وكان يقضي معظم أوقاته في المتحف البريطاني، مما وفّر له اطلاعاً واسعاً على كتب التاريخ والاقتصاد السياسي.

وكان ماركس أحد مؤسسي «الدولية» الأولى وهي تجمع للعمال في أنحاء العالم. وقد انشقت على نفسها في سنة ١٨٧٣ إلى فريق باكونين الفوضوي، وفريق كارل ماركس، وهذا الأخير استمر حتى سنة ١٨٧٦.

وتوفى ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفن في مقبرة هايجيت هناك.

الماركسية

والماركس وانجلز مذهب اقتصادي سياسي أديولوجي تعاونا معاً على تأسيسه وبنائه، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفة: «ماركسي»، والاسم: «ماركسية» لم يصدرا عن ماركس نفسه وأصحابه، وانما عن خصومه من أنصار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وأدّى هذا النزاع إلى طرد أنصار باكونين في مؤتمر «الدولية الأولى» الذي انعقد في لاهاي (هولنده في ٢ـ ٩ سبتمبر سنة ١٨٧٢). وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشتراكية الدولية، وبدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولية الاشتراكية، كما كانوا يرفضون دكتاتورية البروليتاريا (طبقة الأجراء). ومنذ بدأ الخلاف كان باكونين في رسائله يسخر من «ماركس والماركسيين»، ويهاجم «دكتاتورية الشرذمة الماركسية المتسلطة على أنقاض الدولية La dictature de la coterie marxienne sur les ruines de l'Internationale»، على حد قوله. ووصف مؤتمر لاهاي بأنه «تزييف ماركسي». ورد عليه أنصار ماركس بنفس الطريقة فنعتوا خصومهم بنعت «الباكونيين». وهكذا كان اللفظ «ماركس» و«ماركسية» على لسان وبقلم أنصار باكونين منطوياً على الذم.

ثم وقع انقسام آخر في الحركة الاشتراكية في فرنسا، وفي مؤتمر رانس سنة ١٨٨١، وبعد ذلك بعام في مؤتمر سانت اتيين St. Etienne بين «الإمكانيين» Possibilistes و«الماركسيين». فالأولون كانوا يقولون بإجراء إصلاحات تدريجية في سبيل تحقيق الاشتراكية في النهاية، وهاجموا «برنامج الحد الأدنى» Programme minimum الذي وضعه ماركس وزوج ابنته بول لافارج وج. جسو J. Guesoe.

وعلى الرغم من أن نظريات كارل ماركس عرفت ونوقشت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فنادراً ما نجد استعمال اللفظ «ماركسية» للدلالة على مذهبه وآرائه. ولا تجد اللفظ في كتابات بلخانوف الذي صار ماركسياً بعد أن كان شعبياً، بل يقول مثلاً: «الجزء الفلسفي التاريخي من مذهب ماركس». وإنما بدأ يظهر استعمال اللفظ «ماركسية»؛ في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي (١٨٩٠ وما يليها).

ولما استعمل هذا اللفظ: «ماركسية» واتسع انتشاره في أوربا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة. فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد «نظرية في القيمة». ووصف المؤرخ الانجليزي J. Dahlberg- Acton الجزء الأول من كتاب «رأس المال» بأنه «قرآن الاشتراكيين الجُدُد» وهو تشبيه سيرد مراراً فيما بعد، فمثلاً ينعت برترند رسل كتاب «رأس المال» بأنه «انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية»، ويقول برنردشو بلهجته الساخرة: «الماركسية هي مثل المورمونية، والفاشية، والامبريالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعة».

ويلخص كارل ديل K. Diehl الماركسية في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، نظرية التبئيس (جعل الناس بائسين)، ونظرية الأزمات. ويصف J. Plenge الماركسية بأنها أكثر من نظرية في الاقتصاد. «فهي لم تقتصر على إعطاء صورة شاملة رائعة للحياة الاقتصادية في القرن التاسع عشر ولم تر فيها مجرد جريان أعرج بغير تطور للانتاج من خلال تبادل الاستهلاكيات وتوزيعها، بل رأت فيها تغييراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انهيار نهائي» ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

١ - فهي إديولوجية البروليتاريا؛
٢ - وهي تقوم على التجميع Kollektivismus؛
٣ - وهي اشتراكية علمية؛
٤ - وهي اشتراكية ذات نزعة انسانية.

ويرى الاقتصادي الكبير فرنر زومبرت W. Sombart أن «السر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في التأليف بين الحياة الألمانية والحياة الغربية.».

وعند هاماخر E. Hammacher «أن مذهب المادية الديالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم، هو مزيج مهّجن من المثالية الألمانية والوضعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الانجليزي». وهاماخر كان أول مؤلف غير ماركسي عرض «النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية» في كتاب له بهذا العنوان ظهر في سنة ١٩٠٩.

وزعم F. J. Schmidt أن الماركسية هي «الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قوّي في الواقع العملي»، «وأنها فلسفة من الطراز الكبير. . . أعني فلسفة تحرّك العالم» (في مقال بعنوان: «هيجل وماركس»، في «الحوليات البروسية» برقم ١٥١ (سنة ١٩١٣) ص ٤١٧).

وأخذ S. Hlander على نظرة ماركس قصورها لأن ماركس «لا يوجد في نظره غير مشاكل بروليتارية»، ولهذا ينبغي علينا أن نسمي ماديته: «مادية بروليتارية» («ماركس وهيجل» ص ٣٨، سنة ١٩٤٢).

وقسّم ريمون آرون R. Aron الماركسية إلى أُسَر مقدسة متباينة: فهناك ماركسية كنتية (نسبة إلى فلسفة كنت الأخلاقية) حين تضع الاشتراكية هدفاً لها ايجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجلية تستند خصوصاً إلى «ظاهريات العقل» لهيجل؛ وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مستمدة من كتاب «ضد دورنج» anti-Dühring. لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

وهنا نتوقف لتفصيل القول في هذه النزعة الإنسانية في الماركسية. ونبدأ فنقول إن الوصف بـ «إنسانية» مقصود به أن يكون في مقابل «الألوهية». فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية. اذ أخذ بما قاله فويرباخ (لودفيك فويرباخ) من أن الدين يغاير الإنسان، أي يقف عثرة دون تفتح قوى الإنسان تفتحاً كاملاً. ومن رأي ماركس أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني المحض (كارل ماركس: «نحو نقد فلسفة القانون لهيجل»، مقدمة طبعة ديتس Dietz لمؤلفات ماركس، سنة ١٩٧٠، جـ١ ص٣٨٥).

والإنسان - هكذا يرى ماركس - لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاتحاد مع العالم وبني الإنسان من خلال مجرى المنازعات التاريخية. والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه

يعيش بمعزل عن الطبيعة، لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان: أعني الانتساب التلقائي إلى العالم. والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن اخوانه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويأمل ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ: الوجود والآنية، الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الإنسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد الخاص والمواطن في الدولة.

ويريغ ماركس إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكفّ الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة المنال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال فويرباخ، أخذ على الأديان أنها لم تهتم بالإنسان الحقيقي وأنها أحالت إلى عالم علويّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان: من وحدة، وتفتح، واجتماع. وفي رأي ماركس أن الدين «تحقيق خيالي لماهية الإنسان، لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية» (الكتاب نفسه، ص ٣٧٨).

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو الفقراء الى الاستسلام واليأس من الدنيا. يقول ماركس: «الدين هو زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح. إنه أفيون الشعب» Die Religion ist «der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes (الكتاب نفسه ص ٣٧٨). إن الفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقبلون، دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات؛ ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم. وهكذا يغايرون أنفسهم بواسطة الدين، ويحال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي ـ هكذا يزعم ماركس ـ على الإنسان أن يتحرر من مغايرة الدين له. يقول ماركس: «إن إزالة الدين، بوصفه السعادة الوهمية للشعب، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام.» (الكتاب نفسه ص ٣٧٩).

وكما انتقد ماركس الدين، انتقد الفلاسفة: إذ أخذ عليهم افتقارهم إلى الواقعية. فعلى الرغم من أن الفلاسفة يسعون إلى حل التناقضات الانسانية فانهم يقنعون بحلول عقلية خالصة. إنهم يسعون إلى تفسير العالم، بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره. وهم يحثون على الهروب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق، بدلاً من أن يعملوا على تفسير العالم تفسيرات مختلفة، لكن المهمّ هو تغيير العالم» (أقوال حول فويرباخ «Thesen über Feuerbach» ص١١. طبعة ديتس Diez سنة ١٩٦٩، جـ٣ ص٧). كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة ـ وكذلك على الأديان ـ اعتقادها في كائنات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية؛ وينعي عليهم أنهم لم يحفلوا بحاجات الإنسانية العينية، وأنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال.

إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجردات، مثل الألوهية أو الإديولوجيا، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البنّاء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة. ولهذا يقول إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. إن الانسان، بواسطة العمل الخلاّق، يصل الى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين سائر الناس، وبهذا يتغلب على الجزع الناشىء من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. بالعمل يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد مع العالم والناس، بدلاً من أن يكتفي بأن يحلم بهذا الاتحاد. بالعمل يمكنه أن يتحد مع الموضوع، بينما هو يقوم بتشكيله ويعبّر عن أحسن ما في ذاته من خلال هذا التشكيل. فالفرد الذي يصنع موضوعاً ـ مثلاً: شيئاً يدوياً، أداة، أو آلة (ماكينة)ـ يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت وصارت عينية؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الموضوع في الوفاء بصنع حاجيات سائر الناس؛ وهؤلاء الأخيرون بدورهم يتعرّفون في الموضوع المصنوع الشخصية المتموضعة لصانعه. وعلى هذا النحو يوحد العمل الخلاّق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكّنه من تحقيق إمكانياته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن هذا التمجيد الحارّ للعمل يقول به أيضاً كل رأسمالي، بل وأكثر، لأنه بالعمل ينميّ رأسماله. فبماذا يتميز كارل ماركس إذن من غلاة الرأسمالية ؟

هنا يـرد ماركس بأن العامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة. إن عمله خال من كل اهتمام إنساني. والعامل يقنع ببيع «قدرته على العمل» ويتحول بذلك إلى آلة (ماكينة) لانتاج الأرباح. إنه لا يوضع نفسه بعدُ في انتاجه، ولا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقرُّ له الآخرون بأنه المُنتج لناتج عمله. وبهذا يصير ناتج عمله غريباً عنه، بل عدّواً له. يقول ماركس: «وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريبا عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماهية جنسه هي مغايرة الإنسان Entfremdung des Menschen للإنسان. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو» («المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية» [١٨٤٤]. طبعة ديتس سنة ١٩٦٨، المجلد التكميلي ص ٥١٨).

وبدلاً من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. وبدلاً من أن يوحدّ بين ذاته وبين الموضوع وبين ذاته وبين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته ومع المجتمع. وبدلاً من أن يؤكد حريته من خلال عمله، يصير عبداً للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم؛ وبهذا ينضاف انهيار الروح (العقل) إلى استهلاك البدن. وحتى السعادة الظاهرة والرخاء اللذين يبدوان على الرجل الرسمالي خداعان: فهو الآخر ينهار من حيث هو إنسان، لأنه لا يعود يرى الإنسان في العامل، بل يرى فيه مجرد آلة لاجتلاب الأرباح. إنه لا يعود يرى في الموضوع التعبير الموضوعي لشخصيته، بل يرى فيه مجرد إمكانية لفائض القيمة. وهكذا تصير للنقود قيمة ذاتية مطلقة، وتصير قيمة في ذاتها. في المجتمع الرأسمالي تصبح النقود إلهاً جديداً، يعبده المالك الرأسمالي، ويغذيه العامل المستَغلّ. وهكذا تندسّ النقود بين الإنسان والإنسان. وكل فرد سيقدّر حينئذ بحسب ارتفاع رأس ماله أو بحسب ما يساويه عمله من نقود. يقول ماركس: «إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء. وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية. إن النقود هي الماهية لعمل الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماهية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعبدها.» («في المسألة اليهودية»، طبعة ديتس سنة ١٩٧٠ جـ١ ص ٣٧٥).

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع للتبادل. وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية وتنتفي بينهم المساواة، وهذا أيضاً يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة.

والناس ينطبعون بإديولوجية الطبقة السائدة، أعني أن المستغَلّين يُعدّون باديولوجيتهم طبقة المستغلينّ. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحداً تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المجرّد من الانسانية تنظر اليه الأغلبية على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والانسان كما هو في هذا المجتمع سينظر اليه على انه الانسان الوحيد الممكن، كما ينظر الى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة وللتفكير. ومن هنا يقول ماركس إن وعي الانسان وعي زائف.

ويزعم ماركس أن الربح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب - كل هذه الأمور هي من ثمار المجتمع الرأسمالي، وليست في طبع الإنسان!

ولا سبيل - في نظره - إلى التخلص من الوعي الزائف إلاّ إذا كفّ الناس عن النظر إلى العالم بمنظار اديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحين يتحدث ماركس عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل der totale Mensch أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته اليدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من «تقسيم العمل»، إذ كان يرى في «تقسيم العمل» ما يصيب الإنسان بالضمور والهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاقتصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السويّ يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة. ويتصور ماركس المجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حرّ يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذته، وينال ثقافة كاملة في كل مجال. ويتخيل أن يكون في وسع الإنسان في هذا المجتمع الشيوعي أن يقوم - مثلاً - في الصباح بالقنص، وبعد الظهر بالصيد، وفي المساء بتربية الماشية أو النقد الأدبي، دون أن يصير بذلك قناصاً أو صياداً أو راعياً أو ناقداً!

وتحت تأثير باخوفن Bachofen (١٨١٥ - ١٨٨٧)

ولويس هنري مورجان (١٨١٨- ١٨٨١) صار ماركس في أخريات عمره يعتقد أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لا بدّ أنه قد عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كان يعيش في مجتمع تسوده المساواة ويخلو من الطبقات. وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث «تقسيم للعمل»: إذ به انقسم الناس إلى طبقتين متصارعتين: الطبقة المالكة التي تملك الثروات وتتولى المهام القيادية في الاقتصاد والسياسة والدين، ثم الطبقة المسودة، المسحوقة الملزمة قهراً بالأعمال المرهقة والمسخرّة لأشق الأفعال. ويقول ماركس إن ما قبل تاريخ الإنسانية قد بدأ بتقسيم العمل.

والماركسية نوع من «المسيحية» (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ: أي القول بمخلّص فادٍ للبشر من الخطيئة الأولى) Messianismus، لكنها مسيحية مادية. فكما انتظر اليهود مخلّصاً («مسيحاً»)، كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب، كما قال موريس توريز Thorez الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي (راجع أعماله جـ ١٤ ص١٦٤ وما يتلوها). وكما أنه لكل «مسيحية» مسيح أو مخلّص يحرر الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة، كذلك تقول الماركسية بمخلّص هو «البروليتاريا» (= طبقة الأجراء). وفي هذا يقول البيركامي: «إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفرّ عن الخطيئة الجماعية للمغايرة». لكن هذا المخلّص لم يعد ـ كما في المسيحية ـ إلاهاً صار إنساناً، بل طبقة بأكملها، ستنقذ بالثورات الإنسانية المتغايرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تنحلّ فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات.

وتحت تأثير بازار Bazard وكونسيدران Considérant وبلانكي Blanqui وجيزو Guizot رأى ماركس في «الصراع بين الطبقات» (وهو تعبير كان أول من استعمله هو كارل جرون Karl Grün) المحرك للتاريخ. صحيح أنه لم ينكر تماماً دور الأفراد العظام، لكنه رأى أن دورهم في تحريك التاريخ وتوجيهه ضئيل للغاية، وأكدّ أن التاريخ إنما يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة. ويحاول ماركس في كتابه «رأس المال» أن يبرهن على أن ظهور طبقتي البورجوازية والبروليتاريا المتصارعتين يمثّل تقدماً في التاريخ. فبظهور البورجوازية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ وهي التي قضت على الطبقة الارستقراطية وطبقة رجال الدين ـ زالت الطبقة المؤلفة من الحرفيين والفلاحين الفقراء لأن هؤلاء تحولوا إلى عمال مصانع. ولما كانت وسائل الإنتاج قد تركزت في أيدي أفراد قلائل هم كبار رجال الأعمال وأصحاب المصانع الكبرى، صارت البورجوازية طبقة قليلة العدد، بينما صار الأجَراء (البروليتاريا) هم الجماهير العريضة. فازداد انقسام المجتمع إلى معسكرين متعادين كبيرين، إلى طبقتين متنازعتين هما: البورجوازية والبروليتاريا. ويزعم ماركس أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريا، وكثرتها العددية وتجمعها في اتحادات ونقابات، وبفضل بؤسها الشديد، فإنها ستستولي على السلطة، وتتحول من مستوى المغايرة إلى مستوى الإنسان الكامل! وسيسهّل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة تزايد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية المتوالية.

وفيما يتصل بنظرياته الاقتصادية، نذكر أنه يرى أن السِّلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لانتاجها. وثمن العمل يحدده أصحاب الأعمال وفقاً لأقل ما يكفي لبقاء العمال في قيد الحياة وتناسلهم. لكن العمل ينتج سِلعاً تزيد قيمتها عن أجور العمال، والفارق بين المقدارين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال ـ يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال. وهكذا يرجع بؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية. لكن ماركس يعزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة في التطور التاريخي، مرحلة ستدّمر نفسها بنفسها بواسطة تناقضاتها الداخلية. وستنشأ بعدها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع عقلياً تقدمياً، ليس فيه أجور ولا نقود ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير «تجمعاً حرّاً مؤلفاً من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم.»

وأما ما هو رأس المال في نظر ماركس، فإنه يقرر أولاً أن رأس المال ليس «شيئاً» (نقوداً، وسائل إنتاج) بل هو عملية دورية processus cyclique تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره، وخطتها الرئيسية هي الإنتاج. كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً titre juridique مثل الملكية القانونية (الخاصة) لوسائل الإنتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالإنتاج، لا يشمل إلاّ وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ على مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال: منها الريع

الإقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال فائض العمل، وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل أكثر انطلاقاً. إن رأس المال ليس إلا نظاماً من العلاقات الاجتماعية التاريخية، الموقته، الانتقالية، شأنه شأن مجموع الأشكال الاقتصادية للتبادل.

أما المادية الجدلية والمادية التاريخية عند ماركس وأنجلز فقد قلنا ما فيه الكفاية تحت مادتيها، فارجع إليهما.

نشرات مؤلفاته

تُراجع عن مؤلفاته الثبت الذي وضعه Maximilien Rubel بعنوان:

- Bibliographie des œuvres de Karl Marx. Paris 1956.

وقد ظهرت عدة طبعات شبه كاملة لمؤلفات كارل ماركس، إما وحده، أو مع مؤلفات فريدرش انجلز نخص بالذكر منها:

- Karl Marx- F. Engels Histor.- Krit. Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe, hg. i. a. des Marx- Engels-Instituts Moskau
- Marx- Engels Gesamtausgabe, 12 vols. Berlin- Moscow, 1927- 35.
- Marx- Engels Werke, 36 vols. Berlin 1957 sqq.; neue Aufl. 1961.

وتوجد ترجمة فرنسية لمؤلفات كارل ماركس وحده بعنوان:

- K. Marx: Oeuvres complètes, éd. Costes, 9 vols. Paris, 1947- 54.

كما توجد ترجمة انجليزية لمختارات من مؤلفات ماركس وانجلز بعنوان:

- Marx and Engls: Selected Works, 2 vols. London, 1942.

ومن بين مؤلفات ماركس وانجلز تبرز العنوانات التالية:

«مخطوطات سنة ١٨٤٤» لماركس

- Marx und Engels: Die heilige Fomilie, 1845.

«الأسرة المقدسة» لماركس وانجلز معاً

- Marx ù Engels: Die heilige Fomilie, 1845

«الأيديولوجيا الألمانية»

- Marx: Deutsche Ideologie, 1845 (gedruckt 1926)

لماركس (كتب سنة ١٨٤٥ ولم ينشر لأول مرة إلا سنة ١٩٢٦)

ماركس: «بؤس الفلسفة» وقد ألفه

- Marx: Misère de la philosophie, 1847

رداً على كتاب برودون بعنوان: «فلسفة البؤس»

ماركس وانجلز: «البيان الشيوعي».

- Marx und engels: das Kommunistische Manifest, 1848.

ماركس: «لوي بونابرت والثامن عشر من بروميير»

ماركس: «في نقد الاقتصاد السياسي»

- Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859
- Das Kapital. Bd. I, 1867; Bd. II und III, hrg. F. Engels 1885- 94.

ماركس: «رأس المال» الجزء الأول سنة ١٨٦٧؛ الجزآن الثاني والثالث نشرهما انجلز بعد وفاة ماركس. وهو أهم كتبه.

مراجع

- W. Sombart: Das Lebenswerk von Karl Marx, 1909.
- F. Mehring: Karl Marx, 1929.
- M. Adler· Marx als Denker, 1925.
- K. Vorländer: K. Marx, 1929.
- S. Hook: Towards the understanding of K. Marx. London, 1933.
- S. Hook: From Hegel to Marx, New York, 1936.
- Karl Korsch: Karl Marx, New Yok, 1938.
- A. Labriola: Marx nell'economia e como téorico del Socialismo Lugavon, 1908.
- J.J. Calvez: La pensée de Karl Marx. Paris, 1956.
- J. Hyppolite: Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1960.
- H. Lefebvre: Le Marxisme. Paris, 1966.
- L. Althusser: Pour Marx. Paris, 1965.
- L. Althusser et Balibar: Lire le Capital, 2 vol. nouv. éd., Paris 1968.

مارو

Henri - Irénée Marro

مؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في مارسليا في ١٢/١١/١٩٠٤، وتوفي في باريس

في ١٩٧٧/٤/١١

تعلم في مدرسة المعلمين العليا بباريس والتحق بالمعهد (المدرسة) الفرنسي في أثينا ، وعين أستاذاً في المعهد الفرنسي بنابلي من ١٩٣٢ إلى ١٩٣٧، وفي جامعة نانسي في سنة ١٩٣٨ ـ سنة ١٩٣٩، وفي جامعة مونبلييه في ١٩٤٠ ـ ١٩٤١، وجامعة ليون ١٩٤١ ـ ١٩٤٥ ، وفي السوربون سنة ١٩٤٥ حيث قام بتدريس تاريخ المسيحية .

ومن أهم كتبه :

ـ « المعنى المسيحي للتاريخ »، سنة ١٩٤١

ـ « تاريخ التربية في العصر القديم »، سنة ١٩٤٨ وقد أعيد طبعه مراراً وترجم إلى عدة لغات

ـ » في المعرفة التاريخية » سنة ١٩٥٤

ـ « القديس أوغسطين والأوغسطينية »، سنة ١٩٥٥

ـ « اللاهوت والتاريخ »

ـ « انحلال أو عصر قديم متأخر ؟ »، سنة ١٩٧٧ .

ماريتان

Jacques Maritain

فيلسوف فرنسي توماوي النزعة .

ولد في باريس سنة ١٨٨٢ ، وتوفي في تولوز سنة ١٩٧٥ . وهو حفيد جول فافر Jules Favre (١٨٠٩ ـ ١٨٨٠) السياسي والمحامي ووزير الخارجية بعد سقوط نابليون الثالث وبهذه الصفة تفاوض لعقد معاهدة فرنكفورت بين ألمانيا وفرنسا سنة ١٨٧١ وكان بروتستنتي المذهب .

وقد درس جاك ماريتان على فليكس لودانتك ، العالم البيولوجي المتحرر من العقائد الدينية ، كما تتلمذ على برجسون ـ ومع ذلك صار بعد ذلك من أشد المهاجين لفلسفة برجسون ـ وأخيراً تأثر بهانز دريش وتتلمذ له . ولقد تحول من البروتستنتية إلى الكاثوليكية في سنة ١٩٠٦، وتزوج من روسية يهودية تحولت إلى الكاثوليكية وهي ريسه Raïssa التي كتبت ذكريات عن برجسون . ولما تحول إلى الكاثوليكية اعتنق مذهب القديس توما الأكويني ، وأسهم في حركة إحياء لمذهب توما ، سميت بالتوماوية الجديدة ـ Le Néo - thomisme ، وتولى التدريس في « المعهد الكاثوليكي » في باريس . وعلى ضوء نزعته التوماوية هذه هاجم البرجسونية في كتاب نشره سنة ١٩١٣ بعنوان : « الفلسفة ـ البرجسونية » La Philosophie bergsonienne

وراح منذ ذلك الحين يحاول تطبيق مبادىء فلسفة توما على مختلف ميادين الفكر المعاصر : العلمي ، والسياسي ، والأخلاقي ، والجمالي وتوالت مؤلفاته بغزارة :

ـ « تأملات في العقل وحياته الخاصة » Reflexions sur L'intelligene et sur sa vie propre, 1923.

ـ ثلاثة مصلحين : لوتر، وديكارت ، وروسو » ـ Trois Refor mateurs: Luther, Descartes, Rousseau, 1925

ـ « رسالة إلى جان كوكتو » Lettre à Jean Cocteau, 1926

ـ أولوية ما هو روحي » Primauté du spirituel 1927

ـ « التمييز من أجل التوحيد ، أو درجات المعرفة » Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir, 1932

وفي هذا الكتاب الجامع يتناول التوماوية ، والمعرفة العلمية ، والمعرفة الصوفية .

ـ « النزعة الانسانية التامّة » L'Humanisme intégral 1937 وفيه يعبّر عن آرائه السياسية الجديدة في فترة حكم الجبهة الشعبية في فرنسا والحرب الأهلية في أسبانيا .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية وهزمت فرنسا لجأ إلى الولايات المتحدة الاميريكية وأقام فيها طوال الحرب . ثم عاد إلى فرنسا غداة نهايتها ، وعين في سنة ١٩٤٥ سفيراً لفرنسا لدى حاضرة الفاتيكان واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٤٨ . وردّ على سارتر ووجوديته برسالة صغيرة عنوانها :

ـ « رسالة صغيرة في الوجود والموجود » Court Traité de l'existence et de l'existant

ثم اعتكف ابتداءً من سنة ١٩٦٠ في دير جماعة « اخوة يسوع الصغار » في تولوز (جنوبي فرنسا).

ونشر قصة طويلة في سنة ١٩٦٦ بعنوان : « فلاح اقليم الجارون » Le Paysan de La Garonne

وأخيراً نشر كتاباً بعنوان : « كنيسة المسيح » L'Eglise du Christ وقد ألهمه إياه قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني .

وتوفي في الدير المذكور في سنة ١٩٧٥ .

آراؤه الفلسفية

كان ماريتان في بداية أمره متحمساً للفلسفة البيولوجية التي يمثلها دريش ولفلسفة برجسون، المشابهة لها. لكن تحوّله من المذهب البروتستنتي الذي ولد عليه إلى المذهب الكاثوليكي في سنة ١٩٠٦ ـ وقد تم ذلك تحت تأثير الكاتب الكاثوليكي المتحمس اللاذع ليون بلوا Léon Bloy ـ قد جعله يعتنق الكاثوليكية الخالصة الممثلة فلسفياً في مذهب القديس توما الأكويني ، مما حمله على التخلي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان بالأمس يتحمس لهم.

فأداه ذلك إلى محاربة مذهب برجسون لأنه في تعارض تام مع المذهب التوماوي ، ولأنه رأى في برجسون ملهماً (وإن كان برجسون يهودياً) لحركة التجديد الديني في فرنسا آنذاك ، وهي حركة أدانها البابا. فهويرى أن البرجسونية هي في جوهرها نزعة مضادة للعقل (« الفلسفة البرجسونية » ص٣٧)، وبرجسون في رأي ماريتان ـ وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابطية لأنه « يحرم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية ، وماهية ذاتنا ومن هنا فإنه عبثاً يدعي ، بعكس أصحاب نزعة الظاهرة ، ان حقيقتنا الجوهرية هي شيء آخر غير أحوال الشعور المترابطة ، مادام لا يريد أن يعرف هذه الحقيقة الواقعية إلا بواسطة العيان ، وبالحسّ الباطن المنشور على نحوٍ ملائم ، وينكر عليه الجوهرية ، التي لا يستطيع إدراكها إلا العقل ». ومادام برجسون يرى أن التغيّر يؤلف نسيج الحقيقة الواقعية ، « فإن الجوهر والأعراض ، والشيء في ذاته ، والظواهر تختفي جملةً وتختفي الحقيقة الواقعية هي نفسها والوجود هو نفسه ، ولا يبقى غير عدم يتغير . وبهذا المعنى يمكن نعت البرجسونية بأنها نزعة ظواهرية مطلقة » (الكتاب نفسه ، ص٤٧).

كذلك يأخذ ماريتان على برجسون أنه وقع في الفخ الذي نصبه الماديون. ذلك أن « برجسون خلط بين العقل المشوّه والمصاب بالعمى عرضاً ، وبين العقل الثمين جداً ؛ الجميل جداً ، الذي وهبه الله للإنسان ليخلقه على صورته ». « إن البرجسونية تخلط بصورة منتظمة بين الخيال والفكر ، وينتج عن هذا أنه في المقام الأول حين ينقد العقل فإنه إنما يتوجه إلى الخيال مأخوذاً على أنه العقل » (الكتاب نفسه ، ص٥٥).

ويخلص ماريتان إلى القول بأنه لا مكان لله في فلسفة برجسون ، ذلك أنه متى ما ألغينا الوجود ، حطمنا في الأشياء ما به تشابه الله ، وما به تربنا الله . وبهذا المعنى ينبغي أن نقول ـ هكذا يقول ماريتان : إن مذهب برجسون وحدة وجود ملحدة » (الكتاب نفسه ص٤٢٤).

ويمضي ماريتان في نقده لمذهب برجسون إلى أبعد من هذا فيقرر أن البرجسونية لا تتفق مع الحرية الحقيقية . يقول ماريتان : « إن برجسون وهو يحسب أنه يقرر حرية اختيار للإنسان ، لا يقرر في الواقع غير تلقائيتنا spontanéité وهي صفة نتقاسمها مع كل الكائنات الحية ولا تميزنا من الحيوانات المحرومة من العقل » (الكتاب نفسه ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦).

وفكرة « التطور الخالق » عند برجسون تنطوي على تناقض « فمن يقل تطوراً يَقُلْ شيئاً بالقوة يتحقق شيئاً فشيئاً حتى كماله . . . ومن يَقُل خلقاً ، بالعكس ، يقل انتاجاً ، دون شيء سابق ، لكل وجودالشيء، ويفترض تبعاً لذلك قوة لامتناهية ، أعني وجوداً لا متناهياً ، وإذن الوجود الإلهي» (الكتاب نفسه ص٢٤٦).

وحسبنا هذا من نقد ماريتان للبرجسونية . ونتساءل : ما هي هذه التوماوية التي ينادي بها ماريتان ؟ .

يقول ماريتان في كتابه : « تأملات في العقل وحياته الخاصة » إن التوماوية ترى أن « حياة العقل ، منظوراً إليها في جانبها العقلي الخالص والاستنباطي ، ومن وجهة نظر الترابط بين التصورات بعضها وبعض ـ بغض النظر عن علاقاتها مع التجربة الحسية ـ وليست توفقاً في الهوية المحضة البسيطة ، وتكراراً خالصاً لنفس الشيء ـ هي حياة تقدمية في جوهرها ، وانتقال من الغير إلى الغير ، في الروح ، مؤسساً على هويات خارج العقل يجليها التصورات نفسها ، وبالجملة حركة لا مادية ، ترجع في النهاية إلى قوة عقلية » (الكتاب المذكور ص٧٢ ـ ٧٣).

إن ماريتان يرى أن الفلسفة المسيحية الحقة تجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كما ينيرها الله ، رب ابراهيم واسحق ويعقوب ، وكما تكلم مع موسى ، وخصوصاً كما تكلم ، ولا يزال يتكلم ، على لسان يسوع المسيح والقديسين . وهذه

الميتافيزيقا مدعوّة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية ، وعليها أن تفضي أولاً إلى منطق ونظرية في المعرفة. ومن الميتافيزيقا التي أسّست على هذا النحو ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة ، وفي الانسان ، وفي الأخلاق وفي السياسة .

وفي كتابه : « ثلاثة مصلحين : لوثر ، ديكارت ، روسو » يهاجم في هذه الشخصيات الثلاث العظيمة ما يراه الأخطاء العظمى في الميادين الثلاثة: الدين ، الفلسفة ، السياسة على التوالي . ورأى في هؤلاء الثلاثة أنهم مصادر البلايا التي منها تعاني الانسانية المسيحية المعاصرة . ولهذا يرى ماريتان أن المهمة العاجلة الملحة للفلسفة الكاثوليكية هي في بيان كيف ولماذا « التوماوية الحية » يمكنها وينبغي عليها أن تعود وتصير حكمة لإنسانية صارت في صلح مع طبيعتها ورسالتها .

وماريتان في هذا إنما يتّبع النهج الذي وضعته الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان الأول (سنة ١٨٦٩/٧٠) والرسالة البابوية التي أصدرها ليوّ الثالث عشر وقرر فيها أن تكون فلسفة القديس توما هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية .

وفي هذا المجال يمجد ماريتان فزياء أرسطو باعتبارها موصلاً جيداً إلى ميتافيزيقا الوجود ؛ وعلى الرغم من أن هذه الفزياء قد لا تكون مقبولة عند الفزيائيين المعاصرين ، لأنها لا تلجأ إلى التفسير الكمي ، بل إلى التفسير الكيفي باستمرار ، فإنها تقوم على معاني أساسية لا تزال مفيدة ، في نظر ماريتان ، مثل فكرة الهيولي والصورة ، وفكرة العلل الأربع (الصورية ، المادية ، الفاعلية ، الغائية) ، وخصوصاً فكرة القوة والفعل .

والوجود الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ليس الوجود الخاوي المجرد المفهوم في المنطق والرياضيات ، بل الوجود العيني الواقعي .

والانسان هو قمة الوجود وخلاصة الوجود الممكن تجريبه ، وهو العالم الأصغر microcosme الذي فيه يتم العالم الأكبر macrocosme المادي .

وكما كان ماريتان مطيعاً للبابا في الفلسفة ، كان مطيعاً له في السياسة. لقد كان في مطلع حياته ، بعد اعتناقه الكاثوليكية ، ذا نزعة ملكية ، ويدعو إلى إعادة الملكية في فرنسا ؛ وكان ، نتيجة لذلك ، من أنصار حركة « العمل الفرنسي » L'Action Française تلك الحركة اليمينية التي كان ملهمها هو شارل موراس Charles Maurras (١٨٦٨ - ١٩٥٢). لكن لما أصدر البابا في سنة ١٩٢٦ قراراً بإدانة حركة « العمل الفرنسي » وأيدت النظام الديمقراطي ، بدأ ماريتان يتحلل من ارتباطاته مع حركة « العمل الفرنسي »، وأصدر في سنة ١٩٣٦ كتابه « النزعة الانسانية التامة »، في وقت كانت فيه « الجبهة الشعبية » - المؤلفة من تحالف الاشتراكيين والشيوعيين - قد تولت زمام الحكم في فرنسا - وفيه نجد ماريتان ينقلب على نفسه ، فيهاجم الملكية بعد أن كان من أشد الدعاة إلى إعادتها في فرنسا حماسةونشاطاً!! وأخذ يغازل الديمقراطية ، وراح يتناسى فظائع الثورة الفرنسية وعهد الارهاب وفظائع روبسپير، وهي الأمور التي طالما وجه إليها سهام نقده ، وصار يستند إلى أقوال الأب لاكوردير Lacordaire الذي زعم أن الديمقراطية ذات أصل مسيحي ، لأن غايتها رفع مكانة الشخصية الانسانية ولأن مبدأها ، في العصر الحديث ، هو احتجاج الانسان ضد قهرّ السلطات . فكلمةالديمقراطية،هكذا يتابع ماريتان ، كان من سوء حظها أن حرّفتها البورجوازية بما تنطوي عليه من رأسمالية ، وتحرر من الأديان بل وإلحاد، حتى صارت الديمقراطية بؤرة الخطايا القاتلة وعدوا للكنيسة بل وللمسيحية ! ونتيجة لهذا التشويه للديمقراطية - في زعم ماريتان - صارت الديمقراطية في خدمة الطبقة البورجوازية ومصالحها وعقبة في وجه الطبقة العاملة أو الشعب الفقير . لكن على الرغم مما قد يستشف من هذا الكلام من نزعة يسارية ، فما كان أبعد ماريتان عن التأثر بالماركسية ! إنما هو سار في الاتجاه الذي وضعه البابا بيوس الحادي عشر (ولد سنة ١٨٥٧، وصار بابا سنة ١٩٢٢، وتوفي في سنة ١٩٣٩) نحو الاهتمام بالفقراء . وانتهى ماريتان في اتجاهه الجديد هذا إلى ما وصفه باسم « النزعة الانسانية التامة » أي القائمة على فكرة الشخص الانساني المتحقق باللطف الإلهي .

مراجع

- H. Bau: Maritain en notre temps. Paris, Grasset, 1959.
- J. Croteau: Les Fondemeuts Thomistes du Personnalisme de Maritain Ed. de L'Universite d'Otawa, 1955.
- J. W. Evans: Jacques Maritain. The Man and his Achievement. New-York, Sheed and Ward, 1963
- J. W. Hanke: Maritain's Ontology of the Work of art. The Hague, Nijhoff. 1973.

ماركس أورليوس

Marcus Aurelius Antoninus

امبراطور روماني ، وفيلسوف ذو نزعة رواقية .

ولد في روما في ٢٦/٤/ سنة ١٢١ بعد الميلاد من أسرة نبيلة ، وكان اسمه Marcus Annius Verus ولما توفي أبواه في سن مبكرة من عمره ، رباه جده . وكان من معلميه Marcus Cornelius Fronto ، وقد جرت بين المعلم وتلميذه مراسلات تكشف عن سخاوة نفس التلميذ واجتهاده . وقد أعجبت مناقبه الامبراطور هادريانوس إلى حد أنه نصح Aurelius Antoninus (وهو المعروف باسم Antoninus Pius)ـ وكان هادريانوس قد عيّنه ليخلفه امبراطوراً ـ أن يتبنى هذا الولد ، وأن يجعله وريثاً له على عرش الامبراطورية الرومانية .

وفي سن الحادية عشرة تعرّف ماركس إلى آراء الرواقيين بفضل الفيلسوف ديوجنيتوس Diognetus فارتدى ماركس زي الفلاسفة الرواقيين وعاش عيشة الزهد والتقشف وتحمل الآلام، وترك دراساته الأخرى ليتفرغ لتحقيق مبادىء الرواقيين ويمارس الحياة الرواقية.

ولما تولى انطونينوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية تبنّى ماركس ، وزوّجه من ابنته فاوستينا Faustina . فاتخذ ماركس اسم من تبناه وصار يطلق عليه اسم Marcus Aurelius Antoninus . وخلال الثلاث وعشرين سنة التالية ، وبوصفه رفيقاً وزميلاً لأنطونينوس ، عني بدراسة فن الحكم ، إلى أن توفي الامبراطور أنطونينوس في سنة ١٦١ ، فتولى عرش الامبراطورية الرومانية . وأشرك معه في الحكم Lucius Verus على الرغم من معارضة مجلس الشيوخ ، وكان لوقيوس فيروس هذا ابناً بالتبني ثانياً لانطونينوس ، ولم يكن كفؤاً لتولي الحكم ، فاشترك الاثنان في حكم الامبراطورية ، وزوجه ماركس من ابنته لوكلا Lucilla

ولكن سنوات حكم ماركس أورليوس ، هذا الرجل الحكيم الهادىء المحب للسلام ، حفلت بالحروب الدامية ، والاضطرابات الداخلية ، والكوارث الطبيعية : من زلازل وحرائق وسيول . ولما عاد فيروس بجيشه من حملة في سوريا عاد معه ببذور طاعون انتشر في سائر أنحاء الامبراطورية وتدفقت جحافل من قبائل الكوادي والمركومان Quadi and Marcomanni على حدود بانونيا Pannonia، فاضطر ماركس إلى مغادرة روما وتولى قيادة الفيالق الرومانية على الدانوب لمحاربة هذه القبائل المغيرة .

وفي سنة ١٦٩ توفي فيروس، وأصبح ماركس وحده هو الامبراطور.

وفي سنة ١٧٥ تمرد افيديوس كاسيوس ، قائد القوات الرومانية في آسيا الصغرى ، وأعلن نفسه امبراطوراً . فأسرع ماركس بالتوجه نحو آسيا ، لكنه علم أن ضباط كاسيوس Cassius قتلوه . فأبدى ماركس من كرم النفس ما جعله يأمر بإحراق أوراق كاسيوس ودعا مجلس الشيوخ إلى العفو عن أسرة كاسيوس . وفي أثناء هذه الحملة توفيت زوجته فاوستينا ، وكانت قد رافقته فيها ؛ بعد أن أنجبت منه خمسة أبناء ، ماتوا جميعاً في حياة أبيهم باستثناء ولد واحد شرير هو كومودس Commodus الذي عاش وخلف أباه على عرش الامبراطورية .

ولما عاد ماركس من الشرق ، استأنف قتاله المضني ضد القبائل المتبربرة على نهر الدانوب وهناك توفي بين الارهاق والقلق ، وكانت وفاته وهو في التاسعة والخمسين من عمره ، وبعد أن حكم الامبراطورية تسع عشرة سنة (من ٧ مارس سنة ١٦١ إلى ١٧ مارس سنة ١٨٠).

أما آراؤه الفلسفية فقد سجلها في مجلد سمّي باسم : « التأملات » . كتبه باللغة اليونانية وكان يتقنها إلى جانب لغته الأصلية اللاتينية ، ويقع في ١٢ مقالة . وقد كتبه أثناء حملته في وادي الدانوب ضد القبائل المتبربرة ـ وهو يتناول فيه آراءه في الأخلاق وفي الدين . وتتوالى هذه التأملات دون ترتيب محكم ، إنما هي خواطر إنثالت عليه وهو في معمعان المعارك . ونظراً لتفكك سردها ، فقد افترض البعض أنها مجرد تعليقات ومذكرات سيستعين بها بعد ذلك في تأليف كتاب محكم التأليف ، ورأى البعض الآخر أنها خواطر ومناجيات لم يقصد بها ماركس إلّا الافضاء عن مكنون فكره لنفسه .

وقد طبعت هذه « التأملات » لأول مرة في سنة ١٥٥٨ على يد Xylander وفقاً لمخطوط مفقود الآن هو الـCodex Palatinus . والمخطوط الوحيد الباقي لنا الآن هو مخطوط الفاتيكان رقم ١٩٥٠ (أ) (A) Vaticanus 1950 ولكنه كثير التمزيق ، ولا تزال طبعة سنة ١٥٥٨ ـ بعد ضياع مخطوطها ـ هي المعتمدة في كل النشرات التالية . وإلى جانب ذلك توجد شذرات متفاوتة الطول موجودة في عدة مخطوطات . والعنوان

في هذه الطبعة الأولى هو τα εἰς ἑαυτόν بينما هو في بعض مخطوطات الشذرات هو τα καθ᾽ ἑαυτόν ؛ لكن العنوان الأول هو الأرجح . والتقسيم إلى ١٢ مقالة يقوم على الطبعة الأولى ولا يوجد في هذه الطبعة الأولى تقسيم إلى فصول ، وإنما يوجد لأول مرة في طبعة ليون سنة ١٦٢٦ .

وخير طبعة نقدية لها حتى الآن هي التي ظهرت في مجموعة تويبنر Teubner سنة ١٨٨٢ بتحقيق يوهانس استش Johannes Stich وقد زودها بمقدمة جيدة عن المخطوطات والطبعات .

و « التأملات » تنتسب إلى الفلسفة الشعبية ذات الصبغة الرواقية ، تلك الفلسفة التي كانت عاملاً أساسياً في التكوين الثقافي في الامبراطورية الرومانية ، وكان من روادها: موسونيوس Musonius وديون الفرد ساوي Dion de Prusa وابكتاتوس . وكان ماركس أورليوس من أشد المعجبين بابكتاتوس ، ومعه يتفق في كثير من الآراء .

وقد حرر ماركس أورليوس تأملاته هذه على شكل حكم وآداب وجد فيها دوافع لسلوكه ودواعي لاطمئنان قلبه . وهو يسوقها على هيئة تقريرات ، دون أن يحفل بالبرهنة عليها ، إنها بمثابة عقائد دينية يؤمن بها من أعماق نفسه . وقد أعجبه في الرواقية ، لا مذهبها في الطبيعيات بل تلك القواعد الأخلاقية الداعية إلى رباطة الجأش وطمأنينة النفس في وسط العواصف ، وأداء الواجبات عن طيب خاطر وقوة إرادة ، ومحبة الانسانية كلها .

وتغلب على هذه التأملات نزعة إلى وحدة وجود متفائلة . فعنده أن العالم كله وما فيه من موجودات وأحداث تسري فيه روح الألوهية ، وتقوده هذه الروح إلى غاية كلية . وهذه الروح الإلهية تتجلى أيضاً على هيئة قانون وضرورة طبيعية ، وتعني بالعالم وشؤونه . وما يجري في العالم إنما يجري عن عقل محكم وضرورة ثابتة . ومهمة الانسان هي أن يعمل على تحقيق هذه الغاية التي استهدفتها روح الألوهية . والسعادة هي في التوافق مع هذه الإرادة الكلية . والشقاء إنما يرجع إلى افتقار الانسان إلى تحصيل السعادة عن طريق الأمور الخارجية التي لا تعتمد على إرادتنا نحن ، مثل الثروة والمجد في الدنيا . وإنما تقوم السعادة في التوافق مع مجرى العالم ، وهو أمر لا يستطيع شيء في السماء ولا في الأرض أن يمنعنا منه . وهذا السلوك يقوم في جانبه السلبي على التسليم غير المشروط للإرادة الإلهية ، وفي جانبه الايجابي على العمل في سبيل سعادة سائر الناس .

مراجع

- De suckau: Etude sur Marc - Auréle: sa vie et sa doctrine. Paris, 1857.
- M. Nöel des Vergers: Essai sur Marc-Auréle d'aprés les monuments épigraplniques. Paris, 1860.
- M. Kōnigsbeck: De Stoicismo Marci Antonini. Kōnigsberg, Dissertation, 1861.
- E. Zeller: Vorträge und Dbhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865, pp. 82-107.
- E. Renan: Marc Auréle et la fin du monde antique Paris 1883 (Hist. des origines du christianisme, T. VII).
- H. D. Sedgwick: Marcus Aurelius. Canbridge Massach., 1902.

مالانتشوك

Gregor Malantschuk

من أبرز المتخصصين في دراسة كيركجور

ولد في سنة ١٩٠٢ في مقاطعة أوكرانيا ، وتوفي في كوبنهاجن في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٧٨ .

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين سنة ١٩٣٤ ، وفي نفس السنة سافر إلى الدانيمرك للتفرغ لدراسة كيركجور . وحصل على الجنسية الدانيمركية في سنة ١٩٥٠ . وفي سنة ١٩٥١ عين أستاذاً مساعداً للغة الأوكرانية في جامعة كوبنهاجن ، وفي سنة ١٩٦١ استاذاً مشاركاً للفلسفة ؛ ومنذ سنة ١٩٦٦ تفرغ لدراسة فلسفة كيركجور .

وأهم مؤلفاته ـ وهي بالدانيمركية :

- Indforelse Isören Kierkegaards Forfatterskab (سنة ١٩٥٣)

ـ « ديالكتيك الوجود عند سيرن كيركجور » (سنة ١٩٦٨)

- « مشكلة القلق عند كيركجور » (سنة ١٩٧١)
- « كيركجور المجادل » (سنة ١٩٧٦)
- « الفرد والواحد » (سنة ١٩٧٨).

مالبرانش

Nicolas Malebranche

فيلسوف فرنسي، من أنصار مذهب ديكارت، مع نزعة دينية وصوفية واضحة .

ولد في باريس في ٥ أغسطس سنة ١٦٣٨ من أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية ، وكان فيها المحامون ورجال القضاء ، كما كان فيها كتّاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب . أما أسرة أمّه فكانت تغلب عليها النزعة الدينية الصوفية ، وكانت أمه قريبة لمدام أكاري Acarie التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات . وأبوه كان أمين صندوق خمس مزارع كبيرة ، وتوفي وهو سكرتير للملك لويس الرابع عشر .

وكان مالبرانش في طفولته معتل الصحّة كل الاعتلال ، حتى قيل إنه لم يفلت من أي مرض عُرف في عصره ! وأداه ذلك إلى الانطواء النفسي ، والاقامة الدائمة بمنزل أسرته بالقرب من كنيسة نوتردام في باريس ، وتعلّم في بيته ، خصوصاً تحت رعاية والدته . وبدا لأسرته أن المهنة الفضلى لمن في مثل حالته هي الانخراط في سلك الكهنوت ، وكان أحد أعمامه (أو أخواله) كاهناً قانونياً في كنيسة نوتردام في باريس .

ومع مرور العمر قويت صحّة مالبرانش . ومع ذلك لم يغادر منزل أهله إلاّ في سن السادسة عشرة ليلتحق بالمدرسة الثانوية القائمة في ميدان موبير Maubert في قلب الحيّ الخامس في باريس ، وكانت تدعي College de la Marche حيث ألحق بصف الفلسفة ، وأمضى فيه عامين لم يبد فيهما من تفوق . لكنه حصل على ما يسمى بشهادة maître es arts (وهي تعادل البكالوريا ، الصف الثاني) مما مكّنه من دخول السوربون ، في كلية اللاهوت . وكانت السوربون تعجّ آنذاك بألوان من المنازعات الحادّة : منازعات بين الكليات العليا (وهي الطب واللاهوت) وبين الكليات الدنيا (الآداب والعلوم) ، ومنازعات دينية حول مذهب جنسنيوس بين مؤيدين ومعارضين ، وهي الفترة التي أدين فيها أرنو Arnauld لنزعته الجنسينية ودافع عنه بسكال في رسائله المعروفة باسم Les Provin ciales . وكان لهذا أثره أيضاً في اتجاه مالبرانش إلى مزيد من العزلة والبعد عن الدنيا . وحسم موقفه نهائياً لما أن توفي أبواه في عام سنة ١٦٥٨، فقرر الدخول في سلك الرهبنة ، ووجد في الطريقة المسماة باسم L'oratoire الطريقة الملائمة لمزاجه ، وهي طريقة أنشأها صوفي فرنسي يدعى Pierre de Bérulle في سنة ١٦١١، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين . وقد انتشرت هذه الطريقة بسرعة مذهلة ، وساعدها على هذا مؤازرة السلطة الحاكمة ، وخصوصا الكردينال ريشليو الحاكم الفعلي المطلق في فرنسا في النصف الأول من القرن السابع عشر . وقد جمعت هذه الطريقة بين العناية بتنشئة رجال الدين ، وبين الاهتمام بالعلوم والفلسفة .

التحق مالبرانش بهذه الطريقة ، وعلى الرغم من دراساته اللاهوتية في السوربون ، فإنه ألحق بمعهد تابع للطريقة في مدينة سومير Saumur ازدهرت فيه دراسة اللاهوت ودراسة فلسفة ديكارت. ثم عاد إلى باريس في سنة ١٦٦١ حيث أقام في البيت الرئيسي للطريقة ، في شارع سانت أونوريه ، حيث وجد فيه زميله السابق في السوربون ، ريشار سيمون Richard Simon الذي تخصص في اللغة العربية والدراسات المتعلقة بالكتاب المقدّس ، وهو الذي وجه مالبرانش إلى العناية بهذه الدراسات .

ورُسِم مالبرانش قسيساً في ٢٠ سبتمبر سنة ١٦٦٤ .

وفي هذه السنة ـ سنة ١٦٦٤ـ وقع بصره ـ وهو يتريض على شاطىء السين حيث يعرض بائعو الكتب القديمة كتبهم ـ على كتاب صغير صدرت له طبعة حديثة آنذاك ، وهو كتاب « الانسان » تأليف ديكارت ، فاشتراه وقرأه ، فأحدثت هذه القراءة تغييراً محورياً هائلاً في نفس مالبرانش . ومنذ هذه اللحظة صار مالبرانش ديكارتي النزعة وفيلسوفاً ، أعني أنه أدرك أن رسالته الحقيقية في الحياة هي الفلسفة ، ودراسة العلوم الفزيائية والرياضية والميكانيكيا .

ولهذا أعاد تكوين نفسه ، فانكبّ في المدة من سنة ١٦٦٤ إلى سنة ١٦٦٩ على دراسة الرياضيات والميكانيكا والفزياء والفسيولوجيا ، فضلاً عن الميتافيزيقا والأخلاق .

فتوفر له تحصيل واسع راسخ في هذه العلوم كلها . لكن هذا اللقاء مع العلم لم يغير من إيمانه الديني ، وهو رجل الدين ، وهو لهذا سعى إلى بيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية لا تتعارضان ، كلا ! بل هما في نظره حقيقة واحدة ! فسار تفكيره في هذا الاتجاه من التوفيق بين العلم والدين .

وكانت الثمرة الأولى لهذا الاتجاه أن أصدر في سنة ١٦٧٤ الجزء الأول من كتابه الرئيسي وعنوانه : « في البحث عن الحقيقة : دراسة لطبيعة عقل الانسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم ».

De la recherche de la verité, où l'on traite de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les Sciences

ولقى هذا الكتاب نجاحاً هائلاً ، وسرعان ما ترجم إلى الانجليزية واللاتينية ، كما خلق لمالبرانش تلاميذ عديدين في أرجاء أوربا . وكان السبب في هذا النجاح هو ما عالجه الكتاب من مشاكل حيّة في تلك الفترة - أعني نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، وأهمها : مشكلة المعرفة ، ومشكلة وجود الله - خصوصاً وقد واجهها مالبرانش بصراحة وبأسلوب واضح .

لكن محاولة مالبرانش الجديدة الصريحة للتوفيق بين العلم والايمان ما لبثت أن أثارت عليه ثائرة الفلاسفة واللاهوتيين معاً : الفلاسفة الديكارتيين والفلاسفة المعادين لفلسفة ديكارت ، واللاهوتيين التقليديين . فوقع معهم في مجادلات عنيفة كانت من سمات العصر . وكانت أشهر مساجلاته تلك التي قامت بينه وبين أرنو Arnauld أحد رؤساء ديربور رويال (١٦١٢ - ١٦٩٤) وقد بدأت مساجلته معه في سنة ١٦٧٩ واستمرت عدة سنوات، وقد استمرت مساجلات مالبرانش مع خصومه طوال أربعين سنة ، وأثارت الحماسة في عقول المفكرين في أوربا طوال هذه الفترة . وإلى جانب أرنو، وقعت له مساجلات مع بوسويه وفنلون . وقد أبدى مالبرانش في هذه المساجلات قدرة فائقة على الجدل والصراع مع المجادلين ومزج ذلك بحماسة وحرارة عاطفية ، لأنه كان يعتقد أنه على حق وأن رسالته تقوم في هذا الدفاع عن اتفاق العقل والإيمان - وكان يرى في هذا النضال واجباً روحياً ودينياً يحمله على الشدّة في المصاولة ، رغم أنه بطبعه هادىء المزاج رقيق الحاشية .

ولقد كان مالبرانش عالماً بالمعنى الدقيق : في التاريخ الطبيعي ، والفسيولوجيا ، بل وفي الهندسة والفزياء ، وكان يجري التجارب العلمية الدقيقة .

وطارت شهرة مالبرانش في كثير من الأوساط . وكتب لدوق شفريز كتاباً بعنوان : « محادثات مسيحية ». وصار له تلاميذ مرموقون مثل لوبتال L'Hopital والرياضي كاريه Carré. ونقل شهرته إلى الصين أحد المبشرين ، فكتب مالبرانش كتاباً بعنوان : « حديث فيلسوف مسيحي مع فيلسوف صيني ».

وعلى الرغم من ضعف بنيته وهزال صحته ، فقد عمّر طويلاً حتى بلغ السابعة والسبعين . ويقال - فيما يروي الرواة - أن الذي عجّل بموته هو زيارة الفيلسوف الانجليزي باركلي Berkeley له إذ قامت بينهما مجادلة عنيفة أجهزت على بدنه النحيل المتداعي . لكن الصحيح هو أنه فقد قواه البدنية شيئاً فشيئاً وتوفى غارقاً في تأملاته الهادئة ، في ١٣ من اكتوبر سنة ١٧١٥ .

فلسفته

رغم نزعته الديكارتية ، لم يسلك مالبرانش مسلك ديكارت في البدء بالشك المنهجي ، بل بدأ بتوكيد الايمان بالله وبالوجود ، وحصر مهمة الفكر في فهم مضمون الايمان وفي بيان الطرق المؤدية إلى وجود الله .

وعنده أن الوحي الإلهي تجربة ، مثل التجربة الفزيائية ، وينبغي ملاحظتها بنفس الدقة والاهتمام اللذين نراعيهما مع التجربة الفزيائية . ذلك أن « مبادىء معارفي توجد في أفكاري ، وقواعد سلوكي - فيما يتعلق بالدين - توجد في حقائق الأيمان . وكل منهجي ينحصر في الانتباه الجادّ لما ينيرني ولما يقودني » (« محاورات في الميتافيزيقا ») وكما أن العالم الفزيائي يشتغل على وقائع الطبيعة ، فإن الفيلسوف الديني - في رأي مالبرانش - يشتغل على الوقائع التي تقدمها عقائد الايمان . يقول : « إن وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجاربي في أمور الدين . لكن إذا شعرت ، وأنا أتبعها ، أنني أصطدم مع العقل ، فإنني أتوقف فوراً ، عالماً بأن عقائد الايمان ومبادىء العقل ينبغي أن تكون متفقة فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة ، على الرغم من التعارض بينهما في العقل ». . ومن هذه الناحية تعدّ العقائد المسيحية - عند مالبرانش - سلسلة من المعطيات الايجابية تتعلق بوجود الله

وبالإنسان ، والخطيئة الأولى ، والخلاص وخلود النفس والتجسُّد ، والتثليث ، ودور المسيح في الفداء والخلاص . ومن هذه العقائد يتخذ مالبرانش نقطة ابتدائه للتأمل النظري وضوابط للنتائج التي يفضي إليها هذا التأمل .

واعتماداً على هذا المنهج قرر مالبرانش النظريات التالية :

١ ـ الرؤية في الله La Vision en Dieu أراد مالبرانش أن يردّ كل شيء إلى الله ، بوصفه خالق كل شيء . وعلى هذا الأساس ، ردّ كل أفكارنا إلى الله. ففكرة الأجسام موجودة بالضرورة في الله ، إذ من الواضح أن الله يحتوي بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها . ومن ناحية أخرى فإن النفس الانسانية متحدة مباشرة بالله ؛ وهذا الاتحاد هو الذي يمكنها من ادراك اللامتناهي . والنفس لا تدرك الأشياء إلّا بوصفها تحديداً للامتناهي ، أعني بأنها لا تدركها إلّا من جهة أفكارها وهي تدرك هذه الأفكار بالرؤية في الله La Vision en Dieu

ذلك أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية : مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد ، « لأنه لما كان كل مخلوق هو موجود جزئي ، فلا يمكن أن نقول إننا نرى شيئاً مخلوقاً حينما نرى مثلاً ، مثلثاً بوجه عام . وأخيراً فإني لا أعتقد أن من الممكن بيان الكيفية التي بها العقل يعرف كثيراً من الحقائق المجرّدة والعامة إلّا (بتقدير) حضور من يستطيع أن ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية » .

وبعبارة أسهل نقول : إننا إنما ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية ، والأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية ، بل في الله . إذن نحن إنما ندرك جميع الأشياء في الله وهذا هو معنى قولنا : رؤية في الله . ولهذا يؤكد مالبرانش أن : « العقول تدرك كل الأشياء بواسطة الحضور الباطن لمن يشمل كل شيء في بساطة وجوده » .

لكن ، كيف نرى كل الأشياء في الله ؟ .

يقول مالبرانش : « لا يوجد إنسان لا يقرّ بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلاسفة الأقلّ تنوُّراً متفقون على أن الانسان يشارك في نوع من «العقل» لا يحدّدونه . ولهذا يحدّدونه بأنه « حيوان مشارك في العقل » rationis parti cepis animal إذ لا يوجد شخص لا يعرف ـ على نحو غامض على الأقل ـ أن المميّز الجوهري للانسان يقوم في اتحاده الضروري بالعقل الكلي وإن كان لا يعرف عادة من الذي يحتوي على هذا العقل وأنه لا يعنّي نفسه بالكشف عنه . إني أرى مثلاً أن ٢×٢=٤ وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدوّ وأنا على يقين بأنه لا يوجد انسان في العالم لا يرى ما أرى أنا . لكني لا أرى هذه الحقائق في عقول الآخرين ، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلي أنا . فمن الضروري إذن أن يكون ها هنا عقل كلّي ينيرني وينير كل عقل . لأنه لو كان العقل الذي أحتكم إليه ليس هو نفس العقل الذي يحتكم إليه الصينيون ، فمن البيّن أنني لن أكون متيقناً ـ كما أنا متيقن الآن بالفعل ـ بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا . وإذن فالعقل الذي نحتكم إليه حين ندخل في باطن أنفسنا هو عقلٌ كلّي وأقول : « حين ندخل في باطن أنفسنا ـ لأنني لا أتكلم هنا عن العقل الذي يتبعه الانسان الوجداني » (« البحث عن الحقيقة » الايضاح رقم ١٠) .

وعند مالبرانش ، كما عند ديكارت أن الفكرة idée هي واقعة روحية مستقلة عنّا لكنها حاضرة دائماً في عقلنا . والأفكار هي التي تمكننا من امتثال االموضوعات . يقول مالبرانش : « أعتقد أن كل الناس متفقون على أننا لا ندرك الموضوعات الموجودة خارجاً عنا ، لا ندركها بذاتها . إننا نرى الشمس والنجوم وما لا نهاية له من الموضوعات الخارجة عنا ، لكن ليس من المحتمل أن تخرج النفس من الجسم وأن تذهب ـ إن صحّ هذا القول ـ للتريّض في السماوات لمشاهدة هذه الأشياء . إنها لا تراها إذن بنفسها . والموضوع المباشر لعقلنا حين يرى الشمس ، مثلاً ، هوشيء في باطن نفسنا ، وهذا هو ما أسميه « فكرة idée ولا أعني بكلمة « فكرة » شيئاً آخر غير الموضوع المباشر ، أو الأقرب ، للعقل حينما يدرك موضوعاً ما » . لكن إذا كان من الضروري لإدراك موضوع ما أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، فإنه ليس من الضروري أن يوجد في الخارج شيء مشابه لهذه الفكرة ، فكثيراً ما يحدث أن ندرك أشياء غير موجودة ، بل ولم توجد قط . فمثلاً إذا تخيل الانسان جبلاً من الذهب فلا بد أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، لكن هذا الجبل لم يوجد أبداً .

٢ ـ العلاقة بين النفس والجسم :

وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم ، يقرر مالبرانش أن اتحاد النفس بالجسم لا يؤدي إلى أن تصير النفس جسماً ، أو الجسم نفساً . والنفس ليست منتشرة في

كل أجزاء الجسم لتزوّده بالحياة والحركة ، كما يتصور ذلك الخيال . وكذلك الجسم لا يصير ـ باتحاده بالنفس ـ قادراً على الشعور ، « بل يظل كل جوهر (النفس والجسم) على ما هو عليه ، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة ، كذلك الجسم ليس قادراً على الشعور والنزوع . وكل الاتحاد بين النفس والجسم بحسب ما نعرف يقوم في التناظر الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية. فمتى ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة، ومتى ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة، تلّقت النفس أفكاراً جديدة» («البحث عن الحقيقة» الكتاب الثاني، القسم الأول، فصل ٥، البندان الأول والثاني).

وهذا تقرير للثنائية الديكارتية التي تفصل تماماً بين الجسم والنفس مما أدى بالديكارتيين إلى البحث عن تفسير لهذه الواقعة وهي أنه كلما حدث انطباع في الجسم حدثت فكرة في النفس ، فقال بعضهم تفسيراً لذلك إنه كلما حدثت حركة في النفس أحدث الله في الجسم حركة مناظرة لها ، والعكس . وهذه هي النظرية المعروفة بالافتراضية occasionalisme ، أي أن حدوث حركة في النفس «فرصة» لكي يحدث الله حركة في الجسم .

فرأي مالبرانش إذن هو أن العقل والجسم جوهران مستقلان ؛ بينهما تناظر ، لكن ليس بينهما فعل متبادل . إن العقل يفكرّ ، ولكنه لا يحرّك الجسم والجسم آلة (ماكينة) متكيفة مع العقل ، لكن النفس ليست صورة للجسم كما ذهب إلى ذلك أرسطو . يقول مالبرانش : « يبدو لي من المؤكد أن الارادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم ؛ لأنه من البيّن أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا ، مثلاً ، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع . صحيح أنها تتحرك حين نريد وأننا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا لكن العلل الطبيعية ليست أبداً هي العلل الحقيقية : إنها فقط علل افتراضية Causes occasionelles تفعل فقط بقوة وفاعلية ارادة الله » (« البحث عن الحقيقة » ٦ : ٢ : ٣).

٣ ـ العلل الافتراضية .

ويشرح مالبرانش ما يعنيه بـ « العلة الحقيقية » فيقول : « العلة الحقيقية هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً » (الموضع نفسه) . إن العلة لكي تكون حقيقية يجب أن تكون خالقة ، لكن الانسان لا يستطيع خلق أي شيء والخالق الوحيد هو الله . ولهذا فإن العلة الحقيقية هي الله ، وما نسميه « العلة الطبيعية » ، ما هو إلاّ « الفرصة» التي يحدث فيها الله فعله . والله لا يمنح قدرة الخلق لأي كائن آخر . ولذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق إن الله يحرّك ذراعي « بمناسبة » (في فرصة) إرادتي أن يتحرك ذراعي .

٤ ـ الله هو الفاعل الوحيد :

الخلاصة هي أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك كل فعل يفعله الانسان وكل أثر تحدثه القوى الطبيعية « لقد أراد الله منذ الأزل ، وسيظل يريد إلى الأبد ، وبعبارة أكثر تحديداً : إن الله لا يتوقف عن أن يريد ـ لكن ذلك يتم بدون تغيّر ولا توالٍ ولا ضرورة ـ أن يريد أن يحدث على مدى الزمان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ٢) ولهذا فإن من التناقض إن يقال إن جسماً يحرّك آخر . « بل أقول أكثر من هذا : إن من التناقض أن تقول إنك تحرّك كرسيّك» . . . ولا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله الله أو تضعه حيث لا يضعه الله » . (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ١٠).

٥ ـ حرية الانسان : لكن إذا كان الله هو العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة ، فمعنى هذا أن الانسان ليس حرّاً في أفعاله وبالتالي ليس مسؤولاً عنها.

ويحار مالبرانش في حلّ هذه المسألة لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق ، حتى يبقي على المسؤولية، فنراه يتحدث عن الخير ويقول إن الخير الوحيد هو تمجيد الله ، وإن الله أودع فينا الميل إليه ، لكن الخطيئة الأولى صرفت الانسان عن طلب هذا الخير المطلق . ونحن لسنا أحراراً بالنسبة إلى هذا الخير اللامتناهي ، لكنا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية . فمثلاً لو أننا تطلعنا إلى منصب رفيع ، فإننا نتبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق ، فنكون أحراراً في الانصراف عنه إلى خير آخر . وتلك هي الحرية في نظر مالبرانش ! فأنا حرّ من حيث أنني أقدر على رفض هذا الخير الجزئي (المنصب الرفيع)!.

ومن ناحية أخرى يعزو مالبرانش إلى « السقوط » (أو الخطيئة الأولى) كون النفس صارت بعد ذلك خاضعة ومتأثرة بالبدن. إن آدم ، قبل الخطيئة ، كان قادراً على وقف عمل

قانون التوازي بين النفس والجسم (راجع ما قلناه في رقم ٢)، أما بعد الخطيئة فلم يعد في وسعه ـ ولا ذرية بني الانسان ـ أن يفعل ذلك ؛ بل لا بد من ظهور آثار في المخ لما يجري في النفس. « لقد صارت النفس ، بعد الخطيئة (الأولى) شبه جسمانية بواسطة الميول . وحبّهاللأمور الحسّية يقلل باستمرار من اتحادها أو ارتباطها بالأمور المعقولة » (« البحث عن الحقيقة » ١: ١٣: ٤). لكن العقل يستمر في نفس الوقت ، في المشاركة فيما هو إلـهي . ولهذا فإنه قادر على صرف النفس عن الأمور الحسّية ، وطلب الخير المطلق الذي هو الله . وتلك هي الحرية .

وواضح ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تعسف واغتصاب .

٦ ـ الله :

ومالبرانش يصف الله بأنه « اللامتناهي »، ويرى أن اللفظين: الله واللامتناهي مترادفان .

ولمعرفة ماهية الله يرى أن خير وسيلة لتعريف الله أن تعرفه بما عرّف به نفسه وهو يكلم موسى : « أنا منْ أنا . . . » فالله هو الوجود بالمعنى المطلق ، أو هو الوجود المطلق . ويصفه أيضاً بأنه « الموجود اللامتناهي في كماله » أو « الموجود الكامل كمالاً لا متناهياً » . وانطلاقاً من هذا يصف الله بأنه « : لا يتغير، قادر ، سرمدي ، واجب الوجود ، حاضر في كل مكان » (« مطارحات في الميتافيزيقا » ٨ : ٣) .

وفي الله توجد « أفكار » (صُوَر) كل الأشياء التي خلقها ، وإلاّ لما كان قد استطاع أن يخلقها » (« البحث عن الحقيقة » ٣: ٢: ٦) والله حاضر فينا « إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنه محل الأرواح ، كما نقول عن المكان إنه محل الأجسام » (الموضوع نفسه) .

٧ ـ الأخلاق :

وكما لا نرى إلاّ في الله ، كذلك نحن لا نفعل إلاّ في الله ، لأن الله كما قلنا هو وحده العلة الحقيقية . ونحن لا نفعل إلاّ أن ننمّي بأفعالنا أسلوب قوانين الله الثابتة. إن عالمنا لا يوجد إلاّ من أجل نظام ordre إلهي لا يمكن لغير العقل أن يتأمّله . والذي يستطيع أن يجمع بين دقة العلم ومقتضيات الايمان يستطيع أن يدرك عالم الحقائق الأخلاقية وكأنها حقائق رياضية . صحيح أن هذه ليست كميات قابلة للوزن أو القياس حتى تكون دقيقة كالمقادير الرياضية لكن يمكن مع ذلك تقرير « نظام » ordre بين هذه المعاني الكيفية التي هي المعاني الأخلاقية .

ويقرر مالبرانش أنه لا توجد فضيلة سوى حبّ النظام ، وبدون هذا الحب تصبح كل الفضائل زائفة .

وينبغي عدم الخلط بين الفضائل والواجبات ، إذ يمكن أداء الواجبات دون أن يكون ثمّ فضيلة .

وعدم استشارة العقل هو السبب في ارتكاب أفعال مرذولة. والايمان يقود إلى العقل، لأن العقل هو القانون الكلي لكل الأذهان.

وحب النظام لا يختلف عن المحبة la charité : فأولهما هو حب النظام ، والثاني هو حب الاحسان .

مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمجموع مؤلفات مالبرانش في ٢٠ مجلداً لدى الناشر Vrin في باريس، وبيانها كما يلي:

I. De la Recherche de la vérité, livres 1- 3

II. De la Recherche de la Vérité, livre 4- 6.

III. De la Recherche de la Vérité: Eclaircissements, Paris 1962, 1964.

IV. Conversations Chrétiennes, 1959, XX-IV + 255 P.

V. Traité de la nature et de la grâce, p. 6- LVIII- 228, Paris, 1958.

VI- VII: Recueil des toutes les réponses à Monsieur Arnauld, I- XXVII 617, Paris, 1966

VIII- IX: Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, P. 621- 1227, Paris, 1966.

X Méditations Chrétiennes et métaphysiques p. 6- XXIV- 254 Paris, 1959.

XI Traité de Morale, p. 6- XVII + 312. Paris, 19 1966.

XII- XIII Etretiens sur la métaphysique et sur la religion- Entretiens sur la mort; XXII- 420. Paris, 1966.

XIV. Traité de l'amour de Dieu - Lettres et réponses au R. P. Lamy., p. 6- XXXVI- 256. Paris, 1963.

XV. Entretien d'un philosophie chrétien et d'un philo-

sophie chinois, 6- XXX-IV- 92. Paris, 1958

XVI. Reflexions sur la prémotion physique, p. 6- XXII- 228. Paris, 1958

XVII- 1 pièces jointes et écrits divers, p. 688. Paris, 1960.

XVII. 2. Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX: Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX. Correspondance et actes (1690- 1715) VI, 545- 1128, Paris, 1961.

XX. Documents biographiques et bibliographiques, p. 489. Paris, 1967.

مراجع

- E. Blampignon: Etude sur Malebranche. Paris, 1962

- F. Bouillier: Histoire de la philosohphie Cartesienne. Tome II, Paris, 1868.

- V. Dellbas: Etude sur la philosophie de Malebranche: Paris Vrin, 1924.

- H. Gouhier: La vocation de Malebranche. Paris, 1926

- H. Gouhier: La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris 1948.

- M. Gueroult: Malebranche. T.I: la vision en Dieu, Aubier, 1955; t. II, les cinq abîmes de la providence, 1) L'ordre et l'occasionalisme, 1959, (2) la nature et la grâce, 1959.

- G. Dreyfus: La volonté selon Malebranche. Paris, Vrin, 1958.

- A. Robinet: Système et existence dans, l'œuvre de Malebranche. Paris, Vrin, 1965.

- P. Ducassé: Malebrance, P.U.F., Coll. Philosophes, 1968.

مايرسون

Emile Meyerson

عالم بمناهج البحث وتاريخ العلوم وفلسفتها.

ولد في سنة ١٨٥٩ في لوبلين Lublin في بولنده وكانت آنذاك روسية، ومن أسرة يهودية. وتوفي في باريس سنة ١٩٣٣.

تعلم في هيدلبرج علم الكيمياء، وتتلمذ على الكيميائي والفزيائي الشهير بونزن Bunsen (١٨١١ - ١٨٩٩) الذي كان أستاذاً في جامعة هيدلبرج منذ سنة ١٨٥٢.

ثم ارتحل مايرسون إلى فرنسا في سنة ١٨٨١، وتوزع نشاطه بين العلوم، والأدب، والقانون، والإعلام. وعني بتاريخ الكيمياء، وانتقل عنه إلى فلسفة العلوم، وكانت ثمرة عمله المتواصل في فلسفة العلوم الكتاب الذي أصدره في سنة ١٩٠٨ بعنوان: «الهوية والواقع». - ثم أصدر في سنة ١٩٢١ كتاباً آخر في تاريخ الفكر العلمي بعنوان: «التفسير في العلوم». وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتابه: «الاستنباط النسبي» وفي سنة ١٩٣١ كتابه: «في سير الفكر».

والنقطة الرئيسية في فكر مايرسون هي: أن يفهم هو أن يقرر الهويّة، وينشد نفس الشيء؛ وأن يضع جوهراً تحت أعراض أو خواص وصفات؛ وأن يبرهن على وجود علل خلف المعلولات المتحركة المتغيرة.

وشرح ذلك أن الوجود متنوع جوهرياً: في المكان، مثل نباتات بستان، وفي الزمان مثل اختلاف النار عن الرماد الذي يتلوها، ومثل اختلاف الشباب عن الشيخوخة، والفجر عن الليل. لكن العقل، في مواجهة هذا التنوع المختلف، لا يكفّ عن نشدان الهويّة، وذلك منذ بداية تفكيره: فالقضية الحملية تعبير عن هوية بين المحمول والموضوع بإدراج الموضوع تحت المحمول (الانسان تحت الحيوان). والعقل حين يبرهن إنما يقرر هوية، لأن البرهنة في جوهرها استنباط، والاستنباط هو استخلاص نتيجة من مقدمات كانت تتضمن هذه النتيجة. والعقل يسعى إلى الهوية أيضاً حين يفسر المعلولات بالعلل التي أنتجتها.

ولا يستطيع العقل أن يدرك من الواقع إلّا ما يمكن رده إلى الهويّة. ولكن العالم هو العالم بما فيه من تنوّع واختلاف بقدر مافيه من هويّة تنشد الوحدة والائتلاف ولهذا فإن العقل سيظل أسيراً لهذه المحرجة الواقعة بين الاختلاف والهوية: فإما أن يتخيل نفسه قادراً على تفسير كل شيء بواسطة الهوية، أي أن يشتق كل المتنوع من الهوية، في هذه

الحالة يجري وراء سراب وهو ربما لا يدري بذلك ، لأنه إذا كان الوجود في جوهره متنوعاً ، فإن الهوية الحقة لن تكون إلّا العدم ؛ وسيكون على العقل حينئذ أن يستنبط الوجود من العدم ، وإما أن يتقبل أن الجزء الأكثر تشويقاً من الواقع يقاومه دائماً كلما توغل في معرفته ، أي أن امتداد ما هو في حال هوية يكشف عن المزيد من عدم إمكان رد المتنوع إلى الوحدة ، وحينئذ سيلزم عن تقدم المعرفة ازدياد الشعور بوجود اللامعقول .

وفيما يتصل بنقد العلم ، استطاع مايرسون أن يتابع الطريق الذي سلكه نقاد العلم في فرنسا ، مثل پوانكاريه وبوترو ودوهم ولوروا؛ وقد ساعده على ذلك معرفته الدقيقة بالعلوم ، خصوصاً الكيمياء . واستناداً إلى ثلاثة كيماويين بارزين هم برتوليه Berthollet ودافي Davy وليبيج Liebig بيّن مايرسون أن التجريبية - بالمعنى الذي قصده فرانسس بيكون Bacon - غير مقبولة ، وأن « البحث العلمي تسوده دائماً أفكارٌ سابقة وفروض . إن الفروض - بعكس ما اعتقده بيكون - لاغنى عنها لإرشادنا في السَّير» (« الهوية والواقع » ص جـ من الاستهلال ، باريس ، ١٩٠٨). ويستشهد بقول برتوليه « إنه لاجراء تجربة ينبغي أن يكون أمامنا هدف وأن نسترشد بفرض »، وبقول همفري داڤي إنه « لا أمل لنا في اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع . وليبج — Liebig بعد أن صرح بأن بين التجارب بالمعنى الذي يقصده بيكون ، وبين الأبحاث العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين الضجة التي يحدثها طفل وهو يضرب على الصنج وبين الموسيقى - يوضح أن الخيال العلمي هو الذي يلعب في الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة، مثلها مثل الحساب، لا تفيد إلّا في مساعدة عملية التفكير .

ويبين مايرسون أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبداً نسخاً من المعطى الساذج ، بل يتدخل في تكوين النظريات العلمية مبدآن هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية . والقانونية لا تعبّر عن الواقع ، لأنها تفترض استبعاد العناصر المنحرفة وقسر الطبيعة على الدخول في قالب عقلي مفروض عليها من العقل . ومبدأ القانون ومبدأ العلّية كلاهما ليس من نتاج التجربة ، بل هو متأصل في طباعنا نحن .

ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذي فيه يَصُبُّ الانسانُ فكره . ويقول : إن الواقع معقول جزئياً ، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بعدية ». (« الهوية والواقع » ص٣٦٦).

« والقانون ، كما يفهمه العلم حقاً ، بناء مثالي وصورة لانتظام الطبيعة حوّلها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبّر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقاً له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل » (« الهوية والواقع »، صـ ٣٨).

وفي كتابه : « التفسير في العلوم » (في مجلدين ، باريس سنة ١٩٢١) يبين مايرسون أن العلم أنطولوجي في جوهره ، وبأنه يميل إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . والتفسير يهدف في المقام الأول إلى استنباط الظاهرة ابتداءً من مقدماتها التي ستكون هذه الظاهرة نتيجتها المنطقية . وهذه عملية تقوم على مصادرة هي الايمان بمعقولية الطبيعة . وهي معقولية لا يمكن تحقيقها إلّا بتطبيق صورة الهوية على الاستنباط العلمي .

وهو يقصد بقوله إن العلم انطولوجي في جوهره أنكار مذهب الظاهرية القائل بأنه لا يوجد إلّا ظواهر ، ولا توجد أشياء في ذاتها، فقوله « انطولوجي » أي يتعلق بوجود أشياء بالفعل ، وليس مجرد ظواهر .

ويرفض مايرسون التصور البرجماتي للعلم ، فيقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولا أن همّه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم في العمل ، بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة ، وينحو حقاً - على حد تعبير لوروا - إلى التعقيل التدريجي للواقع » (« الهوية والواقع » ص٣٥٣). لكن الاتفاق بين الصورة العلّية وبين الظاهرة ، بين الفكر وبين الطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ؛ وإنما توجد مناظرة analogie عتيقة حقيقية بين كليهما .

وفي كتابه « في سير الفكر » (في ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١) يؤكد مايرسون أن الاتجاه العام الذي يُحْرَز في كل علمٍ هو اتجاه واحد هو سيادة المعقول وما هو في حالة هوية على ما هو في حالة اختلاف وهو ما يعرضه لنا الاحساس . ويتجلى هذا الاتجاه بكل جلاء في الرياضيات إذ هي تسعى دائماً إلى جعل الواقع معقولاً ، وفي كل استنباط رياضي يدخل جانب من الهوية يحملنا على الاقتناع بطريقة مختلفة تماماً عما يفعله التجريب وحده .

مراجع

- G. Boas: A critical analysis of Emile Meyerson. Baltimore, 1903.

- Bulletin de la Société française de Philosophie, numéro d» avril 1961,

عدد خاص بمايرسون بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته

- Th. R. Kelly:Explication and Reality in the Philosophy of Emile Meyerson. Princeton, 1937.

- A. Lalande: «L'Epistémololgie d'Emile Meyerson, in **Revie Philcsoflique**, vol. 96 (1922)

- Lichtenstein: « la Philosophie des mathématiques selon M. Emile Meyerson», in **Revue Philosophique**, mars - avril, 1932.

- A. Metz: Meyerson, une nouvelle Philasoplie de la Connaissouce, 2 ed. Paris, 1934.

مَتجرت

John Metaggart Ellis Metaggart

فيلسوف مثالي هيجلي بريطاني .

ولد في لندن سنة ١٨٦٦ .تعلم في كلفتون، ثم في كلية الثالوث (ترنتي) في كمبردج، حيث حصل على البكالوريوس في الأداب .B.A في سنة ١٨٨٨ . وعين زميلاً في كلية الثالوث في سنة ١٨٩١ . وفي السنة التالية زار نيوزيلنده. ثم عاد وأقام في كمبردج أستاذاً في جامعة كمبردج منذ سنة ١٨٩٧ حتى تقاعده في سنة ١٩٢٣ . وتوفي فجأة في يناير سنة ١٩٢٥ .

كان متجرت شديد الإعجاب بهيجل لأنه وجد فيه أعمق الفلاسفة نفوذاً في طبيعة الوجود . فكرّس جهده لدراسة طويلة لمذهب هيجل ، وكانت ثمار هذه الدراسة ثلاثة مؤلفات ممتازة هي :

١ - « دراسات في الديالكتيك الهيجلي» Studies in Hegelian Dialectix, 1896

٢ - « دراسات في الكوسمولوجيا الهيجلية » Studies in the Hegelian Cosmology, 1901

٣ - « شرح على منطق هيجل » Commentary in Hegel's Logic, 1910

لكن متجرت في هذه الكتب ينقد هيجل ، ولا يمكن الاعتماد عليها كتفسير نزيه لمذهب هيجل .

و متجرت أودع فلسفته الخاصة في كتابه «طبيعة الوجود the Nature of Existence (ظهر في جزئين ، الأول في سنة ١٩٢١ ، والثاني نشر بعد وفاته في سنة ١٩٢٧ بعناية برود C. D. Broad)

في هذا الكتاب يعنى متجرت بتحديد خصائص الوجود بعامة . لكنه في الواقع إنما يحدد الخصائص التي ينبغي أن تكون لكل موجود . ومن هنا استخدم منهج الاستنباط القبلي .

يقر متجرت بمقدمتين تجريبيتين ، هما : هاهنا وجود ، والوجود تفاضل differentiation .والمقدمة الأولى تعرف بالتجربة المباشرة ، لأن كل إنسان يشعر أنه موجود ؛ وحتى لو أنكر ذلك فإنكاره ينطوي على توكيد لوجوده . والمقدمة الثانية قبلية ومفادها أن الوجود بعامة متفاضل ، أي أن ها هنا جواهر عديدة . والإدراك يدل على هذا . وحتى لو قلنا إن الادراك الحسي Perceptin علاقة relation ، فكل علاقة تقتضي أكثر من حد .

يوجد إذن شيء . لكن هذا لا يمكن أن يكون الوجود نفسه ، لأننا لو قلنا إن ما يوجد هو الوجود ، لكنّا بإزاء خواء مطلق . إن ما يوجد يجب أن يملك صفة (أو صفات) أخرى إلى جانب الوجود . والصفة المركبة ، المؤلّفة من كل صفات الشيء ، يمكن أن تسمى طبيعته . بيد أننا لا نستطيع أن نحلّ الشيء إلى صفاته دون أن تبقى باقية . « فعل رأس السلسلة سيكون هناك شيء موجود له صفات دون أن يكون هو نفسه صفة . والاسم المعتاد لهذا الشيء هو الجوهر -sub stance ، وأظن أنه أفضل اسم يمكن أن يطلق عليه » (« طبيعة الوجود » ص٢٥) . وقد يعترض على هذا فيقال إن الجوهر بدون صفاته لا يمكن تصوره ، لكن لا يمكن أن ينتج من هذا أن الجوهر ليس شيئاً ممزوجاً بصفاته .

ولما كانت التجربة تدلنا على أن ها هنا موجوداً، فلا بد أن ها هنا جوهراً على الأقل. ولما كنا قد أقررنا بالتفاضل، أي بوجود كثرة في الوجود ، فلا بد أن نقر بوجود علاقات ، لأنه مادام توجد كثرة من الجواهر ، فلا بد أن تكون متشابهة وغير متشابهة ، في كونها جواهر ، وغير متشابهة لكونها متمايزة . والتشابه واللاتشابه هما علاقتان .

ومن رأي متجرت أن كل علاقة تولّد صفة مشتقة في كل واحد من حدودها ، أعني صفة كونها حدّاً في هذه العلاقة . والعلاقة المشتقة تتولد بين كل علاقة (اضافة) وبين كل واحد من حدودها . وهكذا نحصل على سلاسل لا نهائية .

ولا بد أن تكون الجواهر غير متشابهة على نحوٍ ما . لكن هناك مشابهات تمكّن من ترتيبها في مجاميع ، ومجاميع مجاميع . والمجموعة تسمى « صنف » group ، والجواهر التي تؤلفها هي « أعضاؤه » members . والصنف في نظر متجرت هو جوهر. فمثلاً صنف كل المواطنين الفرنسيين هو جوهر يملك صفات خاصة به، مثل أنه يكوّن أمة. ولما كان لا يوجد جوهر بسيط بساطة مطلقة، فان الجوهر المركب لا يمكن أن يكون أعضاؤه جواهر بسيطة. لكن قد يحدث أن يكون صنفان يؤلفان جوهراً واحداً، مثلاً: محافظات انجلتره وابروشيات انجلتره يؤلفان صنفين لكنهما معاً يكوّنان جوهراً واحداً.

ولا بد من وجود جوهر مركّب يحتوي على كل ما هو موجود، وفيه كل جوهر آخر هو جزء منه . « وعلينا أن نسمي هذا الجوهر باسم الكون«the Universel» (« طبيعة الوجود » ص ١٣٥). والكون يؤلف وحدة عضوية فيها « كل ما يوجد ، سواء الجواهر والخصائص ، مترابط بعضه ببعض في نظام ذي تحديد خارجي » (الكتاب نفسه ، ص ١٣٧).

« ويبدو الكون ، في بادىء الرأي prina facie ، أنه يحتوي جواهر من نوعين مختلفين تمام الاختلاف هما : المادة والروح » (الكتاب نفسه ص ٣٥٢). لكن متجرت لا يقرّ بحقيقة المادة ، بدعوى أنه لا شيء يتصف بأنه مادي يمكن أن يكون بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التي لا بد أن توجد بين الأجزاء الثانوية للجوهر . فلنفرض جدلاً أن شيئاً مادياً له جزآن ، يمكن وصف أحدهما بأنه أزرق ، ويمكن وصف الثاني بأنه أحمر ، ويكون هذا الوصف وافياً . فوفقاً لمبدأ التناظر المحدَّد لا بد أن يكون هناك جزء ثانوي للجزء الأولي الموصوف بأنه أزرق يناظر الجزء الأولي الموصوف بأنه أحمر . أي أن هذا الجزء الثانوي سيكون أحمر . لكن هذا غير ممكن منطقياً ، لأنه لا يمكن أن يوصف جزء أولي، وصفاً وافيا ، بأنه أزرق ، إذا كان أحد أجزائه الثانوية أحمر . ويمكن استنتاج نتائج مشابهة إذا نظرنا في صفات مثل الحجم والشكل . ولهذا فان المادة لا يمكن أن تكون من بين الأمور الموجودة : إنها لا يمكن أن تصف الكون . والتناظر المحدّد هو التناظر بين الجوهر وبين أجزائه .

بقي لدينا الروح. صحيح أنه لا يوجد برهان على أنه لا يوجد غير الروح ، إذ يمكن أن يوجد شكل من أشكال الجواهر ، لم ندركه في التجربة ولم نتخيله ، يفي بما يقتضيه وجود جوهر ، لكنه ليس روحياً مع ذلك . بيد أنه لا يوجد لدينا سبب ايجابي لادعاء وجود مثل هذا الجوهر . ولهذا فمن المعقول أن نستنتج أن كل جوهر هو روحي .

ما هي طبيعة الروح ؟ يقول متجرت : « أقترح أن أعرّف صفة الروحية بأن أقول إنها صفة امتلاك مضمونٍ كله هو مضمون ذات واحدة أو أكثر » (« طبيعة الوجود » ص ٣٨١). وهكذا فإن الذوات selves روحية ، وكذلك أجزاء الذوات وأصناف الذوات .

فإذا كانت الروح هي الشكل الوحيد الممكن للجوهر ، فإن الكون أو « المطلق » سيكون هو جماعة أو نظام الذوات ، والذرات هي أجزاؤه الأولية . أما أجزاؤه الثانوية ، في كل الدرجات ، فهي الادراكات التي تؤلف مضمونات الذوات . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ثمّ علاقات تناظر محدَّد بين هذه الأجزاء .

وهنا نتساءل : هل الذوات selves خالدة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على وجهة النظر التي نتخذها . ذلك أن متجرت ينكر حقيقة الزمان ، بدعوى أن توكيد حقيقة السلاسل الزمانية للماضي والحاضر والمستقبل ترغمنا على أن نعزو إلى أي حادث تحديدات يتعارض بعضها مع بعض . ومن هنا فإننا إذا اتخذنا وجهة النظر هذه ، فإن علينا أن نصف الذوات بأنها سرمدية أو لا زمان لها ، أولى من أن ننعتها بأنها خالدة ، لأن هذا اللفظ : الخلود ، يتضمن امتداداً زمانياً لا ينتهي . ومن ناحية أخرى فإن الزمان ينتسب إلى مجال الظواهر . وستبدو الذات أنها باقية خلال كل الزمان المستقبل . « ونتيجة لهذا ، فإنني أرى أننا نستطيع أن نقول بحقّ إن الذات خالدة » (« طبيعة الوجود » ص٥٠٣). وفي هذه الحالة ينبغي أن نفهم أن الخلود يتضمن وجود النفس قبل اتحادها بالبدن .

وهكذا يرى متجرت أن القول بأن الأفراد خالدون قول على حظ لا بأس به من الوجاهة ، على الرغم من إنكاره

لحقيقة الزمان ، وهو أيضاً يقرر أن الأفراد يعاد تجسدهم في توال من الأجسام (الظاهرة) . ويقرر أيضاً أن الأشخاص بينهم وبين بعض علاقات إما : الادراك المباشر ، وبالتالي : الحب ، أو الإدراك غير المباشر ، وبالتالي : التعاطف affec-tion. والحب هو الحالة الانفعالية الأساسية الحقيقية . لكن متجرت لا يقر بوجود إله في السماء ، لأنه لا يجد سبباً للقول بوجود عقل شامل يشمل العقول الفردية ويحكمها ويدبرها ، ويكون في الوقت نفسه عقلاً فردياً .

وكان متجرت أيضاً من الجبريين determinist ، ويرى أن الجبرية لا تتعارض مع وجود أحكام سليمة متعلقة بالالتزام الأخلاقي .

مراجع

- C. D. Broad. Examination of Mctaggarts Philosophy. Vol. I, Cambridge, 1933 ; vol II, in two Parts, Cambridge, 1938.
- R. L. Patterson: The Philosophy of C. D. Brood, New York, 1959.
- G. Lowes Dickinson: John Mctaggart Ellis Mctaggart, Cambridge, 1931.
- C. D. Broad: Ethics and the History of Philosophy, London, 1952.

مثالي

idéal (F.), ideal (E., G.), ideale (I.)

حين تستعمل كلمة « مثالي » في اللغة غير الفلسفية يُقصد بها ، حين تقال عن شخص أو عن شيء ، أنه كامل ونموذجي . فحين يقال عن استاذ إنه « مثالي » وعن دستور إنه مثالي ، وعن أحوال عمل إنها مثالية ، يقصد من الصفة : « مثالي » أن الموصوف به هو خير من (أو ما) يمكن تصوره في جماعته أو نوعه . وفي الغالب يدل هذا الوصف على أن الموصوف به غير متحقق فعلاً ، لكن المأمول تحقيقه بالفعل .

ويوصف الشخص أيضاً بأنه « مثالي » idéaliste إذا كان لا يراعي الأحوال الواقعية ويتطلب أموراً سامية لا يمكن - أو يعسر أو يستحيل - تحقيقها في الواقع ، وإذا كان لا يستند في تصوراته وأحكامه إلى سند من الواقع الفعلي . وفي هذه الحالة يتصور المثالي أن الواقع ناقص ، إذ يقيسه بالمثل الأعلى الذي يتخيله . وعلى هذا النحو يكون « المثالي » هو « ما ليس واقعياً » . ويقال « المثالي » في مقابل « الواقعي » .

وهذا التمييز قد يعبر عنه بأنه التمييز بين ما هو نتاج الفكر والتخيل (المثالي) وبين ما هو نتاج الادراك الحِسّي المباشر (الواقعي) . وعلامة الثاني هو أنه مرتبط بزمان ومكان ، بينما الأول (المثالي) غير مرتبط بزمان ومكان . لكن اعترض على ذلك بالقول بأن ثم أموراً واقعية لا ترتبط بالزمان ، مثل الأشكال الهندسية . ولهذا عدّل البعض علامة التمييز بين المثالي والواقعي بأن قال إن المثالي ليس متصوراً قبلياً a Priori على زمان معيّن محدد (لأنه صادق بالنسبة إلى أي زمان)؛ بينما الواقعي مرتبط بزمان ومكان .

وجنس التصورات المثالية ينقسم إلى نوعين : الأول هو نوع تلك التصورات المثالية التي ليست لها غير أهمية نظرية ، مثل الأشكال المنطقية الصادرة عن الفكر المحض ، ومثل الأشكال الهندسية الناشئة عن ملكة الخيال المحض ، التي يمكن تعيينها مكانياً ، لكن ذلك يجري في أي زمان . والنوع الثاني هو التصورات المثالية ذات الأهمية العملية ، مثل القوانين التي تحدد السلوك ، ومثل القوانين المتخيلة بواسطة ملكة الخيال .

أما جنس التصورات الواقعية فيشمل التصورات المرتبطة بالزمان سواء منها ما يجري داخل النفس ويبحث فيه علم النفس ، وما هو مرتبط بالزمان والمكان معاً من تصورات يؤلفها الإدراك الحِسّي .

لكن من أين يأتي التصور المثالي ؟ إنه وإن كان لا يوجد له مناظر في الواقع ، فإن العناصر التي يتألف منها مأخوذة من الواقع ، أعني من ميدان التصورات الخارجية والباطنة المعروفة لنا في الواقع . إن مهمة ملكة الخيال هي التأليف فقط بين معطيات الواقع على نحوٍ يختلف عن التركيبات المدركة في الواقع ، ويتجاوزها ويسمو عليها ، وذلك باستبعاد كل أوجه النقص التي أدركناها في التصورات الواقعية . والمثال يكون بعيداً عن العيان الباطن والخارجي بحيث لا يمكن أن يتحقق واقعياً . ولو أمكن أن يتحقق واقعياً لما كان مثالياً . ومن الخطأ أن يظن أن المثالي «هو ما لا يمكن تحقيقه في وقت معين وظروف معلومة ، لكن يمكن تحقيقه في وقت آخر وظروف أفضل . فالمثالي مثالي - أي غير قابل للتحقيق -

في أي زمان وفي أية ظروف .

مراجع

- Ax Schlesinger: Der Begriff des Ideals. Eime historisch - psychologische Analyse. Leipzig, 1908.
- B. Giulano: Il valore degli ideali. Bologua, 1946.
- L. S. Ltebbiug: Ideals and illusions London, 1948.
- N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 2 1966.

المثالية

idéalisme (F.), idealism (E.), idealismus (G.)

تقال « المثالية » غالباً في مقابل « الواقعية » réalisme

والكلمة في اللغات الأوروبية مشتقة من كلمة Idee, idea idée) بتوسط الصفة مثالي idéal وهذه الصفة تستخدم بمعنيين مختلفين تماماً :

الأول) يقال « مثالي » idéal على كل ما ينتسب إلى الفكرة ، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة . وبهذا المعنى يقال عن الأشكال الهندسية إن وجودها مثالي ، أي يوجد في الذهن ، ولا يوجد ، كما هو ، في الواقع .

والثاني) يقال « مثالي » بمعنى « كامل » « تام » . فالمثال هو ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه . ويعبر عنه ، في حالة الاسمية ، بـ « المثل الأعلى » .

ومنعاً لهذا الخلط اقترح البعض استعمال idéel للمعنى الأول ، وقصر idéal على المعنى الثاني .

والمثل الأعلى يكون في الأمور النظرية ، كما يكون في الأمور العملية .

كذلك تقال المثالية على المثالية النظرية أو الفلسفية ، وهي حينئذ تقابل الواقعية النظرية . وتقوم في رد الواقع إلى أفكار ، أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار ، دون الأشياء .

كما تقال المثالية على المثالية العملية أو الأخلاقية ، ويقابلها الواقعية العملية . وتقوم هذه المثالية العملية أو الأخلاقية في الفعل وفقاً ، أو اهتداء بمثل أعلى ، أي استرشاداً بآمال تتجاوز الواقع الموجود في التجربة .

وهناك تمييزات عديدة أخرى تتعلق بالمثالية :

١ ـ منها التمييز بين المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية . والأولى هي التي نجدها عند أفلاطون ومفادها أن الجزئيات الحسّية ليس لها وجود حقيقي ، وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي . فصورة الانسان هي الحقيقية ، بينما الجزئي المحسوس من بني الانسان : كزيد وعمرو ، ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركته في صورة النوع الانساني ـ وأما المثالية الذاتية فهي التي نجدها عند امانويل كنت ، ثم عند المثاليين الألمان الكبار : فشته ، هيجل ، شلنج . ومفادها أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها ، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء .

٢ ـ ومنها التمييز بين المثالية في نظرية المعرفة ، والمثالية في نظرية الوجود ، والمثالية في نظرية الكون . والأولى هي التي ذكرناها منذ قليل ، وهي المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية . أما المثالية في نظرية الوجود ، فتقول إنه لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ ، أي جواهر ثابتة ، مادة أو عقل ، بل يرجع كل شيء إلى الفكر ، والامتثالات ، والظواهر . أما المثالية في نظرية الكون فتقول إن امتثالات حقيقية موجودة خارج العقل لا يناظرها شيء ؛ إذ لا توجد أشياء ، بل أفكار عن هذه الأشياء .

كذلك وضعت « المثالية » في مقابل « المادية » . فنجد ليبنتس يصف أبيقور بأنه مادي ، بينما أفلاطون مثالي ، على أساس أن أفلاطون يقرر أن كل شيء يجري في النفس كأنه لا يوجد أجسام مادية ، بينما يقول أبيقور إنه لا يوجد نفس لا مادية .

ويحدد كنت « المثالية » هكذا : « تقوم المثالية في القول بأنه لا توجد كائنات إلا الكائنات العاقلة المفكرة ؛ وسائر الأشياء ، التي نعتقد أننا ندركها حسّياً في التجربة ، ما هي إلّا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة ، لا يناظرها في الخارج أي موضوع » (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا . . . » بند ١٣ ، تعليق ١١) .

لكننا نجد توماس ريد ، زعيم المدرسة الاسكتلندية ، يصف نظريات لوك ، وباركلي وهيوم بأنها « مذهب مثالي »

Ideal System (توماس ريد : « بحث في العقل الانساني »، سنة ١٧٦٤).

وعند كنت وريد أن باركلي قد خلق ميتافيزيقا مثالية ، على أساس أن الموضوعات المباشرة لعقلنا هي أفكار ideas ونحن نتلقاها إما من خلال الادراك الحِسّي ، أو نتنجها بخيالنا ، لكنها ، على أي حال ، ليست بذات حقيقة واقعية خارج الذهن ، بل هي بالأحرى تشكيلات لانفعالاتنا : ووجودها esse هو كونها مُدْرَكة Percipi . إننا حين نجد مجموعة من الأفكار الحسية في تجربتنا مجتمعة معاً ، فإننا نسمّيها شيئاً واقعيا ، ولهذا فإن وجود الأشياء الواقعية ليس شيئاً آخر غير مجرد كونها مُدْرَكة . ويخلص باركلي من هـذا إلى القول بأنه لا يوجد نوعان من الموجودات : روحية ومادية ، بل توجد عقول فقط ، أعني كائنات مفكرة ، تقوم طبيعتها في الامتثال والإرادة . إن موضوعات امتثالاتنا وأفعال إرادتنا ، وهي الأفكار ideas ، لا قوام لها خارج العقول ، إنها نتاج نشاطها .

لكن جاء كنت فاختلف مع باركلي بأن قال بوجود الشيء في ذاته ، وهو أمر لا يمكن أن ندركه مباشرة . وإنما الميسور لتجربتنا ولإدراكنا هو الظواهر فقط . لكن علينا مع ذلك أن نستمرّ في التمييز بين الصورة والمادة في المعرفة : فإن تجربتنا تدرك موضوعاتها على أنها معطيات موضوعية مستقلة عنّا ، هذا من الناحية المادية . أما صور عياننا: المكان والزمان ، وكذلك صور تجربتنا الباطنة والظاهرة فإنها ذاتية ، ولهذا فإن كل ما نلقاه في التجربة ليس له « وجود خاص قائم لذاته » (« مقدمة . . . » بند ٥٢ جـ).

ويقول كنت : « إن المثالية هي النظرية التي تقرّر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو إما وجود مشكوك فيه ، أو زائف ، أو مستحيل . والأول هو قول المثالية الاحتمالية عند ديكارت ، الذي صرّح بأن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي ، أي « أنا موجود ». والثاني هو قول المثالية التوكيدية عند باركلي ، الذي عدّ المكان وكلّ الأشياء التي ترتبط به بوصفه شرطاً لها لا غنى عنه ـ نقول : عدّ المكان والأشياء المرتبطة به أنه أمرٌ في ذاته مستحيل ، ولهذا صرّح بأن الأشياء في المكان هي مجرد تخيلات » (« نقد العقل المحض »، تحليل المبادىء ، تفنيد المثالية).

وميّز كنت بين هذه المثالية ، وبين المثالية المتعالية أو الصورية (« مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » بند ٤٩)ـ وهي المثالية التي أخذ هو بها ، وهي التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل وبفضلها يدرك العقل مضمون التجربة .

وقد أخذ فشته Fichte على كَنْتَ أنه وقف في منتصف الطريق : ذلك أنه ليس فقط صور العيان (الزمان والمكان) ومقولات الذهن هي من خلّق العقل ، بل إن الموضوعية نفسها هي من انتاج عقلنا . يقول فشته : « إن الشعور بالموضوع ليس إلاّ الشعور ـ غير المشعور به أنه كذلك ـ بإنتاجي أنا لامتثال للموضوع » (« مصير الانسان »، في مجموع مؤلفاته نشرة ابنه ، جـ٢ ص٢٢١) صحيح أنه لا يتوقف على هواي ما أشعر به كعالم خارجي ، إنني أجد نفسي في العالم الخارجي دون أن يكون هذا من فعلي ؛ لكن حقيقته تقوم في المعنى الروحي للظواهر ، وهذا المعنى له طبيعة عملية تتوقف على إرادتي . ولهذا لا حاجة إلى انسجام أزلي للتوفيق بين أفعال الأفراد ، ولا إلى قوة خلاقة فوق الانسان من أجل ضمان حقيقة العالم الخارجي ؛ فهذا الضمان تتولاه التلقائية الانسانية نفسها في تنوع العلاقات بين الأفراد . ويقول فشته بالأنا المطلق الذي هو مستقل بذاته ولا محدود ، ولا يحدّه إلاّ اللا ـ أنا .

وجاء شلنج فأراد التخفيف من الذاتية المفرطة عند فشته ، فقال بالروح Geist ، والروح تغاير نفسها في الطبيعة ، لكنها تعود إلى نفسها في الانسان ـ خصوصاً في الفن والدين والفلسفة ـ وبهذا تصبح قادرة على أن تتعرّف نفسها في الطبيعة أيضاً .

وفي اثرهما سار هيجل ، فنعت مذهبه بأنه مثالية ذاتية أو مطلقة ، وقد أوضحها هكذا : « المثالية هي القول بأن المتناهي مثالي . والمثالية في الفلسفة معناها ما يلي فقط : معناها عدم الإقرار بأن المتناهي موجود حقيقي . وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها ، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية . والأمر إنما هو : إلى أيّ مدى يتحقق هذا المبدأ فعلاً . إن الفلسفة مثالية ، كما أن الدين مثالية ». (« علم المنطق » جـ١ ، قسم١ ، الفصل٢ ، تعليق٢).

ويقول هيجل « بالهوية بين الفكر والوجود » (« ظاهريات العقل » ص٤٧ من ترجمة هيبوليت إلى الفرنسية). وعنده « أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلاّ بوصفه

فكزاً » (« الانسكلوبيديا » ٤٦٥). ولهذا فإن المنطق الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود .

وقد سيطرت المثالية الألمانية طوال القرن التاسع عشر على الفكر الأوربي ، وامتد تأثيرها حتى اليوم :

ففي انجلتره كان يمثل المثالية الألمانية فرانسس هربرت برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) وبرنرد بوزنكيت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) ومتجّرت (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥).

وفي إيطاليا اعتنق الهيجلية بند توكروتشه (١٨٥٦ ـ ١٩٥٢) وجوفني جنتيله (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤).

وفي فرنسا كان من أنصار المثالية شارل رنوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) وجول لاشلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨)، واوكتاف هاملان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧)، وليون برنشفك (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤) وإلى حد كبير : إدوار لوروا (١٨٧٠ ـ ١٩٥٤) ورينيه لوسن (١٨٨٢ ـ ١٩٥٤).

المحمولات

Predicables

=**الألفاظ الخمسة**

قسمّ فورفوريوس المحمولات إلى خمسة : الجنس ، النوع ، الفصل النوعي ، الخاصة ، العرض العام .

فالجنس genre يحمل على الأنواع وعلى الأفراد المندرجين تحت هذه الأنواع . والفصل النوعي يحمل أيضاً على الأنواع وعلى الأفراد المندرجين تحت هذه الأنواع . فمثلاً الجنس : « حيوان »: يحمل على الانسان وأفراد الانسان ، ويحمل على الخيل وأفراد الخيل ، وعلى الثيران وأفراد الثيران . والفصل النوعي « ناطق »: يحمل على الانسان وعلى أفراد الإنسان .

أما النوع فيحمل على أفراد النوع . فمثلاً : « انسان »: يحمل على افراد الانسان .

أما الخاصة فتحمل على النوع الذي هي خاصة له ، وعلى الأفراد المندرجين تحت هذا النوع . فمثلاً الخاصة : « ضاحك » تحمل على النوع الانساني وعلى الأفراد المندرجين تحت النوع الانساني .

والعرض العام يحمل على الأنواع وعلى الأفراد معاً ، فمثلاً : « السواد » يحمل على نوع الغربان وعلى أفراد الغربان .

وجاء المناطقة المسلمون فقسموا الحمل إلى : (١) المقول في جواب ما هو: وهو الذي يدّل على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته؛ (٢) المقول في جواب أي ما هو : وهو الكلي الذاتي الذي يميّز شيئاً عما يشاركه في ذاتيّ ؛ (٣) والمقول في جواب ما هو بالشركة : وهو ما يكون دالاّ على كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معاً ، ولا يكون كذلك لأفرادها .

وتبعاً لذلك عرفوا الألفاظ الخمسة كما يلي :

« **الجنس** : هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في جواب ما هو.

الفصل : هو المقول على كلي في جواب أي ماهو .

النوع: هو أخصّ كليين مقولين في جواب ما هو .

الخاصة : هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد .

العَرَض العام : هو كُلِّيَ عرضي يقال على « أنواع كثيرة » (ابن سينا : « عيون الحكمة » ص٢، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤).

ويتصل بهذا الموضوع مشكلة الكليات ـ راجع ـ **الكليات** .

مركوزه

Herbart Marcuse

فيلسوف ألماني كان ذا تأثير واسع على حركة تمرد الشباب حوالي سنة ١٩٦٨ في أوربا وأمريكا .

ولد في برلين في ١٩ يوليو سنة ١٨٩٨، وتوفي في استارنبرج (قرب ميونخ في جنوبي ألمانيا) في ٢٩ يوليو سنة ١٩٧٩ . ولكنه أمضى معظم حياته في الولايات المتحدة الأمريكية .

تتلمذ في جامعة فرايبورج (جنوبي ألمانيا) على كل من هُسِرل وهيدجر . والأخير هو الذي أشرف على رسالة الدكتوراه المؤهلة للتدريس Dr. Habil وكانت بعنوان :

« انطولوجيا هيجل ونظرية التأريخية» (نشرت سنة ١٩٣٢ ؛ وترجمت إلى الفرنسية سنة ١٩٧٢). واشترك مع ماكس هوركهمر Max Horckheimer في تأسيس « معهد البحث الاجتماعي »، الذي نقل نشاطه منذ سنة ١٩٣٣ إلى نيويورك ، واضطر ماركوزه - بوصفه يهودياً ذا اتجاهات يسارية ، إلى مغادرة ألمانيا غداة تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا (في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣) وأقام فترة من الوقت في باريس ، ثم استقر به المقام منذ سنة ١٩٣٤ في الولايات المتحدة الأمريكية ؛ حيث استأنف نشاطه في ذلك المعهد ، ولحق به أدورنو Theador W. Adorno وحصل على الجنسية الأمريكية في سنة ١٩٤٠ . وهنا في الولايات المتحدة لم يقتصر نشاطه على الفلسفة ، بل امتد خصوصاً إلى السياسة النشطة ، فعمل سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٥٠ رئيساً لقسم « الخدمات الاستراتيجية » ، ومهمة هذا القسم كانت مكافحة التجسّس . ثم اشتغل في « معهد الدراسات الروسية » التابع لجامعة هارفرد ابتداء من سنة١٩٥١ . ثم عين في سنة ١٩٥٤ أستاذاً للفلسفة السياسية في جامعة برانديس Brandeis (في والتم Waltham بولايات ماساشوستس بأمريكا) .

وابتداءً من سنة ١٩٦٥ قام بالتدريس في جامعة سان ديجو التابعة لجامعة كاليفورنيا . كذلك قام في الخمسينات والستينات بزيارات كثيرة لألمانيا ، حيث ألقى محاضرات في عدة جامعات ألمانية ، خصوصاً جامعة فرنكفورت وجامعة برلين الغربية .

اشتهر مركوزه بكتابين (١) «الإيروس والمدنية» ثم (٢) « الانساني الأحادي البعد » . والموضوعان الرئيسيان اللذان يطرقهما في هذين الكتابين هما :

١ - نقد المدنية الصناعية ، خصوصاً كما تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية ؛

٢ - الدعوة إلى مدنية قائمة على نظم متحررة من ألوان القهر الاجتماعي والسياسي في مختلف صوره .

وهو في مجمل آرائه قد تأثر بثلاثة مفكرين هم : هيجل ، كارل ماركس ، وفرويد . لكنه ينقدهم جميعاً ، على تفاوت في درجات هذا النقد . وعلى الرغم من قول البعض إنه تأثر بهيدجر بوصفه قد كان تلميذاً له في جامعة فيرايبورج ، فإننا لم نجد في مؤلفاته وتحليلاته أيّ تأثير يستحق الذكر لهيدجر أو للوجودية بعامة في فكره .

ينقد مركوزه المجتمع الأمريكي بوجه خاص ، لأنه يمثل النموذج الأوضح للمجتمع الصناعي في العصر الحاضر . لقد اتخذت المغايرة alienation فيه شكلاً مختلفاً عن ذلك الذي تصوره لها كارل ماركس ، أعني استغلال عمل العامل لصالح رب العمل . وقام ، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، بنوع آخر من استعباد الانسان في المجتمع ، نتج خصوصاً عن شركات الانتاج الاستهلاكي العظمى ، وما تتبعه من وسائل لترغيب المستهلك . فمثلاً تقوم هذه الشركات بدعايات هائلة من أجل تسويق منتجاتها ، بأن تخلق في نفس المستهلك رغبات جديدة ، ما تلبث أن تصبح عادات قوية التأثير تسيطر على تفكير الانسان ، فيستعبد لها . خذ مثلاً شركات إنتاج السيارات : إنها بدعاياتها الهائلة المركزة المتكررة توهم المستهلك ، حتى لو كان فقيراً ، أن السيارة ألزم لوازمه، وأنه باقتنائه لسيارة سينال القدر الأدنى من السعادة : فيسهل اعماله ، وينال مركزاً أرفع في نظر الناس ، وتختفي متاعبه . حتى إذا ما اشترى سيارة بالفعل ، سرعان ما يتبين له بعد قليل أنه خدع تماماً . إذ تبرز له مشاكل القيادة في شوارع مزدحمة جداً ، ومتاعب إيجاد موقف لسيارته ، ومتاعب تصليحها وتغيير ما يفسد من آلاتها ، وارتفاع نفقات سيارته، الخ . وهكذا بدلاً من أن تحقق له السيارة الراحة بل والمتعة وسرعة إنجاز الاعمال والاستمتاع بمناظر الطبيعة الخلابة ، يجد نفسه مرهقاً بالزحام ، محصوراً بين غابات من السيارات ، لا من الاشجار الجميلة ، معذباً بمتاعب المرور إلخ . وهذا المثل يمتد إلى سائر ما يعرضه المجتمع الاستهلاكي من اختراعات وسلع استهلاكية . لقد تحوّل بها الانسان إلى انسان ذي بعد واحد ، أي لا يرى وسيلة للحياة الانسانية غير هذا النمط من الحياة .

فكيف يمكن انقاذ الانسان من هذا الوضع ؟ وأي نوع من المجتمع يدعو إليه مركوزه ؟ .

هنا يظهر تأثير فرويد الحاسم في تفكير مركوزه . لقد رأى فرويد أن الانسان في المجتمع فريسة كبت شديد يفرضه المجتمع على الفرد . والسبب في هذا أن ميول الانسان الطبيعية : من شهوة للتملك، وحقد ، وغريزة الموت ، وغريزة الجنس - هو غير اجتماعي بطبعه . ولكي يعيش في مجتمع ، لا بد له من كبت هذه النوازع والغرائز والميول . وإلا لما أمكن أبداً قيام مجتمع . وهومايبرر قيام التشريعات التي تقهر الفرد على التزام قواعد معيّنة، وهو الأصل في معظم

النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لكن مركوزه لا يلبث أن يتحول عن فرويد إلى كارل ماركس فيعدّ القهر الاجتماعي وليد الفقر ونقص أدوات إشباع الحاجات، ويزعم أن القهر الاجتماعي ناتج عن اضطرار الانسان إلى العمل وما ينجم عن ذلك من مغايرة للعامل تجاه عمله واستغلال من جانب أرباب العمل! وإذن فالحل ليس كما يزعم فرويد - وهو ضرورة الكبت والاستسلام - بل الثورة التي تؤدي إلى توفير كل السلع الاستهلاكية مع تقليل العمل الانساني إلى أقل درجة ممكنة وهكذا يلتقي مركوزه مع الشيوعيين الحالمين والماركسيين الخياليين الذين دعوا إلى توفير أكبر قدر من السلع الاستهلاكية! لكنهم عند التطبيق جعلوها أندر بألف مرة مما كانت عليه من قبل.

ومن ناحية أخرى يرى مركوزه أن تحرير المجتمع لن يتم إلّا بتحرير «الايروس» أي الغريزة الجنسية من كل القيود، وتحقيق كل نوازعها بغيرحدود. وزعم بعد ذلك أن هذا التحرير بواسطة الايروس هو في الوقت نفسه تحرير للخيال. ذلك أن ديكارت وكنت ومن سار في إثرهما رأوا في الخيال أنه العقل بوصفه متوجهاً نحو الجسم وأنه الرابطة بين المحسوس والمعقول: فأفاد مركوزه من هذه الفكرة من أجل تشخيص وعلاج مجتمعه المتحرر فقال إن الحساسية ينبغي أن تنقاد للخيال بدلاً من انقيادها لسيطرة العقل «الزائفة»، إذ سيتولى الخيال التوسّط بين الملكات العقلية والحاجات الحِسّية. وبالإروس يحقق الانسان أخيراً وجوداً مستريحاً يشيع فيه السلام.

وهذا التحرير الكلي للإنسان لا تستطيع تحقيقه الطبقة العاملة بما أنها أصبحت مندمجة في الرأسمالية شيئاً فشيئاً، بل سيقوم به الثائرون الجدد وهم كل المضطهدين في العالم وكل المحرومين والمهانين والمستضعفين في الأرض، ثم التلاميذ الذين ينحدرون من الطبقة الوسطى!!

مؤلفاته

- Hegels Ontologie und die Graudlegung einer Theorie der Geschicht lichkeit. Frankfurt, 1932.
- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of social Theory, 1941.
- Eros and Civilzation: A Philosophical Inquiry into Freud, 1955.
- Soviet Marxism, A Critical analysis, 1958.
- One-dimensional Man, 1964.
- Kultur und Gemeinschaft, 1965.
- Das Ende der Utopie, 1967.
- Essay on Liberation 1969.

مراجع

- M. Ambacher: Marcuse et la civilsation américaine, Paris 1969.
- P. Masset: La Pensée de Marcuse, 1969.
- Alasdair Mc Intyre: Marcuse, 1970.

مرلوبونتي

Maurice Merleau-Ponty

فيلسوف فينومينولوجي فرنسي. ولد سنة ١٩٠٨ في روشفور على البحر Rochefort sur Mer (في محافظة Charente-Maritime غربي فرنسا) ودخل مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الاجريجاسيون في سنة ١٩٣١ وبعدها عيّن مدرساً للفلسفة في ليسيه سان كنتان، ثم في جامعة ليون سنة ١٩٤٥ وفي سنة ١٩٤٩ صار أستاذاً في السوربون. وفي سنة ١٩٥٢ عين استاذاً في الكوليج دي فرانس، خلفاً للوي لافل.

وتوفي في باريس في سنة ١٩٦١ وهو في الثالثة والخمسين من عمره.

آراؤه الفلسفية

كان مرلو بونتي متأثراً بمذهب الظاهريات عند هُسرل، وإن كان قد خالف هسرل في بعض الآراء الأساسية: فهو لم يأخذ بفكرة الأنا المتعالي، وتردد في قبول فكرة الشعور الشفاف تماماً مع نفسه. وفي هاتين النقطتين أيضاً اختلف مع سارتر، الذي كثيراً ما كان يقرن كلاهما بالآخر لما كان بينهما من صداقة ومن تعاون في تحرير مجلة «الأزمنة الحديثة» Les Temps modernes. ومرلو بونتي أسهم خصوصاً في ميدان علم النفس الفلسفي وذلك في رسالتي الدكتوراه: «بنية السلوك» (سنة ١٩٤٢) و«ظاهريات الإدراك» (سنة

١٩٤٥). وهو في السوربون إنما كان أستاذاً لعلم النفس العام .

واتجاهه الفلسفي لا علاقة له بالوجودية .

وهو في علم النفس قد تأثر خصوصاً بنظرية الجشتالت Gestalt التي وضعتها مدرسة برلين ومؤسسوها هم W. Köhler, M. Wertheimer, W. Metzger, M. Henle, K. Lewin - وهي تقرر أن الجشتالت (= الشكل) معطى ظاهرياً مع العناصر مباشرة . والأصل في فكرة الجشتالت القول بأن مجموع العلاقات بين العناصر ليس هو بعينه خاصية الكل (الذي هو الشكل أو الصورة أوالجشتالت)، وهو قول عارض به أصحابه مذهب الترابطيين الذين زعموا أن مجموع العناصر يساوي صفة الشكل الكلي . لكن مرلوبونتي انحرف عن نظرية الجشتالت حين أنكر ما ذهب إليه Köhler من تفسير الأشكال الادراكية عن طريق افتراض أحوال مخيّة متساوية الشكل تتجاوز الظواهر .

٢ - وعن هسرل أخذ مرلوبونتي تحديده للفلسفة بأنها علم وصفي لأحوال الشعور . لكنه لم يأخذ بفكرة « الرد (أو الاختزال) الظاهرياتي »، مع أنه نقطة أساسية في المنهج الظاهرياتي . لكنه يأخذ بفكرةالقصدية Intentionalité كما هي عند هسرل ، فيقرر أن القصرية تكوّن الشعور بوصفه تجاوزاً لنفسه باستمرار والمحل الأصيل - وليس الوحيد - لهذا التجاوز هو الادراك الحِسّي . وقد وجد مرلوبونتي في كتاب متأخر لهسرل المصدر لشرح ما يسميه باسم « محل الادراك الحِسّي »، وهذا الكتاب هو : « أزمة العلوم الأوربية والظاهريات المتعالية » (سنة ١٩٣٦).

وفي كتابه « ظاهريات الادراك الحِسّي » (سنة ١٩٤٥) يهاجم بشدةٍ رأي علمَ النفس التقليدي في الادراك الحِسّي ، وكونه قائماً على أساس معطيات حسّية محضة ، أي خالية من كل إحالة إلى موضوعات عالية على الاحساس . ذلك أن مرلوبونتي يرى أن الاحساسات - كما قال من قبله برجسون - هي نتاج تحليلات عقلية .

ومن الأفكار المهمة في هذا الكتاب فكرته عن دور الجسم في الادراك الحِسّي . فهو يقرر أن الجسم ليس مجرد موضوع بين موضوعات في العالم ؛ بل الشعور له محل في العالم ، وهذا هو الذي يجعل ادراكه « منظورياً » perspectiviste

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب يقدّم نظريته في الحريّة الانسانية - ونموّها في العمل التاريخي ، وهي النظرية التي توسع فيها - من الناحية السياسية اخصوصاً - في كتابيه : « النزعة الانسانية والرّعب » (سنة ١٩٤٧) و « مغامرات » ويجمل رأيه في الحرية أن الحرية متضمّنة في قدرة الشعور الانساني على موضعة objectivation مواقفه في سياق من تصرّفات الفعل الممكنة . وهو نفس رأي سارتر ، لكنه يختلف عن سارتر في أنه يقرر أن هذه الحرية لا يمكن أن تكون شاملة كلية ، لأننا إنما نكتسب الحرية تدريجياً ، ونقطة ابتدائنا هي دائماً المعاني المقررة جماعياً .

٣ - الأخلاق والسياسة .

ويربط مرلوبونتي بين الأخلاق والسياسة ربطاً قوياً وفي كتابيه المذكورين منذ قليل عرض نظرية في السياسة حاول بها أن ينقح الماركسية على ضوء نظريته في الذاتية الانسانية subjectivité humaine لقد أعجبه في الماركسية اهتمامها بالعلاقات الواقعية القائمة في المجتمع الصناعي . لكنه يأخذ عليها إغفالها ، بل وانكارها ، للفردية وايثارهاللقول بدافع ذاتي محرّك للجماعات من تلقاء ذاتها ، دافع اقتصادي .

وكان تنقيحه للماركسية ، خصوصاً فيما يتعلق بالمادية الديالكتيكية ، مصدرخلاف قويّ بينه وبين سارتر . لقد نعى على هذا الأخير أن تنقيحه للماركسية هو في الواقع « بلشفية مغالية » ultra-bolshevisme ، ذلك أن سارتر اندفع وراء نظرية هيمنة الحزب على الجماهير ، فردّ عليه مرلوبونتي بأن هذه نزعة غير ثورية ، لأن من شأن هذه الهيمنة منع الجماهير من التفكير في الثورة .

وقد كتب مرلوبونتي عدة مقالات عن الماركسية والثورة والاتحاد السوفييتي فيما بعد استالين - وهاك عنوانات بعضها :

١ - « الماركسية والايمان بالخرافات » (سنة ١٩٤٩)
٢ - « الاتحاد السوفييتي ومعسكرات الاعتقال » (سنة ١٩٥٠)
٣ - « أوراق يالتا » (سنة ١٩٥٥)
٤ - « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٧)
٥ - « في التخلص من الاستالينية » (سنة ١٩٥٦)

وقد جمعت فيما بعد - مع مقالات أخرى - في مجلد بعنوان Signes (باريس سنة ١٩٦٠) ويهمنا منها -من الناحية الفلسفية- المقال الرابع عن « مستقبل الثورة » (سنة ١٩٥٥)

وفيه يحلل العلاقة بين البروليتاريا والحزب وفيه يقول «إن البروليتاريا ، لأنها ليست تملك أموالاً ، ولا مصالح ، وبالجملة ليست لها صفة إيجابية ، فإنها ـ لهذا السبب مستعدة للقيام بدور عالمي . . . إنها في ذاتها ثورة . لكنها لا تعرف ذلك في بداية الأمر ، ولا تعرف الوسائل والطرق والأحوال والنظم التي بها تستطيع أن تعبّر عما يسميه ماركس باسم « سرّ وجودها ». إنما الحزب هو الذي يحول تمرّدها إلى عمل ايجابي طويل المدى . وبتعبير فلسفي : الحزب يتجاوز تمرد البروليتاريا ويحققه بالقضاء عليه بوصفه تمرداً مباشراً ، إنه سلب لهذا السلب ، أو هو التوسُّط : إنه يجعل الطبقة التي تنفى تتحول إلى طبقة تؤسِّس ، وفي النهاية ، إلى مجتمع بدون طبقات ». (« علامات » Signes من ٣٥٠).

إن العمل الثوري يقوم على المبدأين التاليين (١) الحزب دائماً على صواب ، (٢) لا يكون المرء أبداً على صواب ضد البروليتاريا . لكن لمراعاة هذين المبدأين، لا بد أن يكون بين الحزب والبروليتاريا علاقة تبادل : أي لا بد للحزب أن يقبل النقد الموجه من البروليتاريين ولا بد من بروليتاريا تنتقد الحزب بامانة وموضوعية . لكن الأمر لا يحدث على هذا النحو : إذ سرعان ما يتحول الحزب إلى عصابة clique ذات مصالح خاصة للمحافظة على سيطرتها على البروليتاريا . ومن هنا لا بد من وقوع الشقاق بين الحزب والبروليتاريا .

ويخوض مرلوبونتي معركة عنيفة مع الماركسيين الفرنسيين الذين هاجموا مذهب الظاهريات، كما فعل في الفصل المعروف بـ « الماركسية والفلسفة » (في كتابه Sens et Non - Sens ص ٢٢١ ـ ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٦٦ ، والذين هاجموا سارتر والوجودية بعامة مثل لوفڤر وهرفيه Hervé ونافي Naville وذلك في فصل بنفس الكتاب عنوانه : « معركة الوجودية » (ص ١٢٣ ـ ١٤٣) . لكن الغريب هو أن يختم هذا الفصل بقوله : « إن الماركسية الحيّة ينبغي عليها أن « تنقذ » البحث الوجودي وأن تتكامل معه ، لا أن تخنقه »! .

مؤلفاته

- M. Merleau- Ponty, Sens et non- sens, Paris, 1948;
- La structure de comportement, Paris, 1954;
- Les Aventures de la dialectique, Paris, 1955;
- Signes, 1960;
- «L'Œil et l'Esprit», in Art de France, vol. I, Paris, 1961;
- La Phénoménologie de la perception, Paris, 1961;
- Le Visible et l'invisible, éd. C. Lefort, Paris, 1964;
- Eloge de la philosophie et autres essais, Paris, 1965;
- La Prose du monde, Paris, 1969.

مراجع

- F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau- Ponty», in Fontaine, vol. VIII, n° 59, avr. 1947;
- rééd. in Revue internationale de philosophie, vol. III, n° 9, juill. 1949/
- A. De Waehlens, «Merleau- Ponty, philosophe de la peinture», n° 67, 1962;
- Une philosophie de l'ambiguïté, Paris, 1954
- J. Hyppolite, J. Lacan and al., Les Temps modernes, n^os spéc. 184- 185, 1961.
- P. Ricœur, «Hommage à Merleau - Ponty», in Esprit, n° 296, 1961.

مشكلة

Problème (F.), Problem (E., G.), Problema (I)

تختلف « المشكلة » عن « المسألة » في كون المشكلة نتيجة عملية تجريد من شأنها أن تجعل « المسألة » موضوع بحث ومناقشة ، وتستدعي الفصل فيها . وقد أكدّ أرسطو هذه التفرقة في كتاب « الطوبيقا » (المقالة الأولى ص ١٠٤ب) حين وضع « المشكلة الجدلية » في مقابل « القول الديالكتيكي » وفي مقابل « الموضع » الجدَلي ، فقال إن المشكلة الجدلية « هي مسألة موضوعة للبحث ، تتعلق إما بالفعل أو بالترك ، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع ، لا يوجد رأي معيّن حوله ، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة ، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض ».

ووفقاً لتعريف أرسطو هذا فإن « المشكلة » هي مسألة نظرية أو عملية ، يجادل فيها ولا يوجد بالنسبة إليها رأي واضح ، المشكلة أمر متنازع عليه ، يبحث فيه بهذا الوصف ، أي يذكر ماله وما عليه ، ويقوم على علاقة مع أقوال أخرى في ارتباط برهاني . المشكلة مسألة موضوعة للبحث والنقاش والجدل .

لكن المنطق التقليدي لم يعالج موضوع « المشكلة » إلاّ نادراً ، ويرجع ذلك فيما يبدو إلى كون « المشكلة » بوصفها من موضوعات « الطوبيقا » (الجدل)، تنتسب إلى منطق الاحتمال ، لا إلى منطق اليقين ، وتدخل إذن في الجدل بل وفي إفحام الخصم حتى ولو بالخداع ؛ مما جعل « المشكلة » أقرب إلى علم الخطابة منها إلى المنطق .

ومن ثم صارت الصفة Problématique تعني الاحتمال . وصار الحكم الإشكالي هو الحكم المحتمل . وعاد يُدَرَس في باب « الموجّهات » modalité des jugements والحكم الاحتمالي (أو الاشكالي) يتميز بأنه مصحوب بالشعور بمجرد إمكان الحكم ، بينما الحكم التقريري مصحوب بالشعور بواقعية الحكم ، والحكم الضروري هو المصحوب بالشعور بضرورة الحكم .

ويضع ديكارت في « قواعد لهداية العقل » ثلاثة شروط كيما يؤدي السؤال إلى فحص وبحث ، هي :

١ ـ يجب أن يكون في كل سؤال شيء مجهول ، وإلاّ لكان البحث عبثاً ؛

٢ ـ وهذا المجهول يجب أن يتحدد على نحو ما ، وإلاّ لم نستطع التوجه إليه ، دون غيره ، بالبحث والفحص .

٣ ـ وهذا المجهول لا يمكن أن يتعينّ إلا بواسطة شيء معلوم .

لكن هناك أمراً مهماً آخر لتحديد معنى المشكلة وهو أن المشكلة تنطوي على بناء وتركيب ، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات غير المشكلة . إن الأسئلة (المسائل) يمكن أن تثار « في الهواء » أي دون سياق توضع فيه ، أما المشاكل فيجب أن تبنى وتركب في سياق ، لأنها نتاج تركيب (بناء) فكري ؛ إنها تنبع عن ارتباط موضوع بعد ـ ولو موقتاً ـ إطاراً لإمكان الحل . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشاكل يؤذن بحلّها . ومن هنا أيضاً يقال عن مشكلة إنها أسيء وضعها ، بمعنى أن وضعها على هذا النحو لا يؤدي إلى حلّها .

لكن أنصار الوضعية المنطقية أساءوا استغلال فكرة «المشاكل الزائفة» أو الوهمية Scheinprobleme كما يظهر هذا جلياً في كتاب رودلف كارنب بعنوان: «المشاكل الوهمية» (أو الظاهرية) في الفلسفة » (فرنكفورت سنة ١٩٦٦) حين زعم أن كل الأقوال التي لا ترضى معيار « الشيئية » -Sachhaltigkeit ، أي التي لا تقوم على أساس الإدراك الحسّي ـ هي أقوال وهمية . كذلك نجد فتجنشتين في المرحلة المتأخرة من تطوره الفكري يزعم أن المشاكل الفلسفية هي مشاكل وهمية ، وأنها « تهاويل العقل الناشئة عن اللغة » (لودفج فتجنشتين : « مباحث فلسفية » ص١٠٩) وفي نظره أن مهمة الفلسفة هي أن تخلّصنا من هذه المشاكل وأن تقضي عليها قضاء تاماً (الكتاب نفسه ص ١٣٣)، وأن تشفينا منها كما لو كانت أمراضاً (الكتاب نفسه ص ٢٥٥)!!.

مراجع

- H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 2. Aufl. 1965.
- M. Landmann: Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen in Philosphischen Beiwusstsein. Göttingen, 1949
- K. R. Popper: Conjectures and Refutaion. London, 3d ed., 1969.
- R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosoplie, Frankfurt, 1966.
- G. Marcel: Du Refus à l'invocatin. Paris, 1940.

المصادرات

المصادرة Postulat قضية ليست بيّنة بنفسها ، كما لا يمكن البرهنة عليها ، ولكن يُصادَر عليها ، أي يطالب بالتسليم بها ، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها ، دون الوقوع في إحالة . فصحّتها إذن تستبين من نتائجها . ومثالها المصادرة المعروفة باسم مصادرة اقليدس ، والتي تقول : يمكن من نقطة أن يمرّ مستقيم موازٍ لمستقيم آخر ، ولا يمكن أن يمرّ غير مستقيم واحد ـ وقد أدت إلى إقامة

هندسة اقليدس ؛ ولم تؤد إلى تناقض في داخل هذه الهندسة . وليس في الوسع أن يبرهن عليها في داخل هذه الهندسة . كما أن من الممكن الاستغناء عنها ، بأن نستبدل بها مصادرات أخرى كما فعلت الهندسات اللااقليدية.

وقد ذكرنا في « البديهية » ما تتميز به عن « المصادرة » فليرجع إليها .

ومن الملاحظ أن النظريات الحديثة لا تميل إلى المغالاة في التفرقة بين المصادرة والبديهية ، بل تنزع ـ على العكس من ذلك ـ إلى التقريب بينهما بأن تعد كلتيهما « تعريفات مقنّعة » على حد تعبير بونكاريه (« العلم والفرض » ص ٦٧) . ولا فارق بين كلتيهما إلاّ في درجة التركيب : فالبديهية أكثر بساطة من المصادرة ، ولهذا تبدو أبين ، بينما المصادرة أقل بساطة وأكثر تعقيداً ، مما يجعل وضوحها والتسليم بها لا يتحققان إلا بالنتائج التي يمكن أن تستخلص منها .

راجع تفصيل هذا في كتابنا : « مناهج البحث العلمي » ص ٩٠ ـ ٩٣ (القاهرة ، سنة ١٩٦١) .

وقد سمّى كنت « مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام » المبادىء الثلاثة التالية :

أ) ما يتفق مع الشروط الصورية (الشكلية) للتجربة (فيما يتعلق بالعيان والتصورات) هو ممكن ؛

ب) ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة (للحواس) هو واقعي ؛

جـ) ما يتحدد ارتباطه بالواقع بواسطة الشروط العامة للتجربة هو ضروري .

وهذه المصادرات الثلاث هي مجرد « تقسيمات للإمكان ، وللواقع ، وللضرورة في استعمالاتها التجريبية » .

كذلك تحدث كنت عن « مصادرات العقل العملي » وهي : الحرية ، وخلود النفس ، ووجود الله . وهي المبادىء التي لا بد منها في الأخلاق . « وهذه المصادرات ليست عقائد نظرية ، بل هي مفترضات ضرورية من وجهة نظر السلوك ، وهي لا توسّع من معرفتنا النظرية ، بيد أنها مع ذلك تهب أفكار العقل النظري بوجه عام (بواسطة علاقته مع العقل العملي) حقيقة موضوعية وتسمح له بتصورات لا تستطيع بغير هذا الطريق أن يفسّر بها » .

راجع تفصيلنا لمصادرات العقل العملي عند كنت في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » ص ١٤٦ ـ ١٦٠ (الكويت ، سنة ١٩٧٩) .

المطلق

L'absolu (F.) Das Absolute (D.)

المطلق هو « ما هو بذاته » ، أي أنه مستقل بذاته ، منفصل عن غيره ، قائم بنفسه ، غير مشروط بشرط أو بغيره .

ومن ثم يميّز أربعة أنواع للمطلق :

١ ـ المطلق المحض أو البسيط
٢ ـ المطلق بذاته
٣ ـ المطلق بالنسبة إلى غيره
٤ ـ المطلق في جنسه .

والأول هو الله أو الموجود الأول أو علة العلل .

ويقال المطلق : (١) إما في مقابل « المتوقف على ... » (٢) وإما في مقابل « النسبي » .

ولكل من شلنج وهيجل تصور خاص للمطلق :

أما شلنج فيرى أن « المطلق » هو ما يكتشف العيان العقلي أنه الهوية بين العارف وموضوع المعرفة . وهو يرى أن المعرفة والارادة مرتبطتان، حتى إن الكل النهائي هو فعّال وحرّ: والمطلق يتجلى ليس فقط في الطبيعة ، بل وأيضاً في التاريخ الإنساني ، إذ التاريخ الانساني تقدم نحو الوعي الذاتي . والعبقرية الفنية تكشف عن المطلق في أعمالها الفنية .

وقد أخذ هيجل على تصور شلنج للمطلق أنه يشبه «الليل الذي فيه كل البقر أسود» لأن «المطلق» كما تصوره شلنج غامض سلبي .

وفي « دائرة معارف العلوم الفلسفية » يقدم هيجل تعريفات للمطلق تتصاعد في التركيب :

فالمطلق في أبسط درجاته هو الوجود ، بالمعنى الذي يعطيه برمنيدس لهذا اللفظ.

٢ ـ المطلق هو الذي هو في هوية مع ذاته .

٣ ـ المطلق هو الاستنتاج Schluss

٤ ـ والمطلق ـ في أعلى تعريفاته ـ هو العقل Geist والمقصود بالعقل العقل الذي يتطور وينضج على مدى تاريخ الانسان .

وعلى هذا النحو رأى هيجل أن المطلق هو اللامتناهي الذي يشمل كل متناهٍ . ومن هنا نظر أحد تلاميذه ، وهو برونوباور، إلى « المطلق » عند هيجل على أنه الانسان بوصفه فرداً تاريخياً في تقدم .

وفي الفلسفات ذوات النزعة الدينية في القرن العشرين اتجاه واضح إلى استعمال كلمة « المطلق » مكان كلمة الله ، وأحيانا يستعملون كلمة القيمة المطلقة valeur absolue للدلالة على المطلق بمعنى « الله » (راجع خصوصاً هذا الاستعمال عند رينيه لوسنّ Le Senne)

مراجع

- Schelling: Werke

- Hegel: Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften.

Joseph Heller: Das Absolute, 1921.

- G. Huber: Das sein und das absolute, 1955.

- Max Scheler: Vom Ewigen in Menchen, I, 1921.

الممكن

جهات الوجود تنقسم إلى ثلاث : ممكن ، واقع ، واجب أو ضروري .

والممكن يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أنواع : ممكن عقليا ، ممكن واقعيا ، ممكن عملياً .

أ) أما الممكن عقليا possibile logicum فهو الذي لا تنطوي صفاته على تناقض فيما بينها . ويعرفه دونس اسكوتس هكذا : Possibile logicum est modus conpositionis formataeab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem (= الممكن عقلياً أو منطقياً هو حال التركيب الذي شكّله العقل بحيث لا تنطوي حدوده على تناقض فيما بينها) . وفي العصور الوسطى ارتبطت هذه الفكرة بفكرة الخلق الإلهي . فقال القديس توما (« الخلاصة اللاهوتية » ٢ : ٢٥) إن الممكن بالنسبة إلى الله هو ما لا ينطوي على تناقض ، أي ما لا يتعارض مع الوجود . لكن بطرس دمياني ويوحنا دي جاندان Jean de Jandun يستبعدان خضوع الله لمبدأ عدم التناقض ، ويريان أن في قدرة الله أن يخلق المتناقض .

ب) أما الممكن واقعياً فهو المتحقق في التجربة ، لكنه ليس ضروري الوجود . وليس كل ما هو خالٍ من التناقض ممكناً واقعياً . وعند فلاسفة العصور الوسطى ، مسلمين ونصارى ، أن كل شيء موجود ، هو ممكن ، ما خلا الله فإنه واجب .

ويرتبط بهذا مشكلة ما هو الأسبق في الوجود : الممكن أو الواقعي ؟ وقد أثارها أرسطو في مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » وانتهي إلى أن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن ، لأن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعيّ يسبقه .

والممكن يحتاج في تحقيقه واقعياً إلى سلسلة من العلل أو الشروط التي لا بد من توافرها أولاً من أجل أن يتحول الممكن إلى واقع . ولهذا فإن من الممكن أن يكون شيء ما ممكناً دون أن يتحقق أبداً ، لأن علله أو شروطه لم تتوافر .

ويرى كنت أن امكان الأشياء بوجه عام لا يمكن أبداً أن يحدث عن تصورات قبلية بل يحدث دائماً « عن شروط صورية وموضوعية للتجربة بعامة » . ويميّز كنت بين امكان الأشياء وبين وجودها « فالأول يقوم فقط في كون تصورها لا ينطوي على أي تناقض . . . أما إمكان الوجود فإنه يعني توافق وضع مثل هذا الموضوع خارج الذهن . . . والوجود لا ينتسب أبداً إلى فكرة الشيء، وامكانه إذا كان تامّاً، لا يمكن أن يفرّق بينه وبين الواقع والضرورة » (التعليق رقم ٧٧٢) .

جـ) أما الممكن عملياً فهو ما تستطيع الطاقة أو القدرة فعله .

وفي الوجودية تلعب فكرة الامكان دوراً أساسيا ، خصوصاً عند هيدجر ويسبرز . وهيدجر يقرّر أن « الامكان أسمى من الواقع » (« الوجود والزمان »)، ذلك أن الامكان هو « ضرب ناقص defizienter Modus » لإمكان الوجود .

مراجع

- A. Gallinger: Das Problem der objectiven Möglichkeit, 1912

- H. Pichler: Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit, 1912.
- J. M.Verweyen: Phililsophie des Mōglichen, 1913.
- August Faust: Der Mōglichkeits gedanke, 1921
- Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Notwendi gkeit, 1938.

المعجزات

Miracles (F., E.), Wunder (G), Miracoli (I)

تعرّف « المعجزة » بأنها « حادث يخرق المجرى العادي للطبيعة ». وتعرف في علم الكلام الإسلامي بأنها « خَرْق العادة »، ولهذا تسمى المعجزات باسم : خوارق العادات . وهذا التعريف يتضمن وجود نظام معتاد تخرقه المعجزات ، أي أن المعجزة هي استثناء لنظام معتاد في الطبيعة . ولهذا لا يمكن التحدث عن « المعجزات » إلاّ إذا كانت لدينا معرفة دقيقة بنظام الكون .

ولهذا نجد المؤيدين والمعارضين لوجود معجزات يستخدمون هذا التقرير لمعنى المعجزات من أجل تبرير موقفيهما المتعارضين . فالقديس أوغسطين ، من الفريق الأول ، يقول إن « الطبيعة هي مشيئة الله » ولهذا فإن « العجيبة (= المعجزة) ليست مضادة للطبيعة ، بل مضادة لمعرفتنا بالطبيعة » Portentum ergo fit non Contra naturam,, sed Contra quam est nota natura (de civitate Dei, XX , 8) . ونجد جون لوك ـ من الفريق الثاني ـ في بحثه بعنوان « مقال عن المعجزات » (كتبه سنة ١٧٠٢ ولكنه نشر بعد وفاته) يعرّف المعجزة بأنها « عملية محسوسة، لما كانت فوق فهم المشاهد ، وفي رأيه مضادة للمجرى المقرر للطبيعة ، فإنه يعتقد أنها إلهية ». والمعجزة على أساس هذين التعريفين إنما تَصوِّرت كذلك لجهلنا بنظام الطبيعة ولو كنا نعرفه تمام المعرفة لما كان هناك محل للكلام عن خوارق على الطبيعة ، أي عن معجزات .

لكن أوغسطين توسّع في معنى المعجزة بحيث تجاوز المصطلح الدقيق ، لأنه يطلق المعجزة ليس فقط على خوارق الطبيعة بالمعنى الدقيق ، بل وأيضاً على العجائب التي يصنعها الملائكة والجن والسحرة بل وعلى الظواهر ، الطبيعية وغيرها ، التي تبدو غريبة . ولهذا نجده يستعمل ألفاظاً عديدة مترادفة في نظره للدلالة على المعجزات مثل : signa (آيات ، علامات)، prodigia (عجائب)، monstra (مخلوقات عجيبة)، mirabilia (أمور مدهشة)، Portenta (عجائب). والمهم في هذا أن أوغسطين لا يشترط في المعجزة أن تحدث بتدخل من الله .

وعلى عكس ذلك جاء القديس بونافنورا ، وهو من مؤيدي مذهب أوغسطين ، فاشترط كي يوصف حادث بأنه معجزة شرطين : الأول : أنه لكي يكون الحادث معجزة فيجب أن تكون علّته الفاعلة المباشرة هي الله ، والثاني : أن يكون ضد الطبيعة ؛ إن الطبيعة يمكنها أن تحدثه ، ولكن على نحوٍ آخر .

أما القديس توما الأكويني فيعرّف المعجزة هكذا : «تقال المعجزة على ما يملأ المرء بالإدهاش وهو أمر له علّة مجهولة للجميع . لكن هذه العلة هي الله . ولهذا فإن الأمور التي يصنعها الله على نحوٍ خارج عن العلل المعروفة لنا تسمى معجزات » (« الخلاصة اللاهوتية » ١أ، المسألة ١٠٥، مادة ٧) ولتحديد أن العلة الوحيدة للمعجزة هي الله ، يقول إن المعجزة يجب أن تكون حادثاً يتم خارج نظام الطبيعة المخلوقة كلها (الكتاب نفسه ، المسألة رقم ١١٠، مادة٤). ولهذا يميّز توما تمييزاً دقيقاً بين المعجزة والعجيبة : فالأولى من فعل الله وحده ، أما العجائب فقد تكون عللها المباشرة موجودات غير الله . وقد صنف توما المعجزات تصنيفين رئيسيين :

(أ) فالتصنيف الأول يميّز المعجزات إلى معجزات فوق الطبيعة ، ومعجزات ضد الطبيعة ، ومعجزات خارج الطبيعة supra, Contra, Praeter naturam

١ ـ فالمعجزات التي فوق الطبيعة هي الحوادث التي لا يمكن أن تحدثها الطبيعة ، إما مطلقا (مثل تمجيد الأجسام والتجسُّد)، أو نسبياً إلى الموضوع (مثل بعث ميّت).

٢ ـ والمعجزات ضد الطبيعة هي الحوادث التي تتعارض مع النظام الذي تحرص عليه الطبيعة (حمل عذراء، بقاء ناس في النار بغير احتراق).

٣ ـ والمعجزات خارج الطبيعة هي أحداث يمكن أن تحدثها الطبيعة ، لكن الله يحققها على نحوٍ لا تستطيع الطبيعة محاكاته مثل العلاج في الحال ، تحول الماء إلى نبيذ ، تكثير أرغفة الخبز .

(ب) والتصنيف الثاني يقسّمها فيما يتعلق بقدرة الطبيعة المخلوقة التي يتجاوزها الحادث المعجز. وهنا تقسم المعجزات إلى: (١) معجزات من جهة الجوهر المصنوع، وذلك حين لا تستطيع الطبيعة المخلوقة أن تحدثها؛ (٢) ومعجزات من جهة الموضوع الذي يتم فيه المعجزة، حين لا تستطيع الطبيعة إحداثها في الموضوع (الشخص) الذي حدثت فيه: مثل إحياء ميّت، إبراء أكمه (أعمى)، الخ؛ (٣) معجزات من جهة الكيفية التي جرت عليها المعجزة، مثل الشفاء في الحال لمريض.

والغاية من المعجزة، بوصفها تدخلاً خاصاً من الله يغيّر في حالة جزئية معيّنة المجرى العادي للأمور، هي تحقيق غرض معينّ يريده الله. يقول توما: إن المعجزة عمل يريد به الله تأييد دعوى إيمانية(«الخلاصة اللاهوتية» .Iª, q. CXII, a. 2.

إنكار المعجزات: أنكر أنصار العلم الوضعي إمكان حدوث معجزات، أي أمور خارقة للقوانين الطبيعية، فقالوا إن العالم الذي نسكنه هو نظام مغلق لا يتدخل فيه شيء من خارجه. وكل ما يجري فيه من أحداث، مهما تكن غرابتها، لا بد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم. وما هو طبيعي هو وحده العلمي، أما القول بخوارق على القوانين الطبيعية فليس من العلم في شيء. يقول أرنست رينان: «إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم» («حياة يسوع» ط٣، المقدمة، ص ٧١)

وحجة هؤلاء هي أن العلم يقوم على أساس الجبرية déterminisme المطلقة للظواهر التي يدرسها. ومن أبرز من أنكروا إمكان المعجزات على أساس الجبرية ديفد هيوم. وخلاصة رأيه هي أن قوانين الطبيعة تقررت وثبتت بالتجربة الثابتة المطّردة. لكن القول بالمعجزات معناه إنكار القوانين الطبيعية. إذن المعجزات مستحيلة. («بحث في العقل الانساني»، في «مؤلفات هيوم الفلسفية» جـ٤، بوسطن ادنبره سنة ١٨٥٤ص ١٣٠- ١٣١). وجاء جون ستيورت مل فأيده قائلاً: «إن اطراد مجرى الطبيعة، وهو أمر مشاهد بالتجربة، يدل على أن الكون محكوم بقوانين عامة لا بتدخلات خاصة. فثم إذن ضد المعجزات عدم احتمال لا يمكن موازنته إلاّ باحتمال قويّ جداً ناجم عن ظروف خاصة للحالة موضوع البحث» («مذهب في المنطق الاستنباطي والاستقرائي» ترجمة فرنسية ط٣ باريس ١٨٨٩، ص ١٦٦- ١٦٧).

وعلى نحوٍ آخر ينكر ادوار لوروا- وهو برجسوني، ومع ذلك مؤمن بالكاثوليكية- المعجزات هكذا: إن المعجزة ليست واقعة استثنائية، ولا يمكن أن تكون لها علة مختلفة عن العلل الطبيعية؛ إنها لا تتميز من سائر الوقائع الطبيعية، إذ لا توجد حادثة خاصة، يقول: من وجهة نظر المظاهر المباشرة، فإن كل تقطيع (للواقع) يزول، وكذلك يزول كل تصنيف؛ ولا يبقى المرء بحضرة شيء آخر غير الاتصال المتحرك غير المتميّز. هنالك تختفي المعجزة كما تختفي كل ظاهرة خاصة، في التغير الكوني، والسيل غير المنقطع للصور» («بحث في فكرة المعجزة»، «حوليات الفلسفة المسيحية»، جـ٥٣ ص٢٩). لكن لوروا ينتهي إلى تفسير المعجزة تفسيراً ذاتياً روحياً فيقول: «إن المعجزة هي فعل للروح التي تستعيد- على نحوٍ أكمل من المعتاد وتعزو موقتاً شطراً من ثرواتها ومواردها العميقة» (البحث نفسه ص٢٤٧).

وقد ظهر اتجاه إلى تفسير المعجزات تفسيراً طبيعياً منذ وقت مبكر. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه اسبينوزا. فعنده أن المعجزة لا يمكن تصورها موضوعياً: فهذا اللفظ: «معجزة» لا معنى له إلاّ بالنسبة إلى الآراء الانسانية، ولا معنى له سوى أنه حادث لا نستطيع تفسيره ومعرفة علته الطبيعية بواسطة مثال حادث آخر معروف.

ويحار مالبرانش في تفسير المعجزات، وهو رجل دين مع ذلك. فيحاول أن يفسّرها فيقول: «أنا أفهم من المعجزات الآثار المتوقفة على قوانين عامة غير معروفة لنا طبيعياً» («محادثات في الميتافيزيقا»، الفصل ١٢، رقم ١٣ في الهامش).

كذلك نجد ليبنتس يرى أن المعجزة تندرج في النظام العام للكون، وبالتالي لا تختلف عن الحادث الطبيعي «إلاّ في الظاهر وبالنسبة إلينا نحن» (مؤلفاته جـ٩ عمود ١٨٣).

وفي هذا الاتجاه أيضاً سارت البروتستنية المتحررة. فنجد اشلير ماخر يقرر أن المعجزة- شأنها شأن الوحي- هي في مستوى الأحداث الطبيعية. إنها علامة وإشارة وقول على «العلامة المباشرة بين ظاهرة واللامتناهي». ويقول أيضاً: إن «المعجزة ليست إلا التسمية الدينية لحادث. وكل حادث، مهما يكن طبيعياً وشائعاً، متى ما سمح بأن تكون

وجهة النظر الدينية بشأنه هي وجهة النظر السائدة ، هو معجزة ». (« في الدين. خطب موجهة إلى المثقفين بين المزدرين لهم » ط٣ برلين ، ص ١٥١- ١٥٣).

مراجع

- A. Michel : art. «miracle» in Dictionnaire dethéologie catholique, T. X, 2e partie, coll. 1798 1859,. Paris, 1929

- J. de Tonquédec: Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle. paris, 1916.

- E. Le Roy: «Essai sur la valeur du miracle» , in Annales dephilosophiechrétienne, t. CLiii, pp. 5-33,. pp166-191; 225-259.

- E. Le Roy: «le probleqe du miracle», in Bulletin de la société française de philosophie, mars 1912, pp. 85-168.

المعدولة (القضية)

jugement limitatif

القضية المعدولة هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل، مثل : اللا إنسان أبيض، أو الانسان لا أبيض ـ وذلك في مقابل القضية البسيطة وهي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل .

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها اسم غير محصل ، كقولك زيد هو غير بصير . فقولنا : « زيد هو غير بصير» : قضية موجبة معدولة .

« والفرق بين الموجبة المعدولة ، كقولنا : « زيد هو غير بصير» وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو ببصير: أمامن جهة الصيغة ، فلأن حرف السلب في المعدولة جزءٌ من المحمول ، كأنك أخذت « الغير » و « البصير » شيئاً واحداً حاصلاً منها بالتركيب ؛ فإن أوجبت تلك الجملة لشيءٍ واحدٍ كان ايجاباً معدولاً ، وإن سلبت فقلت: «زيد ليس هو غير بصير» ، كان سلباً معدولاً ـ واما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول ، بل شيئاً خارجاً عنه داخلاً عليه رافعاً إياه . ـ وأما من جهة التلازم والدلالة ، فإن السالبة البسيطة أعمُّ منها ، لأن السلب يصحّ عن موضوع معدوم ، والايجاب كان معدولاً أو محصلاً ، فلا يصحّ إلا على موضوع موجود . فيصحّ أن نقول إن العنقاء ليس هو بصيراً ، ولا يصح أن نقول إن العنقاء هو غير بصير . . . فإن « غير بصير » يصحّ ايجابه على كل موجود كان عادماً للبصر ومن شأنه أن يكون له ، أو ليس من شأنه أن يكون له بل من شأن نوعه أو جنسه ، أو ليس ألبتة من شأنه أو شأن محمول عليه أن يكون له بصر .

والقضية الثنائية [= الخالية من ظهور الرابطة] لا يتميّز فيها العدول عن السلب إلاّ بأحد جهتين : (أحدهما) من جهة نيّة القائل ، مثلاً إذا قال : « زيد لا بصير » فعنى به أن « زيداً ليسّ هو ببصير» ـ كان سلباً . وإن عنى أن « زيداً هو لا بصير » كان ايجاباً معدولاً . (والثاني) من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب . فإنه إن قال : « زيد غير بصير » علم أنه إيجاب ، لأن « غير » يستعمل في العدول ، وليس يستعمل في السلب .

وأما في الثلاثية ـ فإن الإيجاب المعدول متميّز من السلب المحصّل من كل وجه ، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب ، ربطت حرف السلب مع المحمول لشيء واحد فأوجبت، كقولك « زيد ليس هو بصيراً » لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً وتترك حرف السلب خارجاً عنه » (ابن سينا : « النجاة » ص١ ـ ١٥ـ ١٦ . القاهرة ، ط٢، سنة ١٩٣٨).

← راجع (التصور) السالب .

المعيار

Norme (F.), Norm (F. - G)

المعيار هو القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه على نحوٍ مجرد أو على نحو عيني.

والعلوم المعيارية هي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية ، وهي : الأخلاق وموضوعها الخير ، والجمال وموضوعه الجميل ، والمنطق وموضوعه الحق .

وقد يحسب المعيار وفقاً للمتوسط الاحصائي . وبهذا المعنى استعمل ديفد هيوم عبارة : « معيار الذوق » بمعنى حكم أصحاب الذوق على الأشياء الجميلة .

المغايرة

Aliénation, Entfremdung, Enajenacion

في العربية : « غايره ، مغايرةً وغياراً : عاوضه بالبيع وبادله ؛ ـ وخالفه ـ؛ كان غيره » (« أقرب الموارد » للشرتوني تحت الكلمة)؛ و « المغايرة هي المبادلة » (« لسان العرب »).

وبحسب هذه المعاني ، فإن كلمة « مغايرة » هي أدق وأحسن ترجمة للكلمة alienatio اللاتينية وما صدر عنها في اللغات الأوربية الحديثة ، وما ترجمت به في الألمانية .

فالكلمة اللاتينية alienatio والفعل alienare(وكذلك الكلمة abalienare والاسم abalienatio) معناهما: المبادلة ، البيع ، المتنازل للغير ، انتقال الملكية من شخص إلى آخر ؛ ـ الانفصال ، الابتعاد ـ؛ فقدان العقل ، الهذيان . والفعل alienare معناه : يبيع ، يبادل ، يتنازل عن ، ينقل ملكية من شخص إلى آخر ؛ ـ يُبعِد ؛ ـ يُغَيّر ، يُفْسِد؛ ـ يضلّل

وقد استخدم الفعل alienare لترجمة كلمة ἀλλοτριοῦν اليونانية أينما وردت في الكتاب المقدس (العهد الجديد)، وتدل هناك على « ابتعاد الوثنيين عن الله» وكونهم في جهل وضلالة .

وقد استعمل أرسطو كلمة ἀλλότριος بمعنى: المُبعَد من التعامل وممارسة الحقوق في المدينة (كتاب «السياسة» م٢ ف٨ ص ١٢٦٨ أس ٤٠). ويستخدم الكلمة ἀπαλλοτριῶσαι (« الخطابة » ص١٣٦١ أ س ٢٢)بالمعنى القانوني استعمل شيشرون Cicero, Top. 25) الكلمة اللاتينية Abalienatio

وقد بدأت الكلمات المناظرة لها في اللغات الأوربية الحديثة : alienation (في الانجلزية)، aliénation (في الفرنسية)، alienazione (في الايطالية) ـ بهذا المعنى القانوني أي البيع ، التنازل للغير عما يملكه المرء ، المبادلة .

وفي اللغة الألمانية نجد الكلمة Entfremdung في اللغة الألمانية العالية الوسطى ، وعند السيد اكهرت (١٢٦٠ـ ١٣٢٨)؛ ونجد لوثر في ترجمته للانجيل سنة ١٥٤٥ يستخدم الفعل entfremden ترجمة لكلمة abalienare اللاتينية بمعنى : الابتعاد عن الله ـ. أما الاستعمال الفلسفي في اللغة الألمانية لكلمة Entfremduding فنجده لأول مرة عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر : إذ استعمله فلهلم فون هومبولت سنة ١٧٩٣، واستعمله هيجل في كتابه « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧).

ولتوضيح معنى « المغايرة » يجب أن نتناولها في ميادين استعمالاتها المختلفة :

أ ـ المغايرة عند رجال الدين واللاهوت :

وهنا نجدها أولاً عند الغنوصيين في مجموع الكتب المنسوبة إلى هرمس -Corpus her meticum في القرون الأول قبل الميلاد والأول والثاني بعد الميلاد بمعنى « تخلص النفس (البنويما) من حياة الضلال والخداع ؛ وبفضل المغايرة يتهيأ المرء للخلاص وسلوك طريق النجاة والميلاد من جديد» .

لكن عند اللاهوتيين المسيحيين في القرن الثالث نجد استعمالاً مضاداً للاستعمال الذي أتينا على ذكره . إذ يستعملها كوبريانوس (حوالي سنة ٢٥٠م) للدلالة على العابد الذي لا يزال متعلقا بالأمور الدنيوية ، ولا يزال بالتالي « مُبْعَداً » عن مخاطبة الله وعن الأفكار الإلهية . ويستعملها اثناسيوس بمعنى الانحلال من رابطة العقيدة المسيحية الصحيحة وعقيدة الكنيسة .

ويستخدم أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) التعبيرات -aba lienatio alienatio abalienare, alienare, لدفع الآراء التي لا تستند إلى العقيدة المسيحية في دعواها الخاصة بالمعرفة الكونية والنشورية والخلاصية واللاهوتية ، مثل آراء الدوناتيين في التعميد اللاحق ، ورأي المانوية في وجود إله لنشر ، ورأي الأريوسيين في التثليث .

بيد أننا نجد بعد ذلك بزمان طويل عند جويجو فون كاستل (١٠٨٨ ـ ١١٣٧) استعمالاً للمغايرة قريباً من استعمال الغنوصيين، إذ يستخدمها للدلالة على تخلص من يعبد الله من علائق الدنيا بواسطة الخدمة والتجلي والوجد . ـ وفي نفس الاتجاه نجد هوجودي سان فكتور (١٠٩٦ ـ ١١٤٠). وريشاردي سان فكتور (المتوفى سنة ١١٧٣) يستعملان كلمة « المغايرة » للدلالة على الدرجة العليا من الدرجات الثلاث للتأمل : بوصفها انتصاراً على العقبات الحِسّية وانفتاحاً على التجارب البعيدة عن الروح الانسانية ، إنها هبة من مواهب اللطف الإلهي .

بيد أن القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يستعمل الكلمة alienatio بمعان مختلفة : فهو يعتبر المغايرة أحياناً اختلالاً روحياً مرضياً ، لكنه في أحيان أخرى يستعملها للدلالة على حالة الانفكاك من الحواس والأغراض الخاصة .

ب - المغايرة عند الفلاسفة :

قلنا إن المقابل اليوناني للمغايرة يستعمله أرسطو بالمعنى القانوني والاقتصادي أي : المبادلة ، نقل الملكية ، البيع .

وفي القرن الثامن عشر نجد روسو يستعمل كلمة aliénation مراراً عدة في كتابه : « في العقد الاجتماعي » أولاً بمعنى « يعطي أو يبيع » donner ou vendre وذلك في نقده لهوجو جروتيوس فيما يتعلق بعقد المبادلة بين حرية الأفراد والمصالح التي يحققها الحاكم للمحكومين (راجع « في العقد الاجتماعي » ١ : ٤) يقول روسو ، بعد أن ذكر شروط الحياة في مجتمع وما تقتضيه من سلب لحريات أفراده : « ومن البين أن هذه الشروط إذا فهمت على النحو الصحيح فإنها ترجع كلها إلى شرط واحد هو المغايرة التامة لكل مشارك في هذا المجتمع لكل حقوقه والتنازل عنها للجماعة » (« في العقد الاجتماعي »، نشرة بولافون ، ص ١٣٩، باريس سنة ١٩٢٢) .

وقبل روسو قرر هوبز أن هذا التنازل لا يتم للجماعة ، بل للحاكم ذي السيادة . ذلك أن تنازل الأفراد عن حقوقهم للحاكم ذي السيادة هو الشرط الأساسي في العقد الاجتماعي الذي يربط بين الحاكم والمحكومين .

والسبب في هذه المغايرة ، في ميدان السياسة ، هو أن « الانسان المتوحش sauvage يعيش في ذاته، بينما الإنسان الاجتماعي - وهو دائماً خارج نفسه - لا يستطيع أن يعيش إلاّ في رأي opinion الآخرين » (روسو : « مقال في عدم المساواة») .

ثم جاء فلهلم فون همبولت في سنة ١٧٩٣ فأعطى للمغايرة Entfremdung معنى آخر غير المعنى السياسي الذي رآه هوبز وروسو؛ إذ قال إن المغايرة تحدث نتيجة ما يقوم في باطن الانسان من نزاع بين مضمون فكرة الانسانية في شخصه ، وبين الموضوعات الخارجة عنه . ولما كان جوهر الانسان هو المهم في التربية ، فإن الحكمة والفضيلة تقتضيان من الانسان « ألا يفقد ذاته في هذه المغايرة » لأن فكرة الانسانية تفقد حينئذ مضمونها الأعظم وتكون المغايرة مصدراً خطيراً لتشتت الذات (راجع: W. v. Humboldt: Werke , hg. A. Flitner / Giel,I 235- 238)

لكن فكرة المغايرة لم تصبح معنى بالغ الدلالة والأهمية إلاّ على يد هيجل . وكانت عنايته بها مبكرة سبقت كتابه « ظاهريات العقل ». إذ نجد في نصوص « فلسفة العقل » التي سبقت تحرير « ظاهريات العقل » (سنة ١٨٠٧) ما يدل على هذه العناية . إذ فيها يبحث هيجل في تثقيف الفرد ، ويقتبس ما يقوله روسو في كتابه « في العقد الاجتماعي ». يقول هيجل : « يتصورون أن تكوين الارادة العامة يتمّ كما لو كان كل المواطنين قد تجمعوا عن قصد واختيار ، وكما لو كان مجموع الأصوات قد صنع الإرادة العامة » (مؤلفات هيجل ، نشرة لسّون وهوفميستر جـ٢٠ ط٢ ص٢٤٥) . لكن ما حدث في التاريخ لم يتم على هذه الصورة المبّسطة ، بل على العكس تماما : بدت الارادة العامة للفرد كشيء مضادّ للفرد وللذات الفردية ، أو في القليل كشيء أجنبي عنه . والحق أن الارادة العامة هي ما سيصير إليه الفرد ، إذا ما ارتفع من الجزئي - الذي هو ذاته - إلى الكليّ ، وذلك «بفضل إنكاره لذاته ». ، أي بالتنازل عن فردانيته في سبيل كلية الارادة العامة للمجتمع المدني . « وعلى الارادة العامة أن تتكوّن أولاً ابتداءً من ارادة الأفراد وأن تكوّن ذاتها بوصفها عامة ، حيث تبدو الإرادة الفردية هي المبدأ والعنصر ، بينما الارادة العامة هي الحدّ الأول والماهية ». إن الارادة العامة هي جوهر الأفراد ، بيد أن هذا الجوهر يبدو لهم غريباً عنهم ، وأمراً ينبغي أن يصيروا إليه بواسطة الحضارة ؛ مثلما أن الطفل يرى في أبويه جوهره الذي يبدو له مع ذلك خارجاً عنه . وهذا الانفصال بين الكلي والذات المفردة هو المميّز لتطور العقل ؛ وعلينا أن نتتبّع الحركة التي بفضلها يتحقق الجوهر - وكان في البدء تصوراً مباشراً - بواسطة نمّو الشعور الذاتي وتطوره ، وما يجري أثناء هذا التطور من مغايرة .

وفي « ظاهريات العقل » يتناول هيجل لحظات المغايرة في التاريخ ، لكنه يركز بصفة خاصة على عصره ، عصر التنوير Aufklärung في القرن الثامن عشر . لقد تجلت المغايرة منذ زوال المدينة اليونانية التي كانت في الوقت نفسه دولة مستقلة قائمة برأسها ، فيها كان المواطن يتصور العلاقة بينه وبين المدينة على أنها علاقة هوية identité . أما بعد انهيار « المدينة - الدولة » اليونانية ، فقد صار المجتمع غريبا وأجنبياً عن المواطن في الدولة . وكان على المواطن في الدولة الأمة

أن يسعى إلى ايجاد هوية بينه وبين الدولة والمجتمع ، لكن كان عليه في سبيل ذلك أن يتخلى عن حريته وفرديته وذاتيته . وتلك هي المغايرة. فجوهر المغايرة يقوم في شعور الذات الفردية بأن حياتها تقوم خارج ذاتها ، وذلك في المجتمع والدولة .

بيد أن هذه المغايرة مرحلة ضرورية على الطريق إلى تحقيق العقل (أو الروح) لذاته ؛ وهو لهذا مزيج من الواقعي والوهمي . ذلك أن الفرد يشعر بأنه يعتمد على شيء خارجه وأعظم منه هو الجماعة والدولة ؛ لكن عليه في الوقت نفسه أن يشعر بذاتيته الخاصة . والموقف الأساسي للشعور بالمغايرة هو حين يشعر الناس بأن جوهرهم يقوم في شيء خارج عنهم ، وبالتالي يشعرون أنهم لا يستطيعون تحقيق ذواتهم إلا بالتغلب على خصائصهم الذاتية ابتغاء التوافق مع تلك الحقيقة الخارجية عنهم ، أعني المجتمع أو الدولة . والشعور بهذه المغايرة حاضرٌ سواء لدى من يذعن لهذه الحقيقة الخارجية عن طيب خاطر ، ومن ينفر منها ويشيح بوجهه عنها . وهيجل ينعت الشعور الأول بأنه نبيل iedelmutig والشعور الثاني بأنه خسيس niederträchtig

ويرى هيجل أن « التنوير » Aufklärung يمثّل بداية النهاية للمغايرة من حيث ان الحقائق التي يتوجه إليها تقوي الشعور المغاير ويسعى إلى التوافق معها ـ تتحدد وتتقلص . فالدافع الخارجي يصير موضوعياً ، خالياً من المعنى الروحي وينظر إليه على أنه عالم من الأشياء المادية المحسوسة المبسوطة أمام شعور علمي كلي. والدولة والبنية الدينية لم تعودا حقائق تبث الخوف والقلق ، بل مجرد جزء من مادة العالم ، وعرضة لفحص الشعور العلمي . ويعود الانسان من جديد هو الحقيقة المهمة ، وتعود الذات مركزاً للأشياء . وكانت النتيجة لهذا الاتجاه أن تميزت نزعة التنوير برأيين : الأول هو ارجاع « المطلق » أو الله إلى مجرد فكرة خاوية عن « موجود أعلى » être supréme ، لا يوصف بأي وصف محدّد، لأن كل العالم الواقعي أصبح ينظر إليه على أنه مادي ومحسوس ، وكل وصف مفهوم ينبغي أن يستمد من هذا الواقع المادي المحسوس . ومن ثم لم يعد من الممكن وصف الله بأنه « أب » أو « خالق »، « فعّال » الخ. ومن هنا كان الطابع السائد في تدين أصحاب نزعة التنوير هو التأليهية المجردة déisme التي تقول بوجود موجود أعلى لا نستطيع وصفه بأيّ وصف. ـ والرأي الثاني هو القول بالمنفعة، أي أن يكون كل شيء نافعاً لغيره. وهذا الرأي مستمد من ماهية التنوير، بوصفه ينظر إلى العالم على أنه عالم مادي محسوس مؤلف من أشياء مادية لا مدلول لها أكثر من ذلك. وقيمة الأشياء المادية هي في المنفعة التي تؤديها أو تحققها، وليس لها معنى وراء ذلك.

وقد أصابت نزعة التنوير ـ هكذا يرى هيجل ـ في أنها وضعت دعاوى الملكية والكنيسة في حدودها الصحيحة ، وفي اعتبارها الذاتية العقلية هي السائدة . لكنها أخطأت في قصرها الذاتية على الذاتية الانسانية ، وعدم ادراكها لمكانة الروح الكلية أو الكونية التي هي المعنى الأعلى للذاتية الانسانية ، وهي العقل في التاريخ والروح المطلقة التي تنمو وتتطور على مدى التاريخ فيما ينشئه الانسان من علوم وحضارات .

إن رفع (القضاء على) المغايرة يتم عند هيجل في عملية التاريخ انطلاقاً من القضاء على الأخلاق القديمة (اليونانية الرومانية) مروراً بالاقرار بالشخصية الانسانية عند المسيحية ومروراً بالمجتمع البورجوازي الذي يقرّ بحقوق الانسان .

أما ما يعرف باليسار الهيجلي فقد اهتم بالمغايرة في ميدان الروح الموضوعية ، وفي الاقتصاد بخاصة ، ناقداً اقتصار هيجل على العناية بالمغايرة في ميدان الروح الذاتية . ومن بين هؤلاء A. v. Ciezkowski (١٨١٤ ـ ١٨٩٤) الذي نقد موقف هيجل من المغايرة لأنه صرف النظر عما هو عيني واقعي متحقق في واقع الحياة . ومنهم خصوصاً لودفج فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) الذي رأى أن المغايرة تقوم في الفصل بين التفكير المنطقي وبين ماهية الانسان ، وفي النظر إلى حقيقة الانسان على أنها ذات أصل فوق طبيعي ، وهو ما يتجلى في الدين (المسيحي واليهودي). ومن هنا رأى فويرباخ أن المغايرة تقوم أساساً لإفقار معنى الانسان لصالح اغناء معنى الالوهية .

لكن هذا النقد غير منصف ، لأن هيجل عني بالمغايرة في ميدان الاقتصاد ، واهتم خصوصاً بما يسببه « العمل » من مغايرة . إن العمل يجعل كل فرد يعتمد على فرد آخر ؛ وبهذا لا يعمل الفرد لنفسه ، بل للآخرين . وعن هذا الموقف ينجم انفصال ـ مغايرة ـ بين الفرد وما يؤديه من عمل . ولهذا فإن العمل الجماعي يؤدي بالضرورة إلى المغايرة . يقول هيجل : « إن الانسان على هذا النحو يشبع احتياجاته ، لكن ذلك لا يتم من خلال الموضوع الذي يعمله ؛ إنه باشباعه لاحتياجاته، يصير غيراً ، شيئاً آخر . فلا يعود الانسان ينتج

ما يحتاج إليه ، ولا يعود يحتاج إلى ما ينتجه . وبدلاً من ذلك ، فإن التحقيق الفعلي لاشباع احتياجاته يصبح فقط امكان هذا الإشباع . إن عمله يصبح عاماً ، شكلياً ، مجرداً ، مفرداً ، وهو يحدّ نفسه في واحدة من حاجاته ، ويستبدلها بسائر حاجاته » (Hegel: Real- Philosophie , I, 237 -8) وهكذا يؤدي اعتماد الانسان على الانسان ، وإن حقق طبيعة الانسان الكلية ، فإنه في الوقت نفسه يخلق سلطة فوق الانسان تنمو إلى خارج نطاق سيطرته « إنه لا يوجد انسان هو بالنسبة إلى نفسه مجموع حاجاته . وعمله ، أو أية وسيلة لقدرته من أجل اشباع حاجاته ، لا تشبعها . بل الذي يشبعها إنما هو قوة أجنبية عنه eine fremde Macht لا سلطان له عليها ، وعليها يتوقف ما إذا كان الفائض ، الذي يملكه ، يكوّن له مجموع ما يشبع حاجاته » (Schriften zur Politik, p. 492)

وكلما تقسم العمل وتنوع، ازداد بعداً عن الاشباع المباشر للمنتجين وهكذا يحقق الانسان المزيد من العمل مع المزيد من التجريد والمغايرة في اثناء عملية الانتاج نفسها . « إن عمله وما يملكه ليسا ما هما بالنسبة إليه ، بل ما هما بالنسبة إلى الكل . إن اشباع الاحتياجات اعتمادٌ كلي من الكل على الكل ؛ وهنالك يزول الأمان لكل واحد، ويتبدد علمه بأن عمله ملائم مباشرة لحاجاته الخاصة ؛ لقد صارت حاجته الخاصة أمراً كلياً » (Realphilosophie,I, 238)

ويزيد هيجل في تحليل «العمل» بعمق وارهاف ذهن عملي واقعي فيقول: «إن تخصص العمل يكثر كمية الانتاج: إن في المصنع الانجليزي يعمل ١٨ شخصاً في انتاج ابرة واحدة؛ ولكل واحد منهم جزء خاص من العمل يؤديه، ومن المحتمل ان الشخص الواحد لا يستطيع ان يصنع ١٢ إبرة، بل ولا ابرة واحدة. . . بيد أن قيمة العمل تتناقص بنفس النسبة التي بها تتزايد انتاجية العمل. وهكذا يصير العمل أكثر موتاً، إنه يصبح عمل آلة، ومهارة الفرد الخاصة تصبح محدودة الى أقصى درجة؛ وينحط شعور عامل في المصنع الى أدنى مستويات العباوة. والرابطة بين الطابع الخاص للعمل وبين الكمية اللامتناهية للاحتياجات تصير غير مرئية تماماً، وتتحول الى اعتماد أعمى . » (Realphilosophie, 239) .

ويمضي هيجل في بيان ازدياد المغايرة بازدياد الاعتماد على الآلات في الانتاج . لكن هذا لا يدعوه إلى الوقوف في صف المهاجين لادخال الآلات في الصناعة ، ولا في صف الطرف المضاد الذي يمجد الآلة ويطالب بالمزيد من الآلية . إنه يرى في الآلة والآلية عنصراً لا بد منه لتكوين المجتمع الحديث ، لأن هذا يتطور في اتجاه تزايد الحاجات ، وبالتالي تزايد الانتاج وتنويعه .

وحسبنا هذا القدر لبيان المغايرة في نظرية العمل عند هيجل .

وهذا التحليل أخذه كارل ماركس عن هيجل دون أن يضيف شيئاً من عنده كما هو ظاهر من «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » التي كتبها ماركس في سنة ١٨٤٤ وظلت غير منشورة حتى نشرت لأول مرة سنة ١٩٣٢ . وكل ما كتبه ماركس في هذا الباب تكرار مسهب لما قاله هيجل بإحكام وتدقيق والفارق بينهما أن ماركس استخلص بعض النتائج الاقتصادية لنظرية هيجل في العمل . فقال إن عالم الأشياء المنتجة يكتسب قوة مستقلة ، تجاه من أنتجوها ، وفي هذا يتضح طابع المغايرة في النشاط الانتاجي ، فيصبح المنتجون (العمّال) مجرد وسائل لاشباع حاجات خارج ذواتهم ؛ ولما كانوا هم وما أنتجوه ينتسبون إلى غيرهم ، فإن نشاطهم لن يكون نشاطاً ذاتياً أي خاصّاً بهم ، والعمل ذو الأجر يحدث مغايرة بين العامل وبين مضمون ومصير نشاطه . ومن المغايرة في العمل ينشأ بالتكرار المغايرة العامة في الاقتصاد التبادلي : فتحدث مغايرة بين العمل ورأس المال والأرض ، كما تحدث مغايرة بين العمل والأجرّ ، ورأس المال ، والربح ، والفائدة والربح العقاري . وفي العلاقات الاجتماعية تتجلى المغايرة في الأمور التالية : في أنانية المتنافسين ، وفي تقويم الانسان بحسب ما يملك من عقار أو أموال منقولة، وفي التنازع بين الرأسماليين والعمال . وهكذا فإن المغايرة الناجمة عن العمل تؤدي إلى « المغايرة بين الانسان والانسان » . وفي هذا التحليل - المنقول كله عن هيجل - للعمل الذي أصيب بالمغايرة يلخص كارل ماركس ويؤسس نقده لنظام الدولة البورجوازية ، وللدين ولانثروبولوجيا الهيجليين الشباب ، ثم رأيه في إلغاء الملكية الخاصة ودعوته إلى الشيوعية . وهو يحدد الشيوعية بأنها الغاء (رفع) للمغايرة (راجع «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» لماركس، ص ٥١٠- ٥٣٦) .

وبعد هذه « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (سنة ١٨٤٤) لم يتناول كارل ماركس مسألة المغايرة إلاّ نادراً وبمناسبة بعض الايضاحات أو الجدل مع الهيجليين

اليساريين ، كما نجد ذلك في كتبه التالية (وحده أو مع زميله انجلز): «العائلة المقدسة » (سنة ١٨٤٥)، « قضايا عن فويرباخ » (سنة ١٨٤٥)، « الاديولوجيا الألمانية ».

لكن كارل ماركس يتخلى عن فكرة المغايرة في العمل حين يكتب كتابه الرئيسي : « رأس المال » لأنه لم يعد ينظر إلى العمل كناتج فردي ، بل كناتج جماعي ، ومن هنا أصبح ينظر إلى العمل على أنه «وَحْدة اجتماعية». وحين يتحدث في كتاب « رأس المال » عن «التحارج» Veräusserlichung فإنه لا يعني به المغايرة التي عرضها من قبل في « مخطوطات » سنة ١٨٤٤ .

مراجع

- P. Asveld: La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliènation.

- E. Botticelli, J.- M. Domenach. H. Lefebvre, etc: L'aliénation: mythe ou réalité», in **Raism prereite** (3), 1967.

- J. M. Domenach: «Pour en finir avec l'aliénation», in **Esprit**, dec. 1965.

- J. Gabel: «Le concept d'aliénation politique», in Rev. Frwe. Sociolog., oct- déc. 1960.

- J. Gauvin: «Ent fremdung et Entäusserung dans la «phénomenologie de l'Esprit» de Hegel», in Arch. Phil. Juillet Déc. 1962.

- - P. Naville: De L'aliénation à la jouissane. La genèse de la sociologie du travail, chez Marx et Engels. Paris, 1965.

- A. - M. Papon: L'aliénation. Etude lexicologique. Thèse de doctorat. Paris, 1966.

- J. J. Rowsseua: Discours l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes , de contrat social.

- J.P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.

- A. Schaff: «L'aliénation et l'action sociale», in **Diogène** 57, 1967.

- L. Feuerbach Die Religion; Das Wesen des Christentums.

- Karl Marx: Die œkonomisch- philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Karl Marx und Fr. Engels: Historisch- Kritische Gesamtausgabe, Berlin, 1932.

- Georg Lucacs: Der junge Hegel und das Problem der Kapitalistischen Gesellschaft. Zürich und Wien, 1948.

- Heinrich Popitz: Der entfremdte Mensch. Zeitkritik und Geschichts philosophie des jungen Marx. Basel, 1953.

- A. Cornu: «L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx, in **La pensée**, n. 2 (1948), pp. 65- 75.

- L.D. Eastōn: «alienation and History in the early Marx», in Philosophy and Phenomenological Research, vo. 22 (1961), pp. 193- 205.

- L. Feuer: «What is alienation?» The Career of a Concept, in **New Politics**, vol. 1, n. 3 (1962), pp. 116- 134.

المفارقات

Paradoxes (F., E.), Paradoxen (G.)

المفارقة هي حقيقة تظهر عليها صفة التناقض مع حقائق شائعة أو مسلّم بها.

والمفارقات تدخل في العديد من العلوم : في الرياضيات ، مثل مفارقات اللامتناهي ؛ وفي الفلسفة مثل مفارقات زينون الايلي في حججه ضد الحركة ؛ وفي اللاهوت الديالكتيكي المسيحي حين يقرر أن الله عاش في أرض فلسطين كإنسان بين سائر الناس (المسيح).

وانصار استخدام المفارقات يدافعون عن مسلكهم هذا بالوسائل التالية :

١ ـ يقولون إن المفارقة صحيحة ومعقولة ومبرهن عليها ، لكنها تبدو عكس ذلك لمن لم يفكر بعمق ووضوح . فعلى هذا النحو يدافع الرواقية عن قولهم إن الحكيم هو وحده الحرّ ، ويدافع بولتسانو Bolsano عن مفارقات اللامتناهي بقول الأولين (الرواقية) إن هذا القول يبدو غير معقول فقط عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للحكيم

وللحرية ؛ ويقول بولتسانو إن مفارقات اللامتناهي لا تبدو غير معقولة إلّا عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للامتناهي .

٢ ـ أو يقولون إن التناقض الظاهري راجع إلى معنى الألفاظ وعدم دقة التعبير اللغوي .

٣ ـ أو يقولون إن التناقض هو مع قواعد تبدو بيّنة مُسَلّماً بها ، لكنها ليست في الواقع كذلك ، ويختفي طابع التناقض الظاهري ببيان أن ما عُدّ مسلّمات بيّنات ليس في الحقيقة كذلك .

مراجع

-Sebastian Franck: Paradoxa. Jena, 1909

- B. Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, hirsg.vn A. Höfler. Leipgig, 1920

- R. Heiss: Lagik des Widerspruchs. Berlin-Leipzig, 1932.

- K. Schilder: Zur Begriffsgeschichte des Paradoxons. Kempen, 1933.

- H. Schröer: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Göttingen, 1960.

- W. V. O. Quine: The Ways of Paradox, and other Essays. New York, 1966.

الميغاريون

مؤسس هذه المدرسة هو اقليدس الميغاري ، تلميذ سقراط . وقد جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطيـة وبين نظرية الايليين في الواحد ، وقال إن الواحد هو الخير ، أيّا كانت أسماؤه : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العدم أو اللاوجود.

أما خلفاء أقليـدس فسموا أولا « الميغـاريين » ثم « الجدليين » ثم « الدياليكتيكيين » . وأبرزهم : أوبيوليدس الملطي ، مبتكر الأقيسة المحرجة المشهـورة : الكذاب ، المتنكر ، الكومة ، الأصلع . ثم يتلوه : الكسينوس ، الذي برع في المراء وديودورس خرونوس ، الذي أنكر الحركة بحجج جديدة ؛ واستلفون الذي مزج بين الفلسفة الميغارية والفلسفة الكلبية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحمل (حمل صفة على موضوع) .

أقليدس الميغاري

ينبغي باديء ذي بدء أن نميـز بينه وبـين أقليدس الرياضي المهندس الشهير الذي عاش بعده بأكثر من قرن في عهد البطالمة في الاسكندرية .

وكان من أقدم تلاميذ سقراط ، ولما حرم على أهل ميغارا دخول أثينة يقال إنه كان يدخل أثينة ليلا في زي إمرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه في التتلمذ على سقراط بعد وفاة هذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٠ ق. م .

لكنه عرف في مطلع حياته مذهب المدرسة الايلية ، وتحت تأثير سقراط مزج بين الأخلاق السقراطية والميتافيزيقا الايلية فقال إن الواحد هو الخير ، والخير هو الواحد .

قال اللائرسي : « كان أقليدس من مواليد ميغارا على البرزخ ويقول البعض إنه من جيلا ، كما ذكر الاسكندر في « طبقات الفلاسفة » . وعني بمؤلفات برمنيدس ، وسمي أتباعه بالميغاريين من بعده . ثم سمـوا « الممارين » ثم « الديالكتيكيين » بعد ذلك بزمان ، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس الخلقيدوني لأنهم كانوا يصوغون حججهم على هيئة سؤال وجواب . ويخبرنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه ، لأنهم فزعوا من بطش الطغـاة . وقال عن الخـير الأسمى إنه الواحد ، وإن سمي بعدة أسماء : الحكمة ، الله ، العقل الخ . ورفض كل ما يناقض الخير ، قائلا إنه غير موجود .

وحينما يعارض برهاناً فإنه لا يهاجم المقدمات بل النتيجة . وكان ينكر قياس النظير لأنه يؤخذ : من متشابهات أو من مختلفات . فإن أخذ من متشابهات ، فالأمر يتعلق بهذه المتشابهات لا بنظائرها . وإن أخذ من مختلفات ، فلا يجوز وصلها بعضها الى جوار بعض . ولهذا قال عنه تيمون مصيباً عن عرض سائر السقراطيين : « إني لا أهتم بأولئك الثرثارين ، ولا بغيرهم ، ولا يفيدون أياً من كان هو ، ولا باقليدس الشديد اللـدود الـذي أشاع في الميغاريين حب الجدل الجنوني » . وكتب ست محاورات ، من بينها « مقال في الحب » لكن بانيتيوس Panetius شك في صحتها .

وقد نقل أقليدس إلى الخير ما وصف به الإيليون

الوجود فقال إن الخير واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

أوبيوليدس الملطي

اشتهر بالحجج المحرجة التي يرتد فيها على المرء حجته ، وأشهرها :

الكذاب : ونصها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق معاً .

المتنكر أو الكترا ، وتقول : الكترا تدرك أن أورسطس أخوها ، ولكن أورسطس الماثل أمامها متنكراً لا تدرك أنه أخوها ، وهكذا فإنها لا تدرك ما تدرك .

الكومة : حبة القمح لا تؤلف كومة ، فإن أضفت حبة أخرى ، فلن يؤلف ذلك كومة ؟ فمتى تصبح كومة ؟

ذو القرن : ما لم تفقده فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد قرناً ؛ إذن فلا يزال لك قرن .

استلفون

« مواطن من ميغارا في بلاد اليونان ، كان تلميذاً لبعض أتباع أقليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تلميذاً لأقليدس نفسه . ثم تتلمذ على تراز يماخوس الكورنثي الذي كان صديقاً لاختيامي ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع في القدرة على الابتكار والسفسطة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها انجذبت إليه ودخلوا مدرسة ميغارا . وبهذه المناسبة دعني أورد عبارات فيليفوس الميغاري الفيلسوف . قال : « لأنه من ثاوفرسطس انتزع متردوروس النظري وتيماجوراس الجيلاوي ومن ارسطوطاليس انتزع كليتارخوس الفيلسوف القوريناني وسمياس ، وفيما يتصل بالديالكتيكيين أنفسهم انتزع فاونيوس من أرستيدس . ولما جاء ديفيلوس البسفوري ، ابن يوفنطس ، ومرمكس ؛ ابن اسكائنيتوس لتفنيده جعل منهما تلميذين مخلصين له »، كذلك ضم لنفسه فراسيديموس المشائي ، وكان فزيائياً ممتازاً ، وألقيموس الخطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كرانس وغيره كثيرون ، منهم زينون الفينيقي .

« وكان أيضاً حجة في السياسة ».

« ويقال إن بطلميوس سوتر كان يقدره كل التقدير ، ولما استولى على ميغارا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليعود معه إلى مصر . لكن إستلفون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى إيجينا حتى أبحر بطلميوس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميغارا اتخذ الاجراءات الكفيلة بالمحافظة على دار استلفون وأعاد إليه كل ما نهب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبت بما نهب من ثروته أنكر استلفون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يسلبه علمه ، ولا يزال محتفظاً بفصاحته ومعرفته ». (ذيوجانس اللائرسي ٢ : ١١٣-١١٥).

وكان إستلفون بسيطاً في خلقه متواضعاً ، وكان يجتذب الناس بقدرة فائقة حتى إن الناس كانوا يهجرون حوانيتهم ليتطلعوا إليه حين يمر .

ويذكر اللائرسي أنه بقي لاستلفون - في أيامه - تسع محاورات مكتوبة بأسلوب بارد هي : « موسكوس »، « أرسطيفوس أو قالياس » و« بطلميوس » و« خيرقراطس »، « ماتروقليس »، « انكسمانس ». « افيجنيس »، « إلى ابنته »، و« أرسطوطاليس ».

وكتب إستلفون نقداً عنيفاً لنظرية الصور الأفلاطونية إستناداً إلى مذهب الواحدية . واهتم بالأخلاق أكثر من اقليدس ومجد النزعة الكلية . ورأى أن الغرض الأسمى من السلوك الأخلاقي هو الوصول إلى حالة الطمأنينة (سنيكا : الرسائل. ٩: ٣).

المقولات

Catégories

المقولات هي أنواع الدلالات في القول .

وأرسطو هو أول من وضع ثبتاً بأنواع الدلالات . ويلخصها ابن سينا تلخيصاً جيداً كما يلي :

« كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات : فإما أن يدلّ على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موصوف به قائم بنفسه ، مثل إنسان وخشبة ؛

- وإما أن يدل على كمية : وهو ما ، لذاته ، يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه ؛ إما تطبيقاً متصلاً في الوهم - مثل الخط والسطح والعمق والزمان ، وإما منفصلاً كالعدد ؛

وإما على كيفية، وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها ، مثل البياض والصحّة والقوة والشكل .

وإما على إضافة كالبنوة والأبوّة

وإما على أين ، كالكون في السوق والبيت ؛

وإما على متى، كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه ؛

وإما على الوضع ، ككلّ هيئة للكل من جهة أجزائه ، كالقعود ، والقيام ، والركوع ؛

وإما على المِلْك والجِدَة، كالتلبُّس والتسلّح؛

وإما على أن يَفْعل شيءٌ، مثل ما يقال: هوذا يقطع، هو ذا يُحْرِق ؛

وإما على أن ينفعل شيءٌ ، كما يقال : هو ذا ينقطع ، هو ذا يحترق ».

(ابن سينا : « عيون الحكمة » ص٣، نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤)

وتلك هي المقولات العشر المشهورة . وقد صاغها أحدهم في بيتين من النظم لتسهيل حفظها ، هما :

زيد، الطويل، الأزرق، ابن مالك   في بيته، بالأمس، كان مُتَّكي
بيده رمحٌ، لـواه، فـالتـوى   فـهـذه عشـر مـقـولات سـوا

وقد أثارت هذه المقولات عدة مسائل:

(أ) الأولى : ما هي طبيعتها ؟ وقد أجيب عن هذه المسألة بالاجابات الأربع التالية :

١ ـ المقولات هي بمثابة أجزاء للقول ، وبهذا ينبغي أن تفسّر نحوياً . ومن هنا زعم البعض ان أرسطو استخرجها من المعاني النحوية: فالجوهر يناظر الاسم؛ والكم يناظر العدد؛ والكيف يناظر الصفة؛ والاضافة تناظر المضاف والمضاف اليه؛ والأين يناظر اسم المكان، والمتى يناظر اسم الزمان، والوضع يناظر الفعل اللازم.

والملك يناظر صيغة الماضي البعيد؛ وأن يفعل يناظر الفعل المتعدي؛ وأن ينفعل يناظر الفعل في صيغة المبني للمجهول.

(٢) المقولات تعبّر عن اجابات على الأسئلة التالية :
١ ـ من هو س؟ (٢) كيف حال س؟ (٣) أين س؟ (٤) متى وقع س؟ الخ.

(٣) المقولات هي الأجناس العليا للأشياء . وهذا هو الرأي الأكثر شيوعاً

(٤) المقولات تدل على تعبيرات أو حدود بغير روابط .

(ب) والمسألة الثانية هي عن العلاقة بين الجوهر وسائر المقولات ، إذ الجوهر له مكانة تساوي مكانة سائر المقولات التسع مجتمعة .

(جـ) المسألة الثالثة : كيف ندرك المقولات ؟ هل هي تدرك من التجربة والحواس ، أو بغير ذلك ؟ ومن رأي أرسطو أنها تدرك بالادراك العقلي الباطن .

(د) والمسألة الأخيرة هي : ما هو عدد المقولات ؟

وقد أجاب البعض بأن عددها محدّد ، وأجاب البعض الآخر بأن عددها غير محدد.

وقد استمرت لوحة المقولات الأرسطية هي السائدة في الفلسفة طوال العصر الوسيط ـ الاسلامي والمسيحي على السواء ـ وبداية العصر الحديث إلى أن جاء امانويل كنت فوضع ثبتاً آخر للمقولات مخالفاً للوحة المقولات الأرسطية .

ويستند كنت في وضع لوحة مقولاته إلى مبدأ مشترك ، هو ملكة الحكم ، أو ملكة التفكير . ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، فيقول : « كان مقصداً خليقاً بعقلٍ نافذٍ مثل عقل أرسطو البحثُ عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ ، فإنه اقتطفها باندفاع كما عَرَضَتْ له ، وجمع منها أولاً عشراً ، سماها « مقولات ». ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم : المقولات الاضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحساسية المحضة (الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك : قبل ، مع) بل وأيضاً حالة تجريبية (الحركة) ـ وهي لا تنتسب إلى سجلّ نَسَب الذهن هذا . وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية (الفعل ، الانفعال)، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً » (« نقد العقل المحض » ط١ ص٨١، ط٢ ص١٠٧= ترجمة فرنسية ص ٩٥)

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقةٍ وفقاً لمبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبّر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشىء من الجمع بين الشرط والمشروط . فمثلاً : الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة

مشروطة بالوحدة ، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة .

وهاك لوحة المقولات كما وضعها كنت :

١	٢	٣	٤
في الكم:	في الكيف:	في الاضافة:	في الجهة:
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الامكان،
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

ويحدّد كنت طبيعة المقولات بأنها : الأشكال الأساسية لتركيب المعطيات ، ابتغاء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية ؛ وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة ، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة . ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتطبيق المقولات . والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات ، لأن هذه هي موضوعات التجربة ؛ وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعيّنة عن طريق المقولات . وبدون ربطها بالعيان ، وبدون الاسكيمات المتعالية ، التي تمكن من تطبيق المقولات على العيان ، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكلية ، وبالتالي لا تحقق أية معرفة .

والمقولات لا تنطبق على الأشياء في ذاتها ، اللهم إلّا على سبيل قياس النظير . وإنما تنطبق على الظواهر فقط .

والمقولات تنبثق قبلياً في الذات ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية ، ولا تتحقق إلّا في التجربة بوصفها أساساً وافتراضاً سابقاً وعاملاً فيها .

ولوحة المقولات هي « خطة » Plan لجماع العلم ، من حيث انه يقوم على تصورات قبلية ، « خطة كاملة ، ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً ، وفقاً لمبادىء معيّنة » .

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين : الطائفة الأولى (١ ، ٢) تتعلق بموضوعات العيان (المحض والتجريبي على السواء)؛ والثانية (٣، ٤) تتعلق بوجود الموضوعات . ويمكن أن تسمى الطائفة الأولى بالمقولات الرياضية والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية .

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب ، أي ثلاث مقولات . صحيح أن القسمة الثنائية هي أول ما يخطر بالبال ، لكن يضاف إلى ذلك أن المقولة الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجمع بين الأولى والثانية . فمثلاً مقولة « الشمول » ليست إلّا الكثرة منظوراً إليها كوحدة ، والتحديد ليس إلّا اجتماع الواقع مع السلب ، والتبادل هو علّية الجوهر في التعينّ مع الآخرين على التبادل ، والضرورة ليست إلّا الموجود المعطى بواسطة الامكان .

لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحض . كلا ، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصّاً يقوم به الذهن .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « امانويل كنت » جـ١ ص٢١٠- ٢١٣)

ثم جاءت النقدية الجديدة في فرنسا وألمانيا وواصلت عمل كنت في المقولات ، وحاولت تنقيحه أو تعديله .

وممن فعل ذلك منهم شارل رنوفييه الذي وافق كنت على أن المقولات هي القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظّم حركتها . وهو يسميّ كنت « أول عبقرية مقولية Catégoriste في العصر الحديث » . لكنه يأخذ عليه أنه لم يتبيّن أن « الاضافة » هي مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف الكنتي - تبعاً لذلك - تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنت - هكذا يقول رنوفييه - لم يلحظ أن كل الأحكام - بغير استثناء - ذاتُ شكلٍ مشترك هو : الاضافة ، وأنها جميعاً تتضمّن في هذا : معاني الهوية والاختلاف ، الاتفاق والافتراق ، التي لذّ لكنت أن يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأملية concepts refléchis كذلك لم يميّز كنت مقولات : الشخصية ، والغائية، والاضافة .

لهذا رأى رنوفييه أن يضع تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الرد، وهي تسعة قوانين تكوينية للامتثال، تسودها المقولة العامة للإضافة. وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من: موضوع، نقيض موضوع، ومركبّ موضوع. وهاك لوحة هذه المقولات كما وضعها رنوفييه:

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التميز	الهوية	التعين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (الحدي)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغيّر

العلية	الفعل	القُدرة	القوّة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

وجاء من بعده هاملان فسعى إلى ايجاد تفسير شامل للكون عن طريق لوحة مقولات، مؤلفة هي الأخرى من ثلاثات، على النحو التالي، وكل واحدٍ منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية:

١ - الاضافة	العدد	الزمان
٢ - الزمان	المكان	الحركة
٣ - الحركة	الكيف	التغير
٤ - التغير	التنويع	العِلّية
٥ - العِلّية	الغائية	الشخصية

وآخر محاولة لوضع لوحة مقولات هي تلك التي قمنا بها في كتابنا «الزمان الوجودي». فراجعها تحت مادة: عبد الرحمن بدوي.

مراجع

- Aristote: Catégories
- H. Bonitz: Ueber die Kategorien des Aristoteles Wien, 1853.
- O. Hamelin: Essai sur les élémenets principaux de la répésentation, Paris, 1907.
- M. Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutugslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Krempel: La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris, 1952.
- Nicolai Hartmann: Aufban der realen Welt[3], 1949; Philosophie der Natur, 1950.
- Ch. Renouvier: Essai de Critique générale. Paris, 1912.
- A. Trendelenburg: Geschichte der Kategorienlehre, 1846 (neue aufl. Hildesheim, bei Olms, 1963).

المكان

L'Espace

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً، أي أنها ذات امتداد، وبينها بعضها وبعض مسافات، ولا يتداخل بعضها في بعض. ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية:

١ - أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

٢ - عدم قابلية النفوذ، فلا تتداخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها.

وقد بحث أرسطو في المكان بحثاً مفصلاً في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصل الرابع) فبين أنه موجود بدليل أنه حيث يوجد جسم فيمكن أن ينتقل عنه ويشغل محله جسم آخر، ومعنى هذا أن المكان يختلف عن أي شيء يتحيّز فيه. ثم إن العناصر الطبيعية يميل بعضها إلى فوق والبعض الآخر إلى تحت، والفوق والتحت ليسا نسبيين فقط إلينا، بل الفوق هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه النار، والتحت هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه الأرض.

ويميّز أرسطو الخصائص التالية للمكان:

١ - المكان هو الحاوي الأول (٢٠٩ ب ١)؛

٢ - والمكان ليس جزءاً من الشيء. (٢٠٨ ب ٢٧؛ فصل ٢)

٣ - وهو مساوٍ للشيء المحويّ (٢٠٨ ب١؛ ٢٠٧ ب٢١؛ ٣١ - ٣٢).

٥ - وفيه الأعلى والأسفل (٢٠٨ ب٨).

والمكان ليس هيولي، ولا صورة، ولا بُعْداً «ولأنه إن كان بُعْدا فقد يجب أن يكون ها هنا بُعدٌ ما آخر غير بُعد الأمر المتنقل» («الطبيعة» جـ١ ص ٣١٢ من نشرتنا). بل المكان هو نهاية الجسم المحيط، وهو نهاية الجسم المحتوى تماسّ عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقال».

ومن ثم جاء التعريف الوارد عند الفلاسفة الإسلاميين للمكان بأنه: «السطح الباطن للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر للجسم المحوى».

وكان أفلاطون قد نظر إلى المكان على أنه الحاوي؛ ويمثل ذلك سيقول كلارك ونيوتن، إذ تصوّرا المكان أنه الحاوي للأشياء، ولكنهما وصفاه بخصائص أساسية هي: اللاتناهي، الأزلية والأبدية، القِدَم، وعدم الفناء.

وللمكان عند اقليدس ثلاثة أبعاد: الطول، والعَرض، والعمق. لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم جاوس، وريمن، وهلمهولتز، وبولياي، ولوبتشفسكي، وبلترامي- فاثبتوا إمكان وجود مكان غير اقليدسي،وعدّوا المكان الاقليدسي ذا الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع - بُعْد (ع = عدد)، أي أنه يمكن تصوّر أبعاد عديدة للمكان، وأن المكان الاقليدسي ليس إلاّ واحداً من بين أنواع المكان. وتبعاً لذلك قالوا بهندسات أخرى غير هندسة اقليدس، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان، وكلها لا تؤدي إلى تناقض.

والسؤال الرئيسي في مشكلة المكان هو: ما العلاقة بين المكان، وبين المتمكنات؟.

أ) يجيب البعض قائلين إن المكان والمتمكنات شيء واحد، وما المكان إلا تجريد المتمكنات، أو هو الامتداد مجرداً. وأساس المكان هو الامتداد، لأنه إذا لم توجد متمكنات ممتدة، فلن يوجد مكان.

ب) ولكن نقولاي هرتمن ينكر هذا الرأي قائلاً: إن المكان ليس الامتداد ولا الممتد، بل هو «ما فيه» يمتد الممتد. وعلى ذلك فالأشياء في المكان، وليس المكان في الأشياء. إن المكان هو الشرط للامتداد وللممتد. والمحل (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان. والمكان - بحسب تصوره - يسبق الأشياء الممتدة.

وقد جعل اسپينوزا من الامتداد صفة من صفات الله، فقال: «الامتداد صفة لله، وبعبارة أخرى: الله شيء ممتد» («الاخلاق» الكتاب الثاني، القضية رقم (٢).

فجاء مالبرانش وخفّف من غلظ هذا التصوّر وقال بما سماه باسم «الامتداد المعقول» L'étendue intelligible. ويفسّره هكذا: «الامتداد المعقول اللامتناهي ليس حالة في عقلي. إنه ثابت، سرمدي، ضروري، ولا أستطيع الشك في حقيقته، وسعته الهائلة. وكل ما هو ثابت، سرمدي، ضروري، وخصوصاً لا نهائي، ليس مخلوقاً، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق. إذن هو ينتسب إلى الله» («مطارحات ميتافيزيقية»، المقاسة الثانية: ١).

وعند برجسون («البحث في المعطيات المباشرة للشعور» (ص ٧٢ - ٧٤) أن المكان متجانس، والأشياء القائمة في المكان تكوّن كثرة متميزة. والمكان وسط متجانس، مشابه لنفسه باستمرار في كل مكان، وهو حقيقة بدون كيفية.

ومن ناحية أخرى نجد نيوتن يميّز بين المكان المطلق والمكان النسبي، قائلاً: «إن المكان المطلق، في طبيعته الخاصة به، يبقى دائماً مشابهاً لنفسه وثابتاً غير متحرك أما المكان النسبي فهو بُعْد متحرك أو واسطة للأماكن المطلقة، التي تحددها حواسّنا بواسطة وضعها بالنسبة إلى الاجسام ويعتبر - من الناحية العاميّة - مكاناً ثانياً غير متحرك» (نيوتن: «المبادىء»). ويقول في حاشية عامة على كتاب «المبادىء» إن الله، على الرغم من أنه ليس مكاناً، فإنه موجود في كل مكان بحيث يكوّن المكان. ويرى نيوتن أن المكان مستقل عن المتمكنات، إذ يوجد بذاته سواء شغلته أشياء أو لم تشغله؛ إن الحركات في المكان نسبية، ولكن المكان ليس نسبياً.

وعلى عكس نيوتن قرر ليبنتس أن المكان ليس مطلقاً، وليس جوهراً، ولا عرضاً لجوهر، بل هو علاقة (اضافة relation). والمونادات هي وحدها الجوهر؛ والمكان لا يمكن أن يكون جوهراً. والمكان، بوصفه علاقة، هو نظام وترتيب order: نظام الوجود معا، أو بتعبير أدق: نظام الظواهر الموجودة معاً. والزمان ليس أمراً واقعياً، بل ذهنياً مثالياً؛ بمعنى أنه لا يوجد مكان واقعي خارج العالم المادي؛ والمكان هو في ذاته أمرٌ ذهني، مثالي.

وفي إثر ليبنتس جاء كنت فقرر أن المكان شكل متعال من أشكال الحساسية، أي شكل قبلي a priori مغروز في طبيعة الذهن، وليس مستمداً من التجربة، بل التجربة هي التي تتوقف عليه. إن المكان - هكذا يقرر كنت - امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية. فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان، وإن أمكن تماماً تصور عدم وجود أشياء في المكان. إن المكان يُعدّ شرطاً لإمكان حدوث الظواهر، وليس تحديداً متوقفاً عليها. وهو امتثال قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجية. وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادىء الهندسية وامكان تركيبها القبلي. والمكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً discursif أو، كما يقال، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيانٌ محض. والواقع أنه لا يمكن تصور إلا مكان واحد أحد. وحين نتحدث عن عدة أمكنة، فإننا نقصد بذلك الكلام عن عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد.

وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على المكان الأحد الوحيد الذي يشمل كل شيء ، كما لو كانت عناصر له يمكن أن تؤلفه إذا اجتمعت ، لكنها لا يمكن أن تتصور إلّا فيه .

(راجع تفصيل مذهب كنت في المكان في كتابنا : «امانويل كنت» جـ١ ص١٨٨ ـ ١٩٢) .

والتطور الهام الذي حدث في نظريات المكان بعد كنت ، هو ذلك الذي أحدثته نظرية النسبية التي قال بها اينشتين ومنكوفسكي . وأسهم في ايجادها مكسويل ثم لورنتس . فقد استنتج هـ . منكوفسكي H. Minkowski أن الزمان والمكان لا يمكن عدهما مستقلين الواحد عن الآخر ، بل لا بد من المزج بينهما فيما سمّي باسم « متصل الزمان والمكان » . إذ تبين أنه لا يوجد نظام إشارة مطلق ـ كما زعم نيوتن ـ يمكن باعتماده لرسم الاحداثيات تحديد المكان والزمان لجسم مامتحرك . إن ملاحظين يتحركان حركة نسبية الواحد إلى الآخر لا بد أن يتخذا محورين مختلفين للزمان والمكان من زاويتين مختلفتين الواحد بالنسبة إلى الآخر .

مراجع

« Aristote: Physique, IV c. 1- 5.

- E. v. Aster: Raum und Zeit in der Geschichte der philosophie und physik, 1922'

- Descartes: Regulae, XII; Méditations, II.

- Nicolai Hartmann: Philosophie der Natur, 1950.

- H.E. Hengstenberg: Autonomismus und Transendenzphilosophie, 1950/ M. Jammer: Concepts of space. Harvard, 1954.

- Newton: Principles, definitions, schol.

- Kant: Kritik der reinen Vernunft, Tranz. Aesthetik.

- Plotin: Ennéades IV, tr. III, c. 20.

- Pascal: Vacuum.

- St. Thomas: Summa Theologica, P.I, Q 8, A, 2 et Rep. 3.; A 50, Rep. 3; Q 52; Q 66, Rep. 5.

- H. Bergson: Essai sur les donneés immédiates de la conscience; Durée et simultanéité.

- S. Alexander: Space, Time, and Deity

- Einstein: Relativität.

- H. Reichenbach: Philosophy of Space and Time. New York, 1958

مكيافلي

Niccoló Machiavelli

مفكرّ سياسي ومؤرخ إيطالي.

ولد في سنة ١٤٦٩ ، وتربى تربية كلاسيكية ممتازة ، وإن كان لم يتعلم اللغة اليونانية وصار موظفاً في حكومة فيرنتسه في سنة ١٤٩٨ وهو في التاسعة والعشرين مستشاراً ثانياً ، وكاتباً للجنة الحرية والسلام ، وفي لجنة تنفيذية تعنى بالشؤون الداخلية والعسكرية والخارجية . وبقي فيها ١٤ عاماً كلف في أثنائها بمهام دبلوماسية طويلة جعلته يسافر إلى فرنسا وسويسرة وألمانيا . وتحتوي رسائله وتقاريره عن هذه المهام الكثير من الأفكار التي أودعها مؤلفاته فيما بعد .

كذلك اشتغل مكيافلي بالأمور الحربية ، بوصفه سكرتيراً للجنة التسعة العسكرية . ولما صارت حكومة فيرنتسه مهددة بعودة آل مدتشي إلى الحكم في فيرنتسه بمعونة القوات الأسبانية ، أفلح مكيافلي في تعبئة جيش مؤلف من اثني عشر ألف جندي لمقاومة الغزو الأسباني ، لكن هذا الجيش المؤلف من متطوعة هواة كانوا أضعف من أن يقفوا في وجه الجيش الأسباني المدّرب المحترف . فعاد آل مدتشي إلى حكم فيرنتسه ، وسجنوا مكيافلي وعذبوه فترة قصيرة من الوقت . ولما أطلق سراحه نفي من فيرنتسه ، فعاش في حالة فقر وعزلة في ضيعة صغيرة كانت تملكها أسرته في بلدة سانت أندريا . وبقي ثلاث عشرة سنة معتزلاً النشاط السياسي ، حتى استدعاه آل مدتشي في سنة ١٥٢٥ . لكن بعد ذلك بعامين (في سنة ١٥٢٧) سقط حكم آل مدتشي ، وقامت جمهورية جديدة عزلت مكيافلي من منصبه .

وتوفي مكيافلي في سنة ١٥٢٧ .

كان مكيافلي وافر الأمانة ، كريماً ، متسامحاً ، شجاعاً . وكان بارع الحجة في الحوار وحكاية الحكايات . وكان شاعراً ومؤلفاً مسرحياً ، كما أن أسلوبه النثري يعدّ في ذروة البلاغة الايطالية .

عني مكيافلي بالسياسة عملياً ونظرياً . وكانت نظراته السياسية تتركز حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم) والمحافظة عليها . ولما كان هذا هو الهدف ، فلا محل للاعتبارات الأخلاقية . إن الغرض هو النجاح السياسي ، فلا على طالبه بعد ذلك من انتهاك القواعد الأخلاقية والاعتبارات

الانسانية. ولهذا انصب بحثه على بيان أنواع الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى النجاح السياسي في مختلف المواقف. وقد هيأ له هذا النظر أحوال مدينة فيرنتسه نفسها: فهذه المدينة ـ الدولة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت مدينة المالية والتجارة، وبالتالي كان الهدف هو تقدير المكسب والخسارة. فلا غرو أن جاء تصور مكيافلي للسياسة على أنها صفقة مالية تجارية المهم فيها هو الربح، لا مراعاة قواعد الأخلاق.

والمنهج الذي اتبعه مكيافلي في كتابيه الرئيسيين في السياسة: «الأمير» و«المقالات» (وقد كتبهما بين سنة ١٥١٣ وسنة ١٥٢١، لكنهما نشرا سنة ١٥٣٢) هو ايراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحداث عصره لتأييد قضية معينة تتناول شروط النجاح السياسي. وبعد ذلك يبحث عن شواهد أخرى يبدو أنها تناقض هذه القضية أو القاعدة؛ ثم يفحص هذه الشواهد السلبية ليتبين هل هي شواهد نفي حقاً، أو هي تبدو كذلك بسبب تغير الظروف واختلافها.

واستخدم نفس المنهج بالنسبة إلى القواعد الحربية، سواء في هذين الكتابين وفي كتابه «فن الحرب» (سنة ١٥٢١).

أما في كتابه «تاريخ فيرنتسه» (وقد أتمه في سنة ١٥٢٥ ونشر في سنة ١٥٣٢) فقد حاول دائماً اكتشاف أنماط عامة أراد بها أن تفسّر أسباب الأحداث. وفي هذا كان رائداً في كتابة التاريخ بطريقة حديثة.

وفيما يلي نعرض أهم آرائه:

أ ـ رأيه في الإنسان:

كان مكيافلي يعتقد أن الطبيعة الإنسانية لا تتغير أبداً على مدى الأزمان وفي مختلف الأماكن. وقد بنى هذا الرأي من استقرائه للأمور الإنسانية وتصرفات الناس عبر التاريخ وفي سائر البلدان. كما تبيّن له أيضاً من هذا الاستقراء أن الإنسان في جوهره شرير.

وصفات الإنسان الأساسية ـ في نظر مكيافلي، هي (أولاً) أنه مخلوق ذو شهوات لا تشبع ومطامح لا تقف عند حد، وأن أولى شهواته هذه الرغبة في المحافظة على نفسه.

وثانياً: الإنسان قصير النظر، يحكم غالباً وفقاً للمكافأة العاجلة أولى من أن يحكم بسبب النتائج البعيدة لأفعاله.

وثالثاً: الإنسان مولع بالتقليد والمحاكاة، ميّالٌ إلى الاقتداء بالأشخاص ذوي السلطان.

ورابعاً: الإنسان صلب الطبع، حتى إن أنماط السلوك التي استقرت عن طريق التقليد والمحاكاة لا يمكن تغييرها إلاّ في نطاق ضيّق.

ورغبة الإنسان في المحافظة على نفسه، وقصر نظره يجعلانه سهل الانقياد للقادة المدنيين؛ وولعه بالمحاكاة يهيؤه لقبول تكييف الزعماء والأنظمة.

ثم إن الناس حين تتهددهم البيئة الطبيعية أو العدوان، فإن رغبتهم في المحافظة على أنفسهم تدفعهم إلى التعاون فيما بينهم، بل وإلى سلوك مسلك الفضيلة: فيتحلّون بالشجاعة وروح البذل والتضحية بالنفس والمال. وحتى بعد زوال التهديد الخارجي المباشر، فإن من الممكن تحليهم ببعض الفضائل الاجتماعية بفضل القيادة الماكرة والتنظيم الاجتماعي المحكم.

وهكذا فإنه إذا كان الإنسان بطبعه الأصيل شريراً، فإنه بحكم وضعه الاجتماعي قابل ومضطر لأن يكون على قدر من الفضيلة والخير. فطبيعة الإنسان الشريرة بحكم الفطرة يمكن إذن تكييفها وقولبتها بالقيادة والتنظيم، وإن كان ذلك محدوداً بحكم أصالة الشر في طبيعة الإنسان. وهكذا فإن الإنسان قابل للتربية الاجتماعية، وللتكييف الاجتماعي. والمجتمع المدني هو المدرسة الكبرى للإنسانية. والسلوك الإنساني يمكن أن يتأثر تأثراً قوياً بتركيب البيئة الاجتماعية؛ وبالأغراض التي توجه لها الجماعة. إن الإنسان في المجتمع لم يعد إنساناً طبيعياً على نحو مطلق، ولا إنساناً صناعياً بمعنى مطلق؛ بل هو بين بين.

والغاية العليا من السياسة، في نظر مكيافلي، هي المصلحة العامة، والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون. وللحكم على السياسة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية. لكن ليس معنى هذا أن مكيافلي كان من دعاة سوء الأخلاق في سياسته. إنما الأمر عنده هو أنه لا محل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي تحقيق المنفعة العامة والأمن والرفاهية للمجتمع بوصفه كلاً. وهو يقرر أنه في بعض الظروف فإن

الخير المشترك يغتفر استخدام وسائل لاأخلاقية، لكنه لم يقل إنه يبرر استخدام وسائل لا أخلاقية. وانتهاك مبادىء الأخلاق لا يمكن تبريره إلّا بالمصلحة العامة وحدها.

والغاية العظمى التي ينبغي على الإنسان تحقيقها هي في نظره: المجد. والمجد يتحقق بالأفعال التي تبقى في ذاكرة الناس ويحبونها. والحياة المجيدة لفرد أو لدولة مهما تكن قصيرة أفضل من الحياة العادية التافهة الطويلة لفرد أو دولة. والنجاح أو الشهرة الناشئان عن السلطة الكبيرة أو الثروة هما أقلّ قيمة بكثير من المجد الحقيقي. وأعظم المجد هو الذي يكتسب بتأسيس دين، ويتلوه المجد الذي يكتسب بتكوين امبراطورية، ويتلوه المكتسب بقيادة الجيوش المظفرة، ويتلوه المكتسب بخلق أعمال أدبية وعلمية ـ على ترتيب تنازلي في القيمة.

والمجد الحقيقي يتوقف على ما يسميه مكيافلي بـ virtu في الفرد أو في الشعب. والكلمة virtu في استعماله لها غامضة مشتركة، لكن الأرجح هو أنه يقصد بها هو نمط سلوك الجندي في المعركة الذي يكشف عن بُعد نظر، وضبط نفس، ورباطة جأش، وثبات، وتصميم وعزم، وحسم، وتعلق بالهدف، وشجاعة، وجسارة، وقوة. والحرب هي الكفاح النموذجي بين الـ virtu والـ fortuna (الحظ المتقلب). والحياة كلها على هذا النحو.

واستقرى مكيافلي التاريخ ليكشف عن الظروف التي تنتج أكبر قدر من الـ virtu في مجتمع وما يترتب على ذلك من تحقيق مجد. فرأى أن أعظم القادة والشعوب الذين تحلّوا بالـ virtu هم اليونان والرومان، خصوصاً روما الجمهورية. وعنده أن الـ virtu في شعب ما تتوقف تماماً على التربية، بينما الـ virtu في أمير أو زعيم هي فطرية وتتشكل بالتربية. وأفضل الجواء مواتاة لتحقيق الـ virtu هو النظام الجمهوري الذي تزدهر فيه الحرية، ويدافع عنها جيش من المواطنين.

والنزاع أصيل في طبع الإنسان، ولا سبيل مطلقاً إلى القضاء النهائي على المنازعات، هكذا يرى مكيافلي. والمظهر الأساسي للنزاع الاجتماعي هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة وبين العظماء والأقوياء من ناحية أخرى. ويمكن أن يعد هذا نوعاً من الصراع الطبقي، بيد أن مكيافلي لا يقيمه على أسس اقتصادية كما فعل ماركس وأتباعه، بل أقامه على ارادة القوة والشهوة إلى السيطرة. وفي كل دولة نجد الغالبية العظمى تنشد الأمن على أشخاصهم وأموالهم، بينما نجد قلة، إما أن تكون ارستقراطية وراثية، أو من التجار، تشتهي السيطرة على الجماهير.

وهذا النزاع ليس فقط أمراً طبيعياً، بل يمكن أيضاً تحويله إلى أمر نافع للمجتمع، يحقق أغراضاً اجتماعية مفيدة. وهذا النوع من النزاع موجود في الدول الفاضلة كما هو موجود في الدول الفاسدة. والفارق بينهما ليس في وجوده فيهما، بل في صفة النزاع. فالنزاع في دولة فاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة: إنه يتحدد بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة، وبالرغبة في احترام القانون وإطاعة السلطة، وبكراهية استخدام العنف واللجوء إلى الوسائل غير القانونية. ويقدم شاهداً على هذه الدولة الفاضلة: روما الجمهورية؛ حيث نُظِّم النزاع بين الأشراف والعامة من خلال مجلس الشيوخ والجمعيات الشعبية بخطبائها tribuns.

وفي مقابل ذلك يرى مكيافلي أن النموذج البارز للدولة الفاسدة هو فيرنتسه، كما فصّل تاريخها في كتابه «تاريخ فيرنتسه». في مثل هذه الدولة الفاسدة تتفرق الأهواء والناس ويصبح كل إنسان لنفسه فقط. وتنحلّ العواطف الدينية، وتنحل معها الأمانة المدنية، وروح الواجب المدني، واحترام السلطة، وتزداد الأحزاب وتكثر المؤامرات، ويصبح الحكم نهباً متواصلاً للفئات القوية: وتضمحل الـ virtu، ويكثر الجشع، ويستشري الترف والتراخي والكسل، ويزداد التفاوت بين الثروات.

ولإصلاح الحال في هذه الدولة الفاسدة لا وسيلة سوى الدولة: إذ هي وحدها التي تستطيع أن تخلق الظروف المحققة للأمن والرفاهية. وليست للدولة غاية عليا أو هدف روحي، وليست لها حياة أو شخصية مستقلة عن الشعب الذي يؤلفها.

وفي كتاب «الأمير» وفي «المقالات» صنف مكيافلي الدول إلى صنفين وفقاً لعدد الحاكمين: الملكيات، والجمهوريات. والملكيات يمكن أن تكون محدودة (كما في فرنسا)، أو مطلقة استبدادية (مثل تركيا)، أو طغيانية (مثل سرقوسة في صقلية). والجمهوريات يمكن أن تكون جماهيرية (مثل أثينا) أو متوازنة (مثل روما). ويوجد نمطان من الجمهوريات المتوازنة: الارستقراطية (البندقية)، والديمقراطية

(روما). وعلى أساس ما شاهده مكيافلي في فيرنتسه ميز بين شكلين غير مستقرين يتوسطان بين الملكيات والجمهوريات، ويكن وصفه بالاوليغركيات (حكومات الأقلية)، والملكيات الاستفتائية.

كذلك ميّز بين الدول بحسب الطريقة التي بها يُستولى على السلطة، وبحسب نزعتها إلى التوسع (روما) أو إلى المحافظة على كيانها (اسبرطة)، وبحسب فسادها (فيرنتسه) أو فضيلتها virtu (روما الجمهورية)، وأخيراً يميزها بحسب كون دستورها نشأ بفضل شخص مشّرع واحد (اسبرطة)، أو نشأ على امتداد الزمن والتجربة (روما).

وقد وضع مكيافلي قواعد للحكومة الناجحة، منها: تأسيس مؤسسة عسكرية قوية لحماية المواطنين ضد العدو الخارجي، وحماية الحياة، والممتلكات، والأسرة، وشرف كل مواطن من عدوان أي مواطن آخر أو سائر المواطنين؛ وتشجيع الازدهار الاقتصادي، ومنع إفراط الأفراد في الثراء، وتنظيم الترف؛ والاعتراف بالفضل لأصحاب الفضل من المواطنين. والترقي في سُلّم المناصب في الدولة يجب أن يكون مفتوحاً لأولئك الساعين إلى المجد والشرف. والدولة المثلى هي تلك التي تكون المراتب فيها على حسب الكفاءة والقدرة.

مؤلفاته

- I sette libri dell'arte dellaguerra. Fireuze, 1521.
- Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Roma, 1531.
- Le istorie Fiorentine. Firenze, 1532.
- Il Principe. Roma, 1532.
- Tutte le opere, 5 vols. Roma, 1550.
- Tutte le opere storiche e letterurie, ed a cauradi G. Mazzoni e M Casella. Firenze, 1929.

مراجع

- Pasquale Villari: Niccolo Machiavelli e i suoi tempi, 3 vols, Firenze 1877- 1882; Milano, 1912- 14.
- Oreste Tommasini: La vita e gliscritti di Niccolo Machiavelli, 2 vols. I, Torino, 1883; II, Roma, 1911.
- Haus Freyer: Machiavelli. Leipzig, 1938.

مل (جون استورت)

John Stuart Mill

فيلسوف انجليزي برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة.

ولد في لندن في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ وكان أبوه جيمس مل (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦) كاتباً صحفياً ومؤرخاً ألّف «تاريخ الهند البريطانية» (سنة ١٨١٧ ـ سنة ١٨١٨)، فعينته «شركة الهند الشرقية» ممتحناً ومساعداً وكلفته بتولي قسم الدخل في الشركة، وفي سنة ١٨٣٢ صار رئيساً لمكتب الامتحان وأصبح رئيساً لقسم الإدارة الهندية وفي عامي ١٨٢١ ـ ١٨٢٢ نشر كتابه «مبادىء الاقتصاد السياسي». كما أسهم في الفلسفة بكتابه «تحليل العقل الإنساني» (سنة ١٨٢١) ويعد من خير انتاج المدرسة الاسكتلندية التي أسسها توماس ريد Reid.

وقد حرص على تزويد ابنه جون بتعليم جيد مركزّ. فبدأ جون يتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، حتى إنه حين بلغ الثامنة من عمره، كان قد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسينوفون ولوقيان وذيوجانس اللائرسي في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون؛ وفي سن الثامنة ابتدأ تعلّم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسلّوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في اتقان اللغة اليونانية فقرأ «الألياذة» و«الأوديسا» لهوميروس ومسرحيات سوفقليس ويوريفيدس وأرسطوفان. وأشعار أنكريون وثيوكريت وتاريخ ثيوكيديدس، وكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديدة في التعليم. فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورغانون) وفي موجز في المنطق لهوبز بعنوان Computatio sive logica ودَرَس الاقتصاد السياسي على يدي صديقي والده: بنثام وريكاردو. فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدراً كبيراً من العلوم. وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلهّا هو المشرف الوحيد على تعليمه.

ومن مايو سنة ١٨٢٠ حتى فبراير سنة ١٨٢١ عاش جون في جنوبي فرنسا بالقرب من مدينة تولوز أولاً، ثم في مدينة مونبلييه عند الجنرال سير صمويل بنثام Sammuel Bentham، أخي جورج بنثام الاقتصادي. وسافر إلى باريس وتعرّف إلى

J.B. Say الاقتصادي الفرنسي (١٧٦٧ ـ ١٨٣٢) وسان سيمون. فكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام جون استيورت مل بحركة الأفكار في فرنسا بخاصة، والقارة الأوربية بعامة؛ على الرغم من أنه قام بها وهو في الخامسة عشرة من عمره، لكنه كان مبكر النضوج جداً في كل شيء.

ولما عاد من فرنسا عاد إلى استئناف الدراسة تحت إشراف والده. فاهتم بعلم النفس، وقرأ مؤلفات لوك وهيوم وهارتلي Hartley وكوندياك، كما تابع التعمق في الاقتصاد السياسي في كتب بنثام الذي صار مسيطراً بفكره عليه؛ خصوصاً مذهبه في المنفعة، إذ وجد مِلّ في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد.

وفي سنة ١٨٢٣ عين مِلّ موظفاً في شركة الهند الشرقية حيث كان أبوه موظفاً كبيراً كما قلنا. واستمر جون في هذه الشركة حتى إلغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على كل شبه القارة الهندية في سنة ١٨٥٧، فبقي جون في هذه الشركة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٥٨. وعُرض عليه إثر ذلك أن يكون عضواً في مجلس الهند India Council الذي أنشىء آنذاك، لكنه رفض هذا العرض. وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش وأسباب الفراغ معاً من أجل أن يمارس عمله الأدبي والفكري. وفي أثناء عطلاته زار فرنسا وسويسرة وبلجيكا وشواطىء الرين وإيطاليا.

وفي سنة ١٨٢٣ أيضاً صار جون عضواً في جمعية صغيرة تدعى «جمعية مذهب المنفعة»، وكانت تجتمع في بيت بنثام مؤسس هذا المذهب. كذلك كان كثيراً ما يلقي خطباً في «جمعية المناظرات في لندن» London debating Society، وكان على مراسلة مستمرة مع توماس كارليل، وكثيراً ما كان يكتب مقالات في «مجلة وستمنستر».

وفي سنة ١٨٢٤ قبض عليه لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء لندن تدعو إلى تحديد النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية مالثوس الذي أنذر بخطورة تزايد السكان في العالم.

وفي سنة ١٨٢٦ مرّ بأزمة عقلية جعلته يعدّل موقفه من مذهب بنثام الذي أكد سلطان العقل فأراد مِلّ أن يؤكد إلى جانب ذلك سلطان الانفعال والعاطفة. وقد كشف عن موقفه الجديد تجاه بنثام في مقال كتبه عنه سنة ١٨٣٨.

وفي سنة ١٨٣٠ التقى بسيلة تدعى هاريت تيلر Harriet Taylor زوجة تاجر غني في لندن وكانت من اللواتي يدعين الاهتمام بالفكر. فقامت بينهما علاقة غرامية عنيفة انتهت بالزواج في سنة ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بعامين. وكانت ألسنة السوء تنطلق في الحديث عن هذا الغرام الذي تسامح فيه الزوج المشغول بتجارته عن زوجته المتحذلقة اللعوب! وقد وصفها مِلّ فقال: «كانت في نظر الناس امرأة جميلة لوذعية، تبدو عليها سيماء امتياز يبهر كل من يشاهدها. وكانت في نظر أصدقائها امرأة عميقة المشاعر نافذة الذكاء، ميالة إلى التأمل والشعر.».

لكن ماذا أفاد مِلّ من تجربته الغرامية هذه؟ يقول مؤرخو حياته إن صاحبته هذه هي التي «أوحت إلى جون استورت مِلّ بكل ما دخل في نزعته اللبرالية من نزعة اشتراكية: أعني إيمانه بإمكان الاستمرار في تكميل النظم والمؤسسات الإنسانية إلى غير نهاية، وتوكيده للطابع الاجتماعي للملكية، واهتمامه المستمر برفاهية الطبقات العاملة، وثقته بإمكان تربيتها. وإذا كان لنا أن نصدّق ما كتبه في ترجمته الذاتية، فإن هذا كله لم يكن عندها مجرد شعور عاطفي خالص» (أرشمبو: «جون استورت مِلّ» ص ١٣، باريس، بدون تاريخ، مجموعة Les Grands Philosophes عند الناشر Michaud). وقد قال مِلّ هو نفسه: «إن ما في (كتابي عن «الاقتصاد السياسي») من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر عني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي».

واستمر زواجهما حتى توفيت في سنة ١٨٥٨، ويقول مِلّ عن هذه الفترة، فترة الزواج بهاريت: «طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط!».

وبعد وفاة زوجته كان مِلّ يقضي الشتاء كل عام بانتظام في مدينة أڤينون Avignon في جنوب فرنسا، وكانت زوجته قد توفيت فيها ودفنت. وكان له في هذه المدينة بيت صغير وهو أيضاً توفي في هذا البيت في اڤينون في الثامن من شهر مايو سنة ١٨٧٣، ودفن في أڤينون، حيث لا يزال رفاته يرقد حتى اليوم.

مؤلفاته

أ ـ التي نشرها إبان حياته

1843: A system of Logic, deductive and inductive

1848: Principles of Political Economy
1859: On Liberty
1816: Representative Government
1861:Utilitarianism
1865: Auguste Conte and Positivism
1865: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.
1859- 67- 76: Dissertations and discussions
1869: The Subjection of Women
1870:Irish agrarian Question

ب ـ التي نشرت بعد وفاته

1873: Autobiography
1874: Essays on Religion
1910: Letters, ed. ry H.S.R. Elliot

آراؤه الفلسفية

يمكن تقسيم آراء مِلّ الفلسفية بحسب الموضوعات التي تناولها:

١ ـ في علم النفس: تأثر مِلّ بفكرة أوضحها أبوه في كتابه: «تحليل العقل الإنساني»، فكرة تقول بوجود كيمياء عقلية، كما توجد كيمياء مواد: ومثلما تهتم كيمياء المواد بتحليل المواد إلى عناصرها البسيطة، كذلك ينبغي على كيمياء العقل ـ أعني علم النفس ـ أن يحلل الحياة النفسية إلى عناصرها البسيطة. وكما أن العناصر لو أخذت على حيالها لكانت تختلف تماماً عن مركباتها ـ فالهيدروجين والأوكسجين على حيالها يختلفان تماماً عن الماء المركب منهما، كذلك الحال في الحياة النفسية تختلف عن عناصرها المركبة لها.

علينا اذن ان نحلل الأحوال النفسية الى عناصرها البسيطة، وان نفحص بعد ذلك عن مركباتها وهي مختلفة تماماً عن عناصرها المركبة بها. إنه بالترابط الطويل في التجربة بين عناصر الحياة النفسية، ينتج أحوال نفسية (أو عقلية) تختلف ليس فقط عن عناصرها، بل وأيضاً عن «حاصل جمع» هذه العناصر.

إن هذه العناصر على نوعين: الإحساسات، والتصور؛ أو كما قال هيوم: الأحوال القوية، والأحوال الضعيفة. أما قوانين تركيبها فهي قوانين الترابط بين الأفكار association of ideas. «وقوانين الترابط بين الأفكار لهامن الأهمية في علم النفس مثلما لقانون الجاذبية في علم الفلك». وقد بحث مِل في قوانين الترابط بين الأفكار فوجدها أربعة قوانين صاغها على النحو التالي:

أ ـ أفكار الظواهر المتشابهة تميل إلى أن تَمْثُل للعقل معاً،

ب ـ إذا كانت تجربة أو تصور الظواهر قد حدثا في اقتران وثيق بعضها مع بعض، فإن أفكارها تمثل معاً وثمّ نوعان من الاقتران: المعية، والتوالي المباشر.

ج ـ الترابطات التي تتم بالاقتران تصير أكثر يقيناً وأسرع تحت تأثير التكرار. وحينما تجتمع ظاهرتان غالباً، ولم تشاهدا في التجربة ولا في التصور منفصلتين فإنه يحدث بينهما ما يسمى بالارتباط الذي لا انفصام له.

د ـ وحينما يكتسب الارتباط هذا الضرب من عدم الانفصام فإن الوقائع أو الظواهر المناظرة لهذه الأفكار تنتهي بأن تبدو غير منفصلة في الواقع. ويبدو لنا اعتقادنا في وجودها معاً أمراً عيانيا intuitive على الرغم من أنه في الحقيقة ناتج عن التجربة.

وعلى هذا النحو يريغ جون استورت مل إلى رد كل أفكارنا إلى احساسات وصور اجتمعت بحسب قوانين الارتباط. وأراد بهذا أن يفند رأي العيانيين intuitionists الذين يذهبون إلى أن أفكارنا عيانات مباشرة.

وفيما يتعلق بالادراك الحسّي فإن الكيمياء العقلية تلعب دوراً في تكوين فكرتنا عن المكان. ويرى مل أن فكرة المكان هي في جوهرها فكرة الزمان: إنها فكرة سلسلة من الاحساسات العقلية المستمرة خلال فترة من الزمن متفاوتة الطول.

والأمر الثاني الذي يحتاج إلى تفسير هو اعتقادتنا في وجود عالم خارجي عنّا مؤلف من جواهر(مواد)substances. لكن ماذا نعني بهذا القول؟ إننا نعني أن ها هنا شيئاً يظل موجوداً حين لا نحسّ به. فهذه ورقة بيضاء على المنضدة أمامي، فاذا تركت الغرفة، فإنني أظل أعتقد أن هذه الورقة موجودة على الرغم من أنني لا أحسّ مباشرة بوجودها بأية حاسة من الحواس. وهكذا نحن نضع في مقابل إحساساتنا

الحاضرة إحساسات ممكنة أو إمكانيات مستمرة للإحساس. وهذه الإمكانيات لا تمثل إحساسات منعزلة، بل مجاميع مشتقة من الإحساسات، وهذا هو ما يجعلنا نتصور الجواهر على أنها موضوعات substrata من الوقائع.

ثم إن التجربة ترينا تواليات بين هذه المجاميع من الوقائع. وهذا هو ما يسمى بالعلية. فمجموعة وقائع النار الموضوعة أمام شمع تتلوها مجموعة انصهار لهذا الشمع.

وعلى هذا النحو ندرك أن الإمكانيات للإحساس أكثر واقعية من الإحساسات الوقتية العابرة. وهذا يفضي بنا إلى تصور وجود جواهر يتألف منها ما نسميه العالم الخارجي..

وعلى غرار هذا نتصور النفس: إنها فكرة شيء يبقى في مقابل التوالي العابر للإحساسات والعواطف وسائر الأحوال النفسية.

فإذا صعدنا من ميدان الإدارك إلى ميدان المعرفة بالمعنى الحقيقي، وجدنا العمليات الثلاث الرئيسية للفكر وهي: التصور concept، والحكم judgement والبرهان raisonnement.

٢ ـ المنطق ـ ومِلّ ينكر التصور الكلي أو الفكرة العامة المجرّدة. وقد سبقه إلى ذلك كل من باركلي وهيوم اللذين قررا أنه لا يمكن امتثال شيء عام: فنحن لا نفكر في الفَرَس بوجه عام، بل في فرس معيّن، ولا في المثلث بوجه عام، بل في مثلث معلوم. ووهم ما هو كلي إنما ينشأ عن كوننا نفكر في بعض الصفات المشتركة ونحسب أننا نستطيع أن نغض النظر عن سائر الصفات.، ونجري البرهنة على هذه الصفات المشتركة كما لو كنا قادرين على فصلها عن سائر الصفات. ومن ثم تنشأ عادة تعلق الفكر بالصفات الأبعد عن تخصيص الفردية، وتلبث هذه العادة وتقويها العلامات والكلمات فينشأ ترابط مصطنع بين الصفات المشتركة بين مجموعات من الموضوعات وينشأ نوع من التركيب بين الأصوات المُفْصَح عنها. والخلاصة هي أن التصور لا يوجد بوصفه موضوعاً للتفكير متميزاً. «إنه ليس إلاّ جزءاً من صورة image عينية». ولهذا ينبغي ألا نتحدث عن كم التصور، أو مفهومه وما صدقه. وما ينبغي أن نقوله هو أن الاسم الجنسي يصدق على موضوعات (مثل الغربان، العصافير، إلخ) ويفهم منه صفات (مثل الحياة، امتلاك أجنحة، إلخ).

أما التعريف فلا يمكن ـ تبعاً لذلك ـ أن يكون الغرض منه هو بيان الماهية، بل هو مجرد قضية تعبّر عن معنى اللفظ فالتعريفات هي تعريفات ألفاظ وليست تعريفات أشياء.

وما دام مِلّ قد رفض مذهب التصوّرات، فقد كان عليه أن يرفض المذهب التقليدي في الأحكام لأنه منبثق عن مذهب التصورات.

إن الحكم لا يتعلق بتصورات، بل بوقائع. إنه لا يعبّر عن اتفاق بين أفكار، بل عن علاقة بين ظواهر. وهكذا يصح ما قاله بروشار Brochard (في مقالة له بعنوان: «منطق استيورت مِلّ»، نشر في «المجلة الفلسفية» المجلد رقم ١٢) من أن مِلّ أنزل المنطق من السماء إلى الأرض.

يقول مِلّ: «إن القضايا ليست تقريرات متعلقة بأفكارنا عن الأشياء، بل هي تقريرات عن الأشياء نفسها. فحين أقول: النار تسبب الحرارة، فهل أنا أقصد أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة؟ كلا؛ وإنما أقصد أن الظاهرة الطبيعية التي تسمى النار تسبب الظاهرة التي تسمى الحرارة. إن من المستحيل أن نفصل فكرة الحكم عن فكرة حقيقة هذا الحكم».

كذلك يقضي مِلّ على نظرية القياس التقليدية، القائلة بأن مبدأ القياس هو مقالة «الكل واللاشيء» dictum de omni et nullo (وتقول: «صفة الصفة صفة للشيء نفسه؛ ورفع الصفة رفع عن الشيء نفسه والمحمول على الكل محمولٌ هو نفسه على البعض أيضاً؛ واللامحمول على الكل ـ لا محمول على البعض» راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٧٨، القاهرة ط٢ سنة ١٩٦٣). فقد وجد مِلّ أن القياس يشتمل على مصادرة على المطلوب الأول، لأن المقدمة الكبرى لا تصدق إلاّ إذا صدقت قبلها النتيجة. فنحن إذن في المقدمة الكبرى نصادر على النتيجة أي نطالب بالتسليم بها مع أن المطلوب هو البرهنة على صدقها. وهو نقد وجهه الشكاك اليونانيون من قبل إلى القياس الأرسطي (راجع كتابنا: «مدخل جديد إلى الفلسفة» ص ١١٨ ـ ص ١٢٠، الكويت سنة ١٩٧٥).

وفي مقابل ذلك اهتم مِلّ بالاستقراء ووضع له القوانين (أو اللوائح) التي تضبط إجراءه حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة ـ وهذه القوانين أربعة ـ (أو خمسة) وهي:

١ ـ منهج الاتفاق method of agreement: ومفاده أن ننظر في مجموع الأحوال المؤلّدة لظاهرة ما نريد دراسة أسبابها. فإذا وجدنا أن هناك عاملاً واحداً يظل موجوداً باستمرار على الرغم من تغير بقية العناصر أو المقومات، فيجب أن نعدّ هذا الشيء الثابت الواحد هو علة حدوث هذه الظاهرة. ويضرب لهذا مثلاً: ظاهرة الندى. فإن هذه الظاهرة تحدث أولاً حينها ينفخ الإنسان بفيه على جسم مبترد مثل لوح من الزجاج في يوم بارد. ونجد هذه الظاهرة أيضاً على السطوح الخارجية لزجاجات تستخرج من بئر، كما نجدها ثالثاً حين نأتي بإناء فيه ماء بارد ونضعه في مكان دافىء ـ ففي كل هذه الأحوال نجد أنه على الرغم من اختلاف العناصر التي تتركب منها الظاهرة: من نفخ على جسم بارد، أو سطح قارورة بها ماء يستخرج من بئر، أو سطح زجاجة مملوءة ثلجاً أدخلت في مكان دافىء ـ فإن ثمت عاملاً واحداً موجوداً باستمرار هو اختلاف درجة الحرارة بين الجسم وبين الوسط الخارجي أو الشيء المماس. فنستنتج من هذا أن السبب في حدوث ظاهرة الندى هو الاختلاف في درجة الحرارة بين الجسم والوسط المماسّ له.

٢ ـ منهج الافتراق: Method of difference

ولكي نتأكد من صحة الاستنتاج وفقاً للمنهج السابق، منهج الاتفاق، لا بد أن نأتي بمنهج مضاد في الصورة، لكنه مؤيّد في النتيجة، فنجري ما يسمى بالبرهان العكسي. هذا المنهج يسمى منهج الافتراق. ويقول: إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً، فتغيّرت النتيجة من مجرد اختلال هذا الوجه الواحد، فإن ثمت صلة علية بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة. ونسوق مثالاً لذلك تجربة أجراها باستير لمعرفة سبب الاختمار. فقد أخذ باستير قنينتين ووضعهما في برميل واحد في درجة حرارة واحدة، وكان في كلتا القنينتين نفس السائل. وأغلق فوّهة إحداهما، بينها ترك فوّهة الأخرى مفتوحة فتبين له بعد مدة من الزمن أن السائل في القنينة المفتوحة تغير وحدث فيه اختمار، بينها نفس السائل في القنينة المغلقة الفوهة لم يتغير ولم يحدث فيه اختمار. فاستنتج من هذا أن كون فوّهة إحدى القنينتين قد تركت مفتوحة بينها بقيت الأخرى محكمة الإغلاق ـ هو السبب في حدوث الاختمار. ومعنى هذا أن الهواء هو السبب في حدوث الاختمار، وذلك لأنه يحتوي على جراثيم دخلت السائل فأحدثت هذا الاختمار.

٣ ـ منهج التغيرات المساوقة: Method of concomitant variations ويمكن أن يسمى أيضاً باسم «منهج التغيرات المتضايفة»، أو التغيرات المساوقة النسبية».

يقول هذا المنهج إننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك، وبنسبة معينة، فلا بد أن تكون ثمت صلة علّية بين المقدمات وبين النتائج. مثال ذلك ما فعله باستير أيضاً حين أتى بعشرين زجاجة مملوءة بسائل في درجة الغليان، فوجد في الريف أن ثماني زجاجات فقط هي التي تغيرت لما أن فتح أفواهها، وفي المرتفعات الدنيا تبين له أن خمساً منها تغيرت بعد فتحها، وفي أعلى قمة جبل لم يتغير منها غير زجاجة واحدة. ولما أتى بالزجاجات العشرين إلى غرفة مقفلة أثير غبارها وفتح فوهاتها تغيرت الزجاجات العشرون كلها. فاستنتج من هذا أن تغير الجواء قد أحدث تغيراً في حدوث الاختمار، إذ الجراثيم أكثر في غرفة أثير غبارها، وأقل من ذلك في الريف، وأقل من هذا في سفح جبل، وأقل جداً في قمة جبل عالٍ.

٤ ـ المنهج المشترك «للاتفاق والافتراق» The Joint Method of agreement and difference.

ويصوغه مِلّ هكذا: «إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيها الظاهرة تشترك في ظرف واحد، بينها شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيها (فيها) شيء مشترك غير الخلو من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحده تختلف مجموعتا الشواهد هو المعلول أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة.».

٥ ـ منهج البواقي method of residues.

وهو منهج للتكهن بالعلة استنتاجاً من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نفسّرها. وهذا المنهج يتضمن تطبيقاً لمبدأ الافتراق ابتداء من المعلول لنكتشف العلة. فمثلاً إذا كان معلوماً أن المعلول A يفسره X، وأن X لها مفعول كامل في A، فإنه إذا حدثت A مصحوبة بـ B فإنه ينتج عن مبدأ الافتراق ان شيئاً آخر غير X هو علة B.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا المنهج التجربة التي قام بها الفزيائي الفرنسي الشهير أراجو Arago حين جاء بإبرة ممغطسة وعلقها في خيط من الحرير، وحرّك الابرة، فإنه وجد

أنها تصل إلى حالة السكون على نحو أسرع لو وضعنا تحتها لوحة من النحاس، مما لو لم نضع مثل هذه اللوحة. فتساءل ربما كانت ظاهرة زيادة الإسراع إلى السكون راجعة إلى مقاومة الهواء أو طبيعة مادة الخيط لكنّ تأثير هذين العاملين: الهواء ونوع الخيط كان معروفاً بالدقة مع عدم وجود لوحة النحاس، فالعنصر الباقي وهو لوحة النحاس هو إذن العلة في زيادة الإسراع إلى السكون.

وقد رأى الكثيرون من المناطقة أن لا فارق بين منهج البواقي هذا وبين منهج الافتراق، ولذا أسقطوه منهجاً مستقلاً قائماً بذاته.

وقد أخذ هوول Whewell على قواعد مِلّ هذه أنها ليست مناهج للكشف في العلوم. فرد عليه مِلّ قائلاً إنها المناهج الوحيدة للبرهان الاستقرائي، والفرض في حاجة إلى إثبات، ولا يكفي لقبول فرض ما أن يقال إنه لا يتعارض مع الحقائق العلمية المقررة، بل لا بد من تحقيقه، ولا يكون ذلك - في نظر مِلّ - إلّا باستخدام مناهجه الأربعة (أو الخمسة) هذه.

ولكن مِلّ في مناقشته لقوانين الطبيعة النهائية والمشتقة يعترف بأننا لا نستطيع في بعض الأحيان الإقرار بأن هذه القوانين يقينية وغير مشروطة؛ بل ربما لو تعمقنا الفحص عنها فلربما احتجنا إلى تنقيحها وإعادة النظر فيها. وفي كثير من الأحيان نضطر إلى أن نقول عن بعض القوانين التي نصل إليها بالاستقراء إنها محتملة، وليست يقينية. غير أن مِلّ لم يفسح المجال للاحتمال، بل كان يميل إلى توكيد يقين القوانين التي نصل إليها بالاستقراء.

٣ - الأخلاق:

اعتنق مِلّ، وهو في الخامسة عشرة من عمره، مذهب بنثام في المنفعة بحماسة شديدة، ذلك لأنه ظن أن هذا المذهب القائل «بأكبر سعادة لأكبر عدد من الناس» قد تصوره مِلّ على أنه ينسخ كل المذاهب الأخلاقية السابقة ويوفرّ للإنسان تحقيق الغاية العظمى من حياته، وهي السعادة.

لكن مِلّ تطور فيما بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الخط الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة وطهارة النيّة والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي يفهمهما به مذهب بنثام. وكان العامل في هذا التطور الأزمة الروحية التي حدثت له في سنة ١٨٢٦ ثم تأثره بالشاعرين وردزوورث وكولردج وبالكاتب المؤرخ كارليل، وبأوجست كونت. وقد شعر مِلّ في الخمسينات من القرن التاسع عشر أنه يعيش في عصر انتقال من مذاهب ونظم بالية إلى عصر آخر جديد في قيمه.

حاول مِلّ أن يواجه الاعتراضات الموجهة إلى بنثام في مذهبه في المنفعة وأوّلها: أي لذة تُفضل؟ إنه إذا كان غرض الإنسان تحصيل اللذات، فإن اللذات متفاوتة في القيمة والشدّة. لهذا أكدّ مِلّ أن اللذات تختلف كمّاً وكيفاً. لكن ما هو المعيار الذي نميّز به قيمة اللذات من حيث الكيف؟ يجيب مِلّ إن اللذة الحقيقية هي تلك التي يرغب فيها الرجل العاقل المجرِّب لكن هذا يجعلنا ندور في دور فاسد أيضاً، إذ ما هي العلامات التي نحكم بها على أن شخصاً ما عاقل مجرِّب؟

على كل حال لم يستطع مِلّ أن يقدم برهاناً على صحة مذهب المنفعة. وإنما اقتصر على تقديم توجيهات عامة هي:

أ - السعادة أمر مرغوب فيه، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه كغاية.

ب - السعادة التي تكوّن المعيار المنفعي لما هو صواب في السلوك ليست السعادة الشخصية للفاعل، بل سعادة كل من يعنيهم الأمر.

ويزعم مِلّ أن إدخال فكرة الكيف في تقويم اللذات المرغوبة لا يتعارض مع مذهب بنثام في المنفعة فيقول: «مما يتفق تماماً مع مبدأ المنفعة الإقرار بهذه الحقيقة ألا وهي أن بعض أنواع اللذة يتصف بأنه مرغوب فيه أكثر وأنه أعظم قيمة من غيره. ومن غير المعقول تماماً أن تؤخذ الكيفية في اعتبار سائر الأمور إلى جانب الكمية ولا تعتبر الكيفية في تقدير اللذة، وأن تعتبر فيها الكمية وحدها» («مذهب المنفعة» ص١١).

لكن زعم مِلّ هذا غير صحيح فيما يتعلق باتفاق موقفه هذا مع مبدأ المنفعة، لأننا إذا كان علينا أن ندخل في تقويم اللذة كيفيتها، فلا بد حينئذ من اتخاذ معيار آخر غير اللذة، فإننا لو قلنا مثلاً إن لذة التحصيل للعلم أسمى من لذة اللعب بالكرة، فلا بد أن يكون هناك معيار آخر هو العلم، وليس اللذة بما هي لذة. فالواقع أن مِلّ بادخاله لعنصر الكيف في تقويم اللذة قد خرج على مبدأ اللذة الذي هو الأساس في مذهب المنفعة عند بنثام.

واعتراض آخر على مِلّ وعلى مذهب المنفعة بعامة أن يقال: إنكم تقولون إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة. فإذا كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية، فكيف تحولونها إذن إلى إلزام، فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة؟! لقد قرر هيوم من قبل أن «ما هو كائن» لا يمكن تحويله إلى «واجب» أو «إلزام»، لأنه موجود فعلاً، بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود الشيء بالفعل ويطالب الإنسان بإيجاده.

٤ ـ السياسة:

خاض مِلّ غمار السياسة عملياً. ففي سنة ١٨٦٥ طلب إليه عدد من المواطنين في وستمنستر أن يرشح نفسه في الانتخابات العامة التي أجريت في تلك السنة ممثلا للعمال. فوافق على ذلك بشرط ألا يسهم بماله الخاص في الحملة الانتخابية وألا يخصص جزءاً من وقته لمصالح دائرة وستمنستر الخاصة. فوافقوا على ذلك، وعقد مِلّ عدة اجتماعات انتخابية وفاز في الانتخابات وصار عضواً في البرلمان البريطاني عن دائرة وستمنستر وبوصفه من حزب الأحرار. واستمرت هذه العضوية حتى الانتخابات التالية التي جرت في سنة ١٨٦٨. وفي أثناء عضويته هذه دافع عن طلب إعطاء كل الطبقة العاملة الحق في التصويت في الانتخابات العامة. ولما سقطت حكومة الأحرار بزعامة جلادستون وحلت محلها حكومة المحافظين بزعامة دزرائلي انهمك مِلّ في تأييد الاضطرابات التي قامت بها الطبقة العاملة آنذاك. كذلك شارك مِلّ في قضيتين أثيرتا بشأن المستعمرات البريطانية، الأولى تتعلق بايرلنده، والثانية، تتعلق بجميكا. وفيما يتعلق بالسياسة الخارجية أيّد الولايات الشمالية من أمريكا في حربها ضد الولايات الجنوبية في حرب الانفصال، على الرغم من أن الأحرار والمحافظين على السواء في انجلتره كانوا مع الجنوبيين. كذلك كان مؤيداً لثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا واستمر يؤيد الاشتراكيين ضد امبراطورية لويس بونابرت.

وتقدم للانتخابات العامة في سنة ١٨٦٨ لكن هزمه مرشح المحافظين.

أما من الناحية النظرية السياسية، فإنه أودع أفكاره في السياسة في كتابين: «في الحرية» (سنة ١٨٥٩) و«في حكومة التمثيل النيابي» (سنة ١٨٦١).

في كتابه عن الحرية طالب مِلّ بتوفير الحرية للفرد من أجل تنمية ذاته إلى المدى الذي لا تضر فيه بحرية الآخرين. وربط ذلك بمبدأ المنفعة فقال إن هذا المبدأ يقضي على الفرد أن ينميّ قواه وفقاً لإرادته الخاصة وتقريره، بشرط أن يفعل ذلك على نحوٍ من شأنه ألا يتدخل في ممارسة الآخرين لمثل هذه الحرية. وليس من الصالح العام أن ينشأ الناس على نمط واحد أو أن يصنعوا في نفس القالب بل الأمر على عكس ذلك: فالمجتمع يثرى بقدر ما تنمو أفراده بحرية واستقلال وتميّز بعضهم من بعض. ومِلّ يطلق الحرية إلى أقصى درجة يكفل معها الانسجام الاجتماعي. يقول مِلّ: «إن الحرية لا يحدّها شيء سوى الإضرار... بالآخرين»، («في الحرية» ص ٤٩). وطالما كانت الحرية الفردية لا تتعارض مع حرية الغير ولا تدعو الغير إلى ارتكاب جرائم، فإنها يجب ألا تكون مقيدة بأي قيد. «إن الجزء الوحيد من سلوك الإنسان، الذي يكون مسؤولاً عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالغير. أما الجزء الذي يتعلق بذاته فهو فيه صاحب الحق المطلق واستقلاله فيه مكفول. إن الفرد ذو سيادة كاملة على ذاته، وعلى جسمه وعلى عقله». («في الحرية» ص ٩).

وفيما يتصل بنظام الحكم في الدولة، يرى مِلّ أن النموذج الأعلى لنظام الحكم هو الحكم الذي يمارسه المجتمع بوصفه كُلاً. وفيه يكون لكل مواطن صوته في ممارسة السياسة، فيه يكون من حق المواطن في بعض الأحيان أن يشترك في الممارسة الفعلية للحكم، محلياً كان هذا الحكم أو قومياً، بصفة أو بأخرى. والفرد يكون أوفر أماناً من ضرر الآخرين بالقدر الذي به يكون قادراً على حماية نفسه. وهذا الأمر إنما يتحقق على خير وجه في الديمقراطية، لأن الديمقراطية تساعد على تنمية الذات الفردية وتشجيع المبادرة الذاتية.

مراجع

- James M'Cosh: Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy. London, 1899.
- Alex. Bain: James Mill, a Biography. London, 1882.
- Alex Bain: J.S. Mill, a Criticism. London, 1884.
- W.L. Courtney: Life and writings of J.S. Mill. London, 1888.
- Chas. Douglas: J.S.Mill. A Study of his Philosophy. Edinburgh, 1895.

- Chas. Douglas: The Ethics of J.S. Mill. Edinburgh, 1897.
- Thos. Whittaker: Comte and Mill. London, 1908.
- Emery Neff: Carlyle and Mill. New York, 2nd ed. 1926.
- Reginald Jackson: Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill. Oxford, 1941.
- R.P. Anschutz: the Philosophy of J.S. Mill. Oxford, 1955
- M. St. J. Packe: The Life of J.S. Mill. London, 1954
- Karl Britton: J.S. Mill, Life and Philosophy. New York, 1969

المنطق

Logique (F.), Logic (E.)

كلمة «منطق» في العربية ترجمة حرفية للكلمة اليونانية Λογικη المأخوذة من Λογος (= كلمة، عقل).

لكن علم المنطق اتخذ في طول تاريخه أسماء أخرى، نذكر منها:

١ - «الديالكتيك» διαλεκτικη έπιστημη وذلك عند أفلاطون. وعنده أن هذا العلم - الديالكتيك - موضوعه هو تحليل التصورات وتركيبها («محاورة»، «السوفسطائي» ٢٥٣ وما يليها) ويهدف إلى معرفة الموجود ابتغاء إدراك المُثل (محاورة «فيلابوس» ٥٨ أ، محاورة «السياسة» ٥١١ ف، ٥٤٣ ب). - أما عند أرسطو فإن الديالكتيك هو الحجاج القائم على المظنونات والاحتمالات (راجع «الطوبيقا» م١ ف١ ص ١٠٠ أ ٢٧). ويستعمل أرسطو صيغة الحال λογικώς للدلالة أيضاً على ما هو مظنون ومحتمل. («التحليلات الثانية» م١ ف٢١ ص ٨٢ب ٣٥).

غير أن شيشرون (De finibus I, 7) يستعمل كلمة «ديالكتيك» للدلالة على كل المنطق: منطق البرهان، ومنطق الاحتمال. واستمر هذا الاستعمال طوال العصور الوسطى والعصر الحديث حتى القرن السابع عشر.

٢ - كلمة «أورجانون» Organon وهو العنوان الذي أُعطيَ لمجموع مؤلفات أرسطو في المنطق - ترجع إلى العصر الهلينستي (أي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد). وكلمة أورجانون ὄργανον معناها: آلة. ومن هنا ثار السؤال عما إذا كان المنطق قسماً من أقسام الفلسفة، أو آلة لكل أنواع المعرفة. وهذه التسمية «اورجانون» يمكن أن نجد شواهد عليها عند أرسطو نفسه (راجع مثلاً «الطوبيقا» م١ ف١٣ ص ١٠٥أ ٢٠؛ «في النفس» م٣ ف٨ ص ٤٣١ب ٢٩)، لكننا لا نجدها للدلالة على علم المنطق بالتحديد إلا في العصر الهلينستي، إذ نجدها مثلاً عند الاسكندر الأفروديسي (راجع شرحه على التحليلات الأولى، م١ ص١ (In Arist. ana. pr. I, Comm,. P.1 sqq.. Berlin, 1833).

وبهذه التسمية: «اورجانون» (= آلة) تأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الاسلاميين. فمثلاً ابن سينا يقول: «والعلم الذي يُطلب ليكون آلة - قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى «علم المنطق» ولعلّ له عند قوم آخرين اسماً آخر، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور. وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبّهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم، باستعمالٍ للمعلوم على نحوٍ وجهةٍ <بحيث> يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تُضِلُّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك» (ابن سينا: «منطق المشرقيين» ص ٦، المكتبة السلفية، القاهرة سنة ١٩١٠).

٣ - ويسمى ثالثاً باسم «القانون» κανών (= قانون، قاعدة، نموذج) وذلك عند الابيقوريين لأنه يشتمل على قواعد κανονες المعرفة والحقيقة. (راجع ذيوجانس اللائرسي: «تراجم الفلاسفة» برقم ١٠ X,29.sqq؛ شيشرون De fin.I,7؛ سنكا «الرسالة» رقم ٨٩).

٤ - وشيشرون يطلق عليه اسم medicina mentis (= طب العقل)، وذلك لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعية في الذهن البشري بواسطة قواعد صورية، ابتغاء الوصول إلى المعرفة الصحيحة. (راجع شيشرون Tusc. III, 1).

٥ ـ أما الاسم λογική (لوجيكية) والذي عرف به هذا العلم بوجه عام، فلا نجده بالمعنى الاصطلاحي للدلالة على هذا العلم لأول مرة في وثائق وصلتنا إلّا في مؤلفات من القرن الأول قبل الميلاد وذلك عند شيشرون (De finibus, I, 7, 22)، وذلك جنباً إلى جنب مع الكلمة «ديالكتيك» الموجودة عند أفلاطون؛ وإذن فابتداء من القرن الأول قبل الميلاد استعملت هاتان الكلمتان معاً للدلالة على نفس العلم، وهو علم المنطق.

لكننا لا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعمل كلمة logike هذه للدلالة على علم المنطق. ويفترض برانتل Prantl في كتابه العظيم «تاريخ المنطق في الغرب» (ج١ ص٥٣٥ ـ ٥٣٦)، استناداً إلى اشارة بوئثيوس Boëtius ـ أن من الممكن أن تكون من وضع شرّاح أرسطو وضعوها اصطلاحاً من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين «الديالكتيك» عند الرواقيين، ولعل ذلك كان في عهد أندرونيقوس الرودسي (في القرن الأول قبل الميلاد). ويدل استعمالها عندَ شيشرون (القرن الأول قبل الميلاد) وعند الاسكندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد) وجالينوس (القرن الثاني بعد الميلاد) على أنها قد أصبحت شائعة الاستعمال في القرن الثاني بعد الميلاد.

تعريفات المنطق

عُرِّف المنطق بعدة تعريفات أهمها اثنان:

(أ) «المنطق هو العلم الباحث في المبادىء العامة للتفكير الصحيح. وموضوعه البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا. ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها» (كينز Keynes: «دراسات وتمرينات في المنطق الصوري» § ١).

(ب) وعرّفه إمانويل كنت هكذا: «نطلق نحن كلمة «منطق» Logik على علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام، أو ـ والمعنى واحد ـ (علم) الشكل البسيط للفكر بوجه عام» (كنت: «المنطق» المقدمة § ١).

(جـ) ويعرّفه هيجل بقوله إن المنطق «هو علم الصورة، أعني الصورة في العنصر المجّرد للفكر» (هيجل: «الانسكلوبيديا» § ١٩).

والتعريف الأول يختص بالمنطق بالمعنى التقليدي الاصطلاحي، أما التعريفان الثاني والثالث فيتعلقان بالمنطق الممزوج بالميتافيزيقا، والذي بلغ أوج نضوجه في «منطق» هيجل، وقد يسمى أيضاً بالمنطق المتعالي: trans zendentale Logik.

ذلك أن كنت قسّم المنطق إلى نوعين:

١ ـ منطق الاستعمال العام ـ ويحتوي على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استعمال للذهن.

٢ ـ منطق الاستعمال الخاص للذهن ـ ويحتوي على القواعد التي ينبغي مراعاتها ابتغاء التفكير الصحيح في نوع معّين من الموضوعات.

والمنطق العام ينقسم بدوره إلى قسمين:

١ ـ منطق محض ٢ ـ منطق تطبيقي.

لكن المنطق العام يصرف النظر عن مضمون المعرفة، ولا يتناول إلّا شكل المعرفة بوجه عام. لكن ثمّ منطقاً يعنى بأصل معرفتنا بالأشياء، من حيث ان هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها. وهذا المنطق هو ما يسميه كنت باسم المنطق المتعالي.

وكل من المنطق العام والمنطق المتعالي ينقسم إلى قسمين: تحليلات، وديالكتيك. والديالكتيك فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المتعمدة.

(راجع كتابنا: «امانويل كنت» ج١ ص١٩٩ ـ ٢٠٢، الكويت سنة ١٩٧٧).

وهكذا نرى أن المنطق المتعالي يدخل في نظرية المعرفة، وبالتالي في الميتافيزيقا. ويتضح هذا أكثر اذا نظرنا في تصور هيجل للمنطق، وهو تصور يقوم على المبدأ الأساسي في فلسفته وهو: «كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي». ومن هنا كان منطق هيجل هو منطق الوجود بوجه عام، وليس فقط منطق العقل الانساني وهو يفكر.

والخلاصة أن المنطق بالمعنى الاصطلاحي المحدود هو الوارد في التعريف الأول. فالمنطق هو العلم الباحث في كيفية التفكير الصحيح للتأدي من المقدمات إلى النتائج.

ولما كانت المقدمات مؤلفة من قضايا أو أحكام، فإن على المنطق أن يبحث في الأحكام أو القضايا.

ولما كانت القضية مؤلفة من حدود هي التصورات العقلية، كان من الضروري في المنطق دراسة التصورات.

ولهذا انقسم المنطق إلى ثلاثة أبواب رئيسية هي:

١ ـ التصورات، وهي المعاني المجردة الدالة على مفردات، مثل انسان، فرس، كتاب، وردة.

٢ ـ الأحكام: والتعبير عنها يسمى القضايا. والقضية هي القول الذي يحتمل الصدق والكذب.

٣ ـ الاستدلال ـ وهو الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها بالضرورة. فأن كان الانتقال بدون التجاء الى التجربة سمّي استنباطاً. وإن كان بالاستناد إلى التجربة سمّي استقراء. والاستنباط إما أن يكون من الكلي إلى الجزئي فيسمى قياساً، واما من حكم إلى حكم آخر لازم عنه بالضرورة من غير أن يكون أحدهما أعّم من الآخر، مثل الانتقال من تعريف المثلث بأنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى إلى سائر ما ينتج عن هذا التعريف من نظريات هندسية مثل أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، أو أن المثلث المتساوي الساقين هو متساوي زاويتي القاعدة، الخ.

وثّم تقسيم آخر للمنطق إلى صوري ومادي. والأول هو منطق التفكير بوجه عام، والثاني هو قواعد التفكير في العلوم الجزئية. لكن لما كان المقصود ليس هو المادة العينية، بل الشروط العامة للتفكير، فإن هذا المنطق المادي يسمى علم المناهج، لأنه يتناول المناهج العلمية الرئيسية المستخدمة في العلوم المختلفة. وقد حصروها بشكل عام في أربعة مناهج:

١ ـ الاستدلال الرياضي، وهو المنهج المستخدم في العلوم الرياضية.

٢ ـ الاستقراء، وهو المنهج المستخدم في العلوم الفزيائية والكيميائية والحيوية.

٣ ـ المنهج التاريخي، وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية بمختلف فروعها.

٤ ـ المنهج الجدلي méthode polémique وهو المنهج المستخدم في المناقشات العلمية.

ولم يهتم أرسطو بالمنهج الاستقرائي، لأنه رأى أن الاستقراء يعطي نتائج ظنية بينما عني بالمنهج الاستدلالي وخصص له كتابه «التحليلات الثانية»، كما وضع كل القواعد الخاصة بنظرية القياس.

لكن بعض المناطقة المعاصرين يقسمون المنطق الى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ الاستقراء.

٢ ـ الاستدلال الرياضي.

٣ ـ علم المعاني semantics.

وقد أضافوا هذا القسم الأخير متأثرين بتطور علم اللغة في الوقت الحاضر، وبرّروا ذلك بما للغة من تأثير هائل على تشكيل الفكر، وما يؤدي إليه استعمال وسوء استعمال اللغة من نتائج خطيرة تتصل بصواب التفكير أو خطئه. وأرسطو قد تعّرض فعلاً لمعاني الألفاظ من حيث الاشتراك في المعنى والتواطؤ (أي الانطباق الواحد للفظ على المعنى) والترادف والتشكيك. لكن افراد هذا البحث قسماً قائماً بـرأسه ليس له ما يبرره. ولهذا ينبغي أن يظل في نطاق القسم الأول من المنطق وهو باب التصورات.

المنطق الرمزي

وفي القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق، جاء نتيجة لتطبيق الرياضيات على بعض مسائل المنطق؛ ومحاولة المزج بين المنطق وبين الرياضيات نظراً لما تبين ـ منذ عهد أرسطو نفسه ـ من تشابه كبير بين المنطق والرياضيات. فكلا النوعين من العلم يمتاز بأنه يميل إلى التجريد، فلا يُعنى إلا بالصورة، أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده. ويمتازان كذلك بأنهما يتعلقان بالنسب بين الأشياء، لا بالأشياء ذاتها. كما أنهما يتفقان من حيث الغاية، وهي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية. لهذا فكر الفلاسفة المعنيون بالمنطق في تطبيق نتائج الرياضيات على المنطق. فقامت حركة قوية بدأها ليبنتس Leibniz في القرن السابع عشر ونمت في الثامن عشر، وخطت خطوة هامة على يد هاملتون في نظريته في كم المحمول. لكن تكوين المنطق

الرياضي بدأ خصوصاً من أعمال جورج بول واوجستس دي مورجن، وترسخت قواعده بفضل فريجه وبيانو وشريدر، حتى بلغ أوج نضوجه في كتاب «المبادىء الرياضية» (سنة ١٩١٠ - سنة ١٩١٣) تأليف برترند رسل وألفرد نورث هوايتهد.

وقد بدأت الحركة في اتجاه «ترويض» المنطق، لكنها ما لبثت أن ارتدت إلى العكس، أي إلى «منطقة» الرياضة.

ويبين لوس Lewis خصائص المنطق الرياضي أو الرمزي على النحو التالي:

١ - أما من حيث الموضوع فإن موضوعه هو موضوع المنطق أياً كانت صورته، أي المبادىء التي تجري عليها العملية العقلية أو الذهنية بوجه عام - في مقابل المبادىء الخاصة فقط بفرع واحد من فروع مثل هذه العملية الذهنية.

٢ - وأما من حيث الأداة فأدواته الرموز، وكل رمز يدل على تصور أو مفهوم بسيط نسبياً. والمثل الأعلى في هذه الحالة أن يستغنى عن كل لغة غير الرموز.

٣ - والى جانب الرموز الثابتة توجد رموز متغيّرة لها نطاق محدد تمام التحديد من حيث المعنى.

٤ - كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال، أي أنها تقوم على عدد صغير نسبياً من المبادىء الأوَل المعبّر عنها برموز، وتستخلص منها بواسطة عمليات محددة في صيغ أو يمكن تحديدها في صيغ.

(راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٢٥٠ - ٢٦٥، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٣).

مراجع

(أ) المنطق الصوري:

د. عبد الرحمن بدوي: «المنطق الصوري والرياضي» ط ١ سنة ١٩٦٢، ط ٢ سنة ١٩٦٣، ط ٣ سنة ١٩٦٨ القاهرة؛ ط ٤ سنة ١٩٧٦، الكويت.

- E. Goblot: Traité de logique, A. Colin, Paris.
- Arnauld et Nicole: La Logique, ou l'art de penser (Logique de Port-Royal) éd. Emile Charles.
- Ch. Serrus: Traité de Logique, Aubier, Paris, 1945.
- J.S.Mill: A system of Logic.
- J.N.Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic, Methuen, London.
- H.W.B. Joseph: An introduction to Logic, Oxford.
- I.S. Stebbing: A modern Introduction to Logic, Oxford.
- F.C.Bradley: Logic.

(ب) المنطق الرمزي

- C.I.Lewis and C.H. Langford: Synbolic Logic., 1932.
- A.Church: Introduction to mathematical Logic, Princetin, 1956
- A.N.Prior: Formal Logic, Oxford 1959.
- W.V. Quine: Mathematical Logic. New York, 1940

(جـ) تاريخ المنطق

- I.M.Bochenski: A history of Formal Logic. Notre Dame, 1961.
- W. and M. Kneale: The Development of Logic. Oxford, 1962.
- K. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 3 Vols.

مور (جورج أدورد)

George Edward Moore

فيلسوف انجليزي معاصر، من مؤسسي ما يعرف بـ «الواقعية الجديدة» في انجلترة (الواقعية بالمعنى الافلاطوني) ولد في ٤ نوفمبر سنة ١٨٧٣ في إحدى ضواحي لندن وتدعى Upper Norwood من أسرة ميسورة الحال، وكان الابن الثالث للدكتور (الطبيب) د. مور D. Moore. ولما بلغ الثانية عشرة دخل مدرسة دلوتش Dulwich College فأمضى فيها عشر سنوات، إبانها اتقن الكلاسيكيات. وفي سن الثانية عشرة مرّ بتجربة دينية عميقة إذ صار من الغلاة في التدين وفي الدعوة إلى المسيحية، وشعر بأن من واجبه الوعظ بكلام

يسوع وتوزيع المنشورات الدينية. لكن هذه التجربة أتت بعكس المراد منها، إذ ملأت نفسه بالاشمئزاز وبعدم الرغبة في الاستمرار في هذه التجربة. وربما كان في هذه التجربة التي استمرت قرابة عامين ونصف العام أثرها في فتور ايمانه الديني فيما بعد. وقبل أن يترك مدرسة دلوتش، وتحت تأثير مناقشاته مع أخيه الشاعر توماس استيرج مور، اتخذ موقف اللاأدرية agnosticism، وكانت نزعة اللاأدرية - أي عدم الاكتراث بالدين خصوصاً - قد انتشرت في انجلترة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتقوم على أساس أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الله، كما لا يوجد دليل حاسم على عدم وجوده.

وفي سنة ١٨٩٢ دخل مور كلية الثالوث في جامعة كمبردج طالباً يدرس الكلاسيكيات (الآداب اليونانية واللاتينية). لكنه في بداية السنة الثالثة غيّر دراسته إلى الفلسفة، وأتم دراسة الأخلاق في سنة ١٨٩٦. وعلى أساس البحث الذي كتبه في موضوع الأخلاق عند كَنْت انتخب في سنة ١٨٩٨ زميلاً لمدة ست سنوات. (١٨٩٨ - ١٩٠٤)، وفي أثناء هذه الفترة كان يجري مناقشات عديدة مع برترند رسل، وألّف أول كتبه الرئيسية وهو «مبادىء الأخلاق» Principia Ethica، وقدّم عدة أبحاث إلى «الجمعية الأرسطية» (وكان قد اختير عضواً فيها) ونشر عدة مقالات.

ولما انتهت زمالته في سنة ١٩٠٤ ترك جامعة كمبردج. وبفضل ما ورثه من ثروة استطاع الاستمرار في التفرغ للنشاط الفلسفي المحض. فكتب مقالات، وقدم أبحاثاً، وقام بنقد الكتب، كما ألف كتاباً صغيراً بعنوان «علم الأخلاق» Elhics وألقى محاضرات في رتشموند.

وفي سنة ١٩١١ دُعي إلى العودة إلى جامعة كمبردج مدرساً. فقام بالتدريس المنتظم في جامعة كمبردج من سنة ١٩١١ حتى سنة ١٩٢٥، وكانت محاضراته في علم النفس الفلسفي، وبعد ذلك في الميتافيزيقا.

وفي سنة ١٩٢٥ خَلَف جيمس وورد James Ward أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق في جامعة كمبردج. وكان لمحاضراته ومؤلفاته تأثير كبير واسع في طلاب الفلسفة في كمبردج وسائر أنحاء بريطانيا.

ولما بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٩ ترك التدريس في جامعة كمبردج لكنه استمر في نشاطه في كتابة المقالات وإعادة نشر مؤلفاته السابقة. وتوفي في كمبردج في ٢٤ أكتوبر سنة ١٩٥٨ بعد أن بلغ سن الخامسة والثمانين.

وقد تولى مور رئاسة تحرير المجلة الفلسفية المشهورة Mind من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٤٧. وأقام في أمريكا عامين أثناء الحرب العالمية الثانية لإلقاء محاضرات.

فلسفته

جرت العادة بتقسيم تطور فلسفة مور إلى مرحلتين يفصلهما عام ١٩٠٣:

١ - ففي أول بحث نشره، وعنوانه: «بأي معنى، إن كان هناك معنى، يوجد الماضي والمستقبل؟» (سنة ١٨٩٧) - يتفق مور مع برادلي، فيقرر أن الزمان غير موجود، وحاول إثبات ذلك مستخدماً منهج برادلي ومقدماته، خصوصاً الاعتقاد في العلاقات الباطنة والكليات العينية والمبدأ القائل بالهوية بين الواقع والخلو من التناقض. ولما قيل له إن دعواه أن الزمان غير موجود هي دعوى تخالف الإدراك العام، أجاب مور بأن الإدراك العام common sense على خطأ.

٢ - وفي بحثه بعنوان «الحرية» (سنة ١٨٩٨) يظهر تأثره الشديد بكنت، خصوصاً بالعَرْض المتعالي والحقائق التركيبية الضرورية. لكنه أخذ على كنت تصوره للحرية على أساس الإرادة - والإرادة تصور نفساني - وقال إن الحرية ينبغي أن تفهم على أساس فكرة الحرية المتعالية، التي لا تدخل فيها العلاقات الزمانية. وكان مور يعتقد بإمكان إدراك واقع يتجاوز الزمان والحواس.

٣ - وفي سنة ١٨٩٩ في مقال له بعنوان: «طبيعة الحكم» اتخذ موقفاً ثالثاً. ذلك أنه صار يهاجم النزعة النفسانية في الفلسفة، فقرر أن أفعال العقل لها وجود مستقل تماماً عن موضوعاتها. وقرر كذلك أن العالم كله يتألف من كليات كيفية، أو كما سماها: «تصورات ذات صفات» adjectival concepts. وهذه الكليات تؤلف القضايا، والموضوعات المادية، والعقول وسائر الموضوعات المركبة. وبعض الكليات (مثل: أحمر) توجد خلال الزمان، كذلك توجد بعض القضايا خلال الزمان بل هي موضوعات للإدراك الحسّي (مثلا هذه القضية: هذا الكتاب أحمر). وأمثال هذه الكليات والقضايا ينعتها بأنها «كليات وقضايا تجريبية» - في مقابل تلك التي لا توجد خلال الزمان مثل: «اثنان»، «صفة»، وينعتها بأنها قبلية a priori. وكان هذا هو الأساس في «واقعية» مور،

والواقعية مأخوذة هنا بالمعنى المقابل للاسمية، أي أن الواقعية هي القول بأن للكليات وجوداً واقعياً حقيقياً (كما هي الحال في تصور أفلاطون للمثل أو الصور). هذه «الواقعية الجديدة» تقرر أن الكليات (المعاني الكلية) ليس فقط توجد في الواقع، بل هي أيضاً تشمل كل شيء موجود.

ب) أما المرحلة الثانية، وفيها تكون فكره المستقل، فتتمثل أولاً في كتاب: «المبادىء الأخلاقية» principia Ethica، وبحث بعنوان: «تفنيد المثالية»، وقد ظهر سنة ١٩٠٣. وتتمثل فيما تلا ذلك من محاضرات وكتب ومقالات، نذكر منها محاضراته سنة ١٩١٠- سنة ١٩١١ التي جمعت بعد ذلك بأربعين سنة تقريباً تحت عنوان: «بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة».

وقد حدد مور الموضوعات الرئيسية في الفلسفة بثلاثة: الأول هو أن الغرض الأول والأساسي من الفلسفة هو تحصيل كشف جرد ميتافيزيقي للكون، يبين معظم الأمور المهمة التي نعرف أنها موجودة في الكون، ويكشف على وجه الاحتمال ما عسى أن يكون فيه من أمور لا نعرف على وجه الإطلاق أنها موجودة فيه. والغرض الثاني ايستمولوجي (يتعلق بنظرية المعرفة): وذلك بتصنيف الطرق التي بواسطتها يمكننا أن نعرف الأشياء. والموضوع الثالث للفلسفة هو الأخلاق.

وفي رده على نقاده، الذي نشر في سنة ١٩٤٢ قسمّ مور الأجزاء التي تناولها في فلسفته إلى ثلاثة: الأخلاق، نظرية الإدراك الحسي، والمنهج. وهنا سنتناول الأقسام التالية في فلسفة مور: المنهج، الميتافيزيقا، نظرية المعرفة بوجه عام، نظرية الإدراك الحسي، الأخلاق.

١ - المنهج:

المنهج الذي اعتمده مور في تفلسفه يقوم على مبدئين:

(الأول) هو أن قضايا مثل: «أظن أن كذا. . .»، «وأنا أدرك س» - تدل على أفعال شعور من ناحية، وعلى موضوعات تتعلق بهذه الأفعال ولكنها مستقلة عنها.

(والثاني) هو أن كل موضوع للشعور هو إما بسيط - وفي هذه الحالة لا يمكن تحليله -، أو مركب، وفي هذه الحالة يكون ذا ماهية قابلة للتعريف يكون بها كذا وليس شيئاً آخر.

والمبدأ الأول يجعل من الممكن اكتشاف عدد هائل من الكيانات والخواص بوصفها موضوعات للشعور، أكثر مما يتصوره الناس عادة، وهذه الكيانات والخواص ينبغي أن تشمل - على الأقل جزئياً - ما هو موجود في الكون موضوعياً. وإذا طبق المبدأ الثاني على هذه الكيانات، سيبدو كما لو كان كل موضوع مركب قابلاً للرد إلى بسائط.

وقد حاول مور أن يصنف هذه الكيانات entities في ميدان عمله وهو الأخلاق ونظرية الإدراك الحسي إلى بسائط ومركبات، وأن يحلل المركبات منها. ومن أجل ذلك حاول أن يقدّم تعريفات دقيقة لهذه الكيانات تلافياً لألوان الغموض والاشتراك التي أوقعت الفلسفة في إشكالات والفلاسفة في خلافات. واستغرق هذا العمل نشاط مور الفلسفي في الفترة ما بين عام ١٩٠٣ وعام ١٩١١.

وبعد عام ١٩١١ ازداد اهتمامه بمسائل الاصطلاحات الفلسفية، لأنه رأى أن ثم خلطاً وتشويشاً في المصطلحات الفلسفية الجارية على ألسنة وأقلام الفلاسفة على نحوٍ أدى إلى اضطراب شديد فيها. ورأى أن بعض التشويش في المصطلح راجع إلى النحو المنطقي للغة العادية. ومن هنا رأى ضرورة الاهتمام بتحليل اللغة العادية. لكن مور لم يذهب مع ذلك إلى ما ذهب إليه أنصار الفلسفة التحليلية المعاصرون الذين زعموا أن مصدر العلّة في الفلسفة هو التشويش في الاصطلاحات، وأن العلاج هو في ايضاح المعاني والمصطلحات. غير أنه صار يرى أن غرض الفلسفة الأول لم يَعُد، كما كان يعتقد في أول مرحلة، هو ملاحظة وتحديد الكيانات التي يتألف منها الكون موضوعياً، بل تحليل التصورات. . لكنه في نفس الوقت أدرك أن هذه التصورات تنطوي على موضوعات للملاحظة.

وهذا أدى به إلى ما اشتهر به من دفاع عن الإدراك العام Common Sense. وقد استعمل هذا التعبير للدلالة على أمرين مختلفين وإن كانا مترابطين. فهو يدل أحياناً عنده على المعتقدات التي يؤمن بها كل أو معظم الناس في عصرٍ ما. ويدل في أحيان أخرى على المعتقدات التي نميل نحن إليها بالطبع. لكن معنى هذا التعريف للإدراك العام في مدلوليه أن المعتقدات تتغير من عصر إلى عصر. وللرد على هذا الاعتراض يقول مور آن ما يعتقده الناس عامة أو غالباً يتأيد بألوان من اليقين أو ببيان أن مزاعم الشكاك متناقضة مع ذاتها. لكنه لم يقرر أنه لأن اعتقاداً ما هو اعتقاد الإدراك العام فإنه بهذا نفسه حقيقي لا شك فيه.

أما التحليل الذي قصد إليه مور فيعنى في المرحلة الأولى استخراج وتسمية المكوِّنات الأساسية للموضوعات المركبة، ويعنى في المرحلة الثانية استخراج وتسمية المكوّنات الأساسية للتصورات المركبة. وفي رده على نقاده صرّح بأنه لم يشتغل مطلقاً بتحليل التعبيرات اللفظية. وهذا ما يميِّزه كل التمييز عن الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية في أكسفورد اليوم، إذ هؤلاء إنما يعنون بتحليل التعبيرات اللفظية، أما مور فلم يهتم إلا بتحليل التصورات concepts وحدها دون الألفاظ والعبارات. صحيح أن مور يتناول أحياناً تحليل اللغة، لكنه لم يجعل من تحليل اللغة غاية في ذاتها، كما يفعل أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، بل فعل ذلك فقط كوسيلة لتحليل التصورات أو الأشياء.

ب) الميتافيزيقا:

يرى مور أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في التركيب الكلي للكون. وكان يرى أن الأشياء الموجودة في الكون هي بوجه عام على نوعين: أشياء موجودة، وأشياء هناك لكنها ليست موجودة things that simply are but do not exist: والأولى هي التي يتألف منها الكون موضوعياً، والثانية هي مجرد «خيالات» chimeras أو «موضوعات متخيلة» imaginary objects ويقترح مور ثلاث وسائل لتمييز الأشياء الموجودة من الأشياء غير الموجودة:

١ ـ الأشياء الموجودة لها خاصية الوجود، بينما الثانية ليست لها خاصية الوجود.

٢ ـ بينما الأشياء الموجودة يمكن أن تحمل أسماءً، فإن الأشياء المتخيلة يمكن فقط أن توصف بواسطة رموز ناقصة. فمثلاً: «قنطور» centaur ليس اسماً لشيء لأنه لا يوجد شيء يحمل هذا الاسم، بينما «كُرسي» اسم. وهو في هذا يأخذ عن رسل التمييز بين الأسماء المحددة والأوصاف المحددة، في نظريته في الأوصاف.

٣ ـ إذا كان وجود شيء ما هو كونه مُدركاً percipi فإنه يكون موضوعاً متخيلاً وليس موجوداً بالفعل. إن لدينا أفكاراً عن القنطور، ولكن لا يوجد قنطور مستقل عن أفكارنا عنه. ولهذا كان القنطور موضوعاً متخيلاً.

ويبحث مور بحثاً مفصّلاً فيما يسميه الواقع reality. وفي كتابه «المبادىء الأخلاقية» يجعل الواقع = الوجود existence، وفي محاضرات عام ١٩١٠ ـ ١٩١١ يجعل الواقع = الكينونة being. وفي هذه المحاضرات جعل من مقولة «الواقع» خاصية أو صفة، لكنه في «الدراسات الفلسفية» (في المقال المعنون: «تصور الواقع» سنة ١٩١٧) ينكر أن مقولة الواقع خاصية أو صفة. لكنه رفض دائماً دعوى برادلي أن للواقع درجات، وأن أعلى درجات الواقع هو الأبعد عن الأشياء المادية؛ وقرر مور أنه لا يوجد للواقع درجات.

وضمن مقولة الوجود being يميّز مور بين ثلاثة موضوعات: الجزئيات، الحقائق أو الوقائع، الكليات. ويبدو أنه يقسم الجزئيات إلى خمسة أنواع: الأشياء المادية، معطيات الحس (مثل: بقع صفراء)، أفعال الشعور، مقادير المكان، فترات الزمان. وفيما يتعلق بأفعال الشعور يبدو أنه يميل إلى القول بأن أفعال الشعور توجد في أجسام مادية وأنها خواص لأجسام مادية، وأن كلمة «عقل» mind تدل على ما يشبه البناء المنطقي المؤلف من أفعال للشعور. أما الحقائق أو الوقائع فهي موضوعات المعتقدات الصحيحة وتشمل المعادلات الرياضية ـ مثل ٢+٢=٤ ـ وإشارات الجمل الإشارية مثل: «وقف توم إلى يسار هنري».

وقسم الكليات إلى ثلاثة أنواع: الإضافات relations الخواص الإضافية relational properties، ما ليس إضافة ولا خاصة إضافية. وقدم أمثلة على هذا النوع الثالث: الأعداد، والصفات أو الموضوعات غير الطبيعية مثل الخير.

ومن بين أنواع الوجود being الثلاثة ـ أعني: الجزئيات، والوقائع، والكليات ـ الجزئيات هي وحدها التي توجد؛ أما الوقائع facts والكليات فهي قائمة هناك are.

جـ) نظرية المعرفة العامة:

كل فعل من أفعال المعرفة يقوم في فعل شعور act of consciousness وفي موضوع متميّز من هذا الفعل الشعوري.

وكل فعل من أفعال الشعور لا يوجد إلا طالما وجد ما يناظره من موضوعات. فمثلاً إذا توقفت عن رؤية معطى حسي، فإن رؤيتي لم تتوقف عن الوجود. أما موضوع المعرفة فيمكن أن يوجد وألا يوجد بعد أن يتوقف فعل الشعور المرتبط به.

ومن الممكن أن نتصور أن فعل الشعور والموضوع المتعلق به يوجدان في مكانين مختلفين. يقول مور في كتابه

«بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة»: «أرى من الممكن أن اتصور أن هذا اللون المبياضّ هو موجود معاً على سطح الظرف المادي . . . ورؤيتي له هي في مكان آخر - في مكانٍ ما في جسمي.».

وفي تحليله للمعرفة وموضوعاتها، يميّز مور بين أربعة معانٍ للفعل: «أعرف»:

١ - المعنى الأول والأساسي هو المعرفة بواسطة الإدراك المباشر، مثل رؤيتي لبقعة صفراء على الورق الآن.

٢ - والمعنى الثاني هو الإدراك غير المباشر، مثل معرفتي بأنه كانت توجد قبعة على هذه المنضدة.

٣- المعرفة بالمعنى المحدد knowledge proper مثلما يحدث في الأحوال التي فيها يوجد فعل شعور، وقضية مدركة إدراكاً مباشراً، وهذه القضية صحيحة إذ تعتقد أنها صحيحة، وتعتقد أنها صحيحة بسبب علاقة أخرى أو شرط تعنى به.

٤ - والمعنى الأخير هو المفهوم حين نقول عن شخصٍ ما إنه يعرف شيئاً، مثلاً أنه يعرف جدول الضرب، وإن كان في الوقت الحالي غير شاعر بذلك. وفي مثل هذه الأصول نحن نقصد أن الشخص المذكور قد عرف، بأي معنى من المعاني الثلاثة السابقة جدول الضرب ذات يومٍ.

وواضح أن مور يرى أن المعرفة لا بد أن تقوم على ملاحظة الموضوعات الموجودة في التجربة. لكنه يختلف عن التجريبيين التقليديين في ثلاثة أمور على الأقل:

١ - فهو يرفض أولاً أن يقتصر معنى التجربة على التجربة الحسية وحدها. إذ يرى أن ثم موضوعات أخرى غير تلك المدركة بالحواس هي موضوعات لأفعال الشعور، مثلاً: الحقائق غير المتزمنة بزمان timeless facts الكليات الإضافية relational universals، الصفات غير الطبيعية nonnatural qualities.

٢ - كذلك قرر مع كنت وجود حقائق تركيبية ضرورية وفي وسعنا إدراك هذه الحقائق.

٣ - وأخيراً لم يكن ميالاً إلى رفض ما كان يبدو له حقيقة معينة - مثل كونه يمسك قلماً - بدعوى أن مبادىء فلسفية أو تحليلات أقل يقيناً لا تتفق معها.

وقد حار مور في تحديد ما هو المعطى الحسي: هل هو جزئي، أو كلي؟ هل هو شيء مثل اللون (في حالة معطيات الحس البصرية) أو هو من نوع آخر. ويلوح أن رأيه النهائي في هذا الموضوع هو أن المعطى الحسي هو بقعة من لونٍ ما: فالبقعة جزئي، تنتسب إلى اللون: وهو كلي من النوع الثالث (أي الذي ليس إضافة وليس خاصة إضافية) على النحو الذي به شيء ما يرتبط بشيء يمتد فوقه.

لكن المسألة الرئيسية التي شغلت مور هي مسألة العلاقة بين معطيات الحواس وبين الأشياء المادية التي تنتسب إليها. بيد أنه لم يصل إلى جواب حاسم في هذه المسألة، بل رأى أن ثم نظريات ثلاثاً مختلفة هي (١) الظواهرية phenomenalism - وقد دعاها نظرية مِلّ - رسل - أعني القول بأن الشيء المادي هو بناء منطقي مؤلف من معطيات الحس؛ (٢) نظرية الامتثال؛ (٣) النظرية القائلة بأن معطيات الحس البصرية تتطابق مع أجزاء من سطوح الأشياء المادية.

د) الأخلاق:

يرى مور أن الأخلاق علم بعضه وصفي والبعض الآخر يقوم على التعريفات، لكنه يستند أساساً على الملاحظة والاستقراء. والموضوع الأساسي للملاحظة في الأخلاق هو الخير، وهو صفة لا طبيعية nonnatural، ولهذا لا يوجد خلال أجزاء من الزمان ولا يتجلى من خلال التجربة الحسية.

إن الموضوع الأساسي للأخلاق هو الصفة البسيطة أو الكيان المسمى: الخير. ولما كان الخير بسيطاً فإنه لا يقبل التحليل ولا التعريف. وكل ما يستطيعه المرء هو أن يقول الخير = الخير.

والمسألة الثانية هي تحديد ما هي الخيرات الممتازة التي يستطيع الناس تحصيلها. لكن لما كان الخير لا يقبل التحليل، لهذا لا يمكن أن تحدد - بواسطة التحليل - أي الأشياء خيرات وأيها ليست كذلك. ولهذا يرى أن الوسيلة لإدراك الخيرات ليست التحليل، بل الوجدان intuition ولهذا سمّي موقفه في الأخلاق وجدانياً intuitionism

وتزداد صعوبة تحديد ما هي الخيرات العظمى بسبب عاملين:

(الأول) هو أن الخيرات هي وحدات عضوية، وخير الكل العضوي ليس مساوياً لمجموع خيرات الأجزاء.

و(الثاني) هو أن من الصعب أن نفصل، في إدراكاتنا

ووجداناتنا، بين الوحدات الجامعة wholes العضوية وبين نتائجها.

وانتهى إلى أن «من الواضح أن العواطف الشخصية والاستمتاعات الحسية تشتمل في الغالب على أعظم الخيرات التي نعرفها.».

مؤلفاته

- Principia Ethica. Cambridge, 1903.
- Ethics. London and New York, 1912.
- Philosophical studies, London and New York, 1922.

ويحتوي على مقالات وأبحاث منها: «تفنيد المثالية» (١٩٠٣)؛ «وضع معطيات الحس» (سنة ١٩١٤)؛ «تصور الواقع» (سنة ١٩١٧)؛ «بعض أحكام على الإدراك الحسي» (سنة ١٩١٨)؛ «العلاقات الخارجية والداخلية» (سنة ١٩١٩).

- The Philosophy of G.E. Moore. P.A. Schilpp ed. Chicago and Evanston, Illinois 1942; 2nd ed. New York, 1952.

ويحتوي على «ترجمة ذاتية» وعلى «رد على نقادي». وفي الطبعة الثانية «اضافة إلى ردي».

- Some Main problems of philosophy. London and New York, 1953.
- Philosophical Papers. London and New York, 1959.

مراجع

- Schilpp, P.A., ed: The Philosophy of G.E.Moore.
- Urmson, J.O.: Philosophical analysis. Its Development between the two World Wars. Oxford, 1956.
-White,A. R.: G.E. Moore. A Critical Exposition.. Oxford, 1958.

مورجن (كونوي لويد)

Conoy LLoyd Morgan

عالم نفساني بريطاني، من المؤيدين لنظرية التطور. ولد لويد مورجن في سنة ١٩٥٢ في لندن.

وتعلم أولاً في مدرسة جلدفورد قرب لندن، وبدأ في دراسة الفلسفة،لكن ليكسب معاشه دخل مدرسة المناجم في لندن، ليصير مهندس مناجم. وتصادف أثناء عشاء في المدرسة أن جلس إلى جوار توماس هـ. هكسلي، عالم الحيوان العظيم ومن أكبر أنصار نظرية التطور .Thomas H. Huxley، وكان أكبر منه بسبع وعشرين سنة. فسأله هكسلي عن اهتماماته، وعقب ذلك نصحه بأن ينهي تعليمه الحالي ثم ينتقل عنه إلى دراسة علم الأحياء (البيولوجيا) على يدي هكسلي في الكلية الملكية للعلوم. فلما أتم مورجن تدريبه مهندساً للمناجم، اشتغل مربيا Tutor، مما مكنه من القيام برحلة في أمريكا الشمالية والبرازيل. وبعد عودته حضر دروس هكسلي. وفي سنة ١٨٧٨ حصل على وظيفة مدرس في كلية (مدرسة ثانوية) روندبوش Rondebosche في جنوب أفريقيا، حيث قام بتدريس الفزياء، والأدب الانجليزي والتاريخ الدستوري، لكنه استغل أوقات فراغه في دراسة الجيولوجيا والتاريخ الطبيعي.

وفي سنة ١٨٨٣ عين مدرساً للجيولوجيا وعلم الحيوان في كلية برستول بانجلتره، وقد بقي هناك حتى نهاية حياته التدريسية. وفي سنة ١٨٨٧ عين ناظراً للكلية، وهو يساوي منصب أستاذ ذي كرسي. وفي سنة ١٩١٠، حين صارت الكلية جامعة، صار نائباً لرئيس الجامعة، لكنه عاد إلى التدريس بعد عام واحد، فقام بتدريس علم النفس والأخلاق. وفي سنة ١٩١٩ أحيل إلى التقاعد، وعاش في احدى ضواحي برستول متفرغاً للكتابة. ثم انتقل أخيرا إلى مدينة هيستنجز Hastings على ساحل المانش حيث توفي في سنة ١٩٣٦.

وخلال خمسين عاماً من اقامته في برستول عني لويد مورجن - إلى جانب التدريس في الكلية الجامعية - بدراسة سلوك الحيوان، وبكتابة العديد من الأبحاث، وتأليف ما يقرب من اثني عشر كتاباً عن التطور، خصوصاً تطور العقل، وعن علم النفس المقارن، وخصوصاً انبثاق الوعي ونمّو الذكاء على مدى التطور.

كان لويد مورجن يلاحظ سلوك الحيوان، ويعنى بقراءة ما كتبه سائر علماء الحيوان في هذا المجال، ويقوم ببعض التجارب الصغيرة على كلابه وقططه وبطّه وفراخ دجاجه، ابتغاء التفرقة بين السلوك الغريزي والسلوك المكتسب في الحيوان. وكتب في موضوعات: الغريزة، التعلّم، الذكاء

الترابط ، المحاكاة ، التفكير البرهاني ، وادراك العلاقات . وكان حريصاً على اجراء المقارنات بين الحيوان بعضه وبعض ، وبين الحيوان والانسان ، خصوصاً فيما يتعلق بتطور الذكاء .

وقد اتخذ مبدأ لبيان درجة الذكاء في سلم التطور عرف باسم « قانون (أو قاعدة) لويد مورجن » L Loyd Morgans Canon ومفاده ما يلي : « لا يحق لنا ، في أية حال ، أن نفسر فعل حيوانٍ بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أعلى ، إذا كان من الممكن تفسيره بأنه ناتج ممارسة ملكة نفسية أدنى في السلم النفساني » .

كذلك اشتهر بتأييده لمذهب التطور المنبثق emergent evolution . ومفاد هذه النظرية ، التي قال بها أيضاً صمويل الكسندر ، أن عملية التطور لم تكن متصلة باطراد ، كما زعم دارون ، بل تتضمن ، بين الحين والحين ، انفصالات كبيرة أو « نقط تحوّل حاسمة » . ونقط التحول هذه تتمثل في الظهور المفاجىء لبعض الظواهر التي يسميها دي مورجن : « منبثقات » emergents ، وهو لفظ استعمله G. H. Lewes في سنة ١٨٧٤ . « والمنبثق » emergent:

١ - يجري على ما يوجد من قبل ؛

٢ - وينشأ مما هو موجود من قبل ؛

٣ - أويكون أحياناً جديداً حقاً في تاريخ الكون ؛

٤ - أويحدث على نحوٍ لا يمكن التنبؤ به من حيث المبدأ ، لأنه لا يتطابق مع أية قوانين عامة .

٥ - ولا يمكن تفسيره على نحو طبيعي ، بل علينا أن نقبله « بشفقة طبيعية » with natural piety

والمنبثقات المتوالية في مدى التطور هي علامات على مراحل التقدم من الأدنى إلى الأعلى .

وبالجملة فإن التطور يقوم على الوثبات ولا يكون متصلاً مطرداً .

وقد فصل دي مورجن نظريته هذه في التطور في أربعة مؤلفات هي :

١ - « التطور المنبثق والحياة » ، وكان في الأصل محاضرات ضمن سلسلة جفورد المشهورة .

٢ - « الحياة والعقل والروح »

٣ - « العقل في مفترق الطرق »

٤ - « انبثاق الجدّة » .

وأراغ دي مورجن إلى وضع مذهب شامل في الكون . وقد جعل له أربعة شروط مفترضة مقدماً هي :

أ - وجود عالم فزيائي لا يتوقف - بأيّ حالٍ من الأحوال - على كونه مُدْرَكاً أو مُفكَّراً فيه بواسطة عقل انساني أو تحت انساني .

ب - هَرَم التطور المنبثق ترتيب تدرجي مؤلف من أنواع من العلاقات .

جـ - هناك ارتباط كلي متبادل بين الأحداث الفزيائية والأحداث النفسية .

د - يتجلى في كل مكانٍ نشاط موجِّه ، يسمى أيضاً « الروح » أو « الله » ، حتى إن « جماع مجرى الأحداث المندرجة تحت التطور هو تعبير عن غرض الله » .

مؤلفاته

- Animal life and Intelligence. London, 1890
- An introduction to Comparative Psychology. London, 1894.
- Habit and Instinct. London and New Jork, 1896
- Animal Behaviour London, 1900
- Instinct and Experience. London, 1912
- Emergent Evolution London 1923.
- Life, Mind and Spirit. London , 1926
- Mind at the Crossways. London, 1929.
- The Animal Mind, London and New York, 1930.
- The Emergence of Novelty. London, 1933

مراجع

- William Mc Dougall: Modern Materialism and Emergent Evolution. London, 1929

مورس (توماس)

Thomas Morus (More)

مفكر سياسي انجليزي ، اشتهر بكتابه « يوتوبيا » في النظام الأمثل للدولة .

ولد في لندن في ٦ (أو ٧) فبراير سنة ١٤٧٨ . وكان أبوه جون مور قاضيا في المحكمة العليا King's Bench . ودخل جامعة اكسفورد وهو في الرابعة عشرة ، حيث اتقن اللاتينية وربما شدا حظاً من اليونانية . ثم دَرَس القانون في لندن وصار محامياً . وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين ارزمس عالم الانسانيات الشهير الذي زار انجلتره لأول مرة في سنة ١٤٩٩ وشغلته الأمور الدينية إلى حد أن فكرٌ ـ وكان كاثوليكياً ـ في الانخراط في سلك الرهبنة . وقام بإلقاء محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين : « مدينة الله »، وربما كانت فيها البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه « يوتوبيا » Utopia (سنة ١٥١٦). وفي تلك الأثناء اتقن اللغة اليونانية وصار من كبار رجال النزعة الانسانية في انجلتره .

وفي سنة ١٥٠٤ انتخب عضوا في البرلمان الانجليزي الذي دُعِي من جديد آنذاك ، ونجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع . لكن ذلك جرّ عليه سخط الملك ، مما جعله يفكر في الرحيل عن انجلتره . لكن الملك هنري السابع توفي في سنة ١٥٠٩ . ولكن ذلك لم يمنعه من القيام بالسفر إلى خارج انجلتره ، فزار جامعتي باريس ولوفان. وفي سنوات شبابه هذه ألّف مسرحيات صغيرة ، وقصائد واهاجي ، لم يبق لنا منها إلا بعضها .

ولما تولى هنري الثامن العرش في سنة ١٥٠٩ استدعى إليه مورس وكانت تربط بينهما صداقة . ورقاه إلى رتبة فارس وعينه عضوا في المجلس الخاص Privy Council ، ثم وزيراً للمالية ، ورئيساً Speaker لمجلس العموم ، ومستشاراً لدوقية لانكستر ، وأخيراً في سنة ١٥٢٩ عينه Lord Chancellor

لكن بعد ذلك بثلاث سنوات وقع بينه وبين الملك هنري الثامن خلاف شديد لأنه كان يرى أن طلاق الملك كان غير شرعي فاضطر إلى التخلي عن منصبه . وأقيمت ضده دعوى الخيانة العظمى، فحوكم طويلاً إلى أن حكم عليه بالاعدام شنقاً ونفذ الحكم في برج لندن في ١٥٣٥/٧/٦ .

والكتاب الذي حقق له شهرة عظيمة لا تزال باقية حتى اليوم هو كتاب « يوتوبيا » Utopia الذي ظهر سنة ١٥١٦ وفيه يتصور بخياله نوعاً من الحكم ، ودستوراً وتركيباً للدولة يختلف تمام الاختلاف عما عرفه في انجلتره وسائر دول العالم . وفي هذه الفترة نجد نظائر لمثل هذا اللون من التأليف كثيرة : منها كتاب « الأمير » لمكيافلي ، وكتاب « نظام الامارة المسيحية » لارزمس ، وأولهما لم يكن قد نشر بَعْدُ ، والثاني كان قد نشر قَبل ظهور « يوتوبيا » .

وكتاب « يوتوبيا » عبارة عن حوار بين المؤلف الذي اتخذ اسماً مستعاراً هو Petrus Aegidus (وكان كاتباً في مدينة أنتفرب في بلجيكا والتقى به مورس في أثناء سفارة قام بها في بلاد الفلاندر ببلجيكا) وبين بحّار خيالي أطلق عليه اسم Hythlodeus زعم أنه كان مرافقاً لامريجو فسبوتشي Amerigo Vespuci (أحد مكتشفي أمريكا ومن اسمه أخذ اسمها)، وأنه زار جزيرة نائية في وسط المحيطات تدعى « يوتوبيا » . وهو في حواره مع بطرس ايجيدس يروي ما شاهده في هذه الجزيرة من نظام سياسي واقتصادي . والجزيرة تسمى Utopia (وهي مؤلفة من كلمتين يونانيتين : U = نفي ، = مكان ، أي لا في مكان) وملكها يدعى Utopos, τοπος (= لا في مكان)ـ وقد سمّاها هكذا لكي يتحرر من كل الأحوال التاريخية ، وينشىء دولته المثلى هذه على أسس عقلية محضة .

والأساس الأول الذي تقوم عليه هذه الدولة هو إلغاء المِلْكية الخاصة ، وجعل الأموال كلها (عقارية وغير عقارية) ملكاً مشاعاً لجميع أبناء الدولة وأفراد الشعب . وهذا الشعب يعيش أساساً على الزراعة ، ويكمّلها الحِرَف الضرورية لها . والعمل اجباري على الجميع ، ومدة العمل ست ساعات يومياً : وهكذا يبقى للناس متسع من الوقت للاشتغال بالأمور الروحية . ويجب على كل مواطن في هذه الدولة ـ رجلاً كان أو امرأة ـ أن يتعلم حرفة يدوية وأن يمارسها في دورات منّظمة .

وعن طريق نظام انتخابي معقد يختار القادة والأمير (الحاكم للدولة)، وكذلك يختار من سيكرسون أنفسهم للعلم .

والملكية المشتركة لا تشمل فقط أدوات الانتاج بل وأيضاً أدوات الاستهلاك .

ونظام الأسرة محافظ عليه ـ بعكس ما في سائر اليوتوبيات ـ وعلى أساس الزوجة الواحدة . والأسرة ، وفي بعض الأحوال الأسرة الكبيرة ، هي في نفس الوقت نوع من الجماعة الانتاجية . وما تنتجه كل أسرة يُسَلَّم إلى المخازن

العامة (للدولة). ويحصل كل ربّ أسرة من هذه المخازن العامة على ما يحتاج إليه لنفسه ولأسرته. ولهذا لا يحتاج المواطنون إلى النقود للتبادل في الداخل، لأنه لا يوجد سوق داخلية للتبادل. وإنما يحتاج إلى النقود من أجل التبادل مع الخارج فقط، لأن الانتاج الذي لا يحتاج إليه في الداخل، أي الذي يتبقى في المخازن العامة، سيباع في الخارج، إذا لم يوزع على الفقراء في الخارج مجاناً. والمال المتحصل من البيع للخارج يستخدم لشراء العبيد والانفاق على الجنود المرتزقة في حال الحرب. وإذا تألفت الأسرة الواحدة من أكثر من ستة عشر بالغاً، وزع أفرادها الزائدون على الأسر التي يقل أفرادها البالغون عن عشرة. وإذا أفرط عدد السكان في الدولة كلها، أرغم قسم منهم على الهجرة واستعمار بلاد جديدة.

والنساء متساويات في الحقوق والواجبات مع الرجال مساواة تامة، حتى في امكانيات التعليم وتولي الوظائف واحتراف المِهَن.

أما العبيد فيتكونون من أسارى الحروب، ومن المجرمين، ومن الرجال المشترين من بلاد أخرى ممن حُكِم عليهم بالإعدام.

وقد كثر الجدل حول ما قصده توماس مورس (مور) من هذا الكتاب. والرأي الأرجح هو ما قاله Friedrich Lütge من « أن من المؤكد أن كتاب « يوتوبيا » Utopia ليس كتاباً قصد به إلى الدعوة إلى اقامة دولة شيوعية، كذلك ليس من المقبول أن تعدّ توماس مورس من بين الداعين إلى ايجاد نظام شيوعي في المجتمع. وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب مكتوب باللغة اللاتينية ولم يترجم إلى اللغة الانجليزية إلاّ في سنة ١٥٥١ (أي بعد وفاة المؤلف بعشرين عاماً)، ومعنى هذا أن مؤلفه لم ينشد لكتابه الانتشار الواسع والذيوع الكبير بين مختلف طبقات الشعب. وإنما هدف الكتاب مزدوج: فهو يحتوي على نقد حيّ - يكاد يكون غير مستور - موجّه ضد الأوضاع السياسية والاقتصادية في انجلترة في ذلك الزمان، وضد استفحال قوة الأمراء، وضد اساءة التصرف في الأمور المالية والقضاء، كما أدركها ارزمس من قبل وعبّر عنها. إننا بإزاء كتاب ينبغي أن يفهم على أساس روح النزعة الانسانية Humanismus التي كانت ترى أن ابراز العيوب والمشاكل في الدول التاريخية (أي التي ظهرت فعلاً على مدى التاريخ) ينبغي أن يتم بالمقارنة مع ما ينبغي أن تكون عليه الدولة المُثلى. ومن ناحية أخرى نجد في هذا الكتاب دفاعاً عن القيم المسيحية وخصوصاً ما يتعلق منها بالضمير. لأن واضعي اليوتوبيات يؤسسون دُوَلهم على العقل وحده ». (مادة Morus في Handwörterbuch der Sozalwissenschaften جـ٧ ص٤٥٨، جيتنجن سنة ١٩٦١).

مراجع

- Frank Sollivan: Thomas More, a First Bibliographical Notebook. Los Angeles, 1953.
- Karl Kantslky: Thomas More and seine Utopia. Stuttgart (1888).
- W. E. Chambell: More's Utopia and His Social Teaching. London, 1930.
- Gerhard Möbus: Macht und Menschlichkeit in der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.
- Thomas More: Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.

موليشوت

Jacob Moleschott

عالم فسيولوجي وفيلسوف مادي؛ ويعدّ من كبار مؤسسي المذهب المادي في القرن التاسع عشر. ولد في سنة ١٨٢٢. وعلّم في جامعة هيدلبرج الطب، وعاد إلى وطنه هولنده فمارس مهنة الطب في اوترخت ثم عاد إلى هيدلبرج مدرساً للفسيولوجيا. لكن آراءه المادية في كتابه «دورة الحياة» (مايتنس سنة ١٨٥٢) واتجاهه المادي المغالي أرغماه على الذهاب إلى تسورش (زيورخ، في سويسرة). ثم صار أستاذاً للفسيولوجيا في روما.

وكانت قد وقعت بينه وبين ليبج Liebig الفسيولوجي ذي النزعة الدينية مساجلات حادة، إذ هاجم ليبج قولة موليشوت المشهورة: « لا فكر بدون فصفور ».

كان موليشوت يرى، مثل لودفج بوشنر Büchner أن القوة والمادة لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى. إن القوة خاصية من خواص المادة. ولا مادة بلا قوة. كما أنه لا قوة بلا مادة. ولهذا رفض كل مادية تعزو إلى المادة وجوداً مستقلاً

عن القوة . ورأى أن المخ هو مصدر الشعور . وأكد أن العوامل الفزيائية هي العوامل الكبرى في الحياة الانسانية .

وكل معرفة تفترض مَنْ يعرف ، أي علاقة بين الشيء ومن يلاحظه . ومن يلاحظ يمكن أن يكون حشرة فالمعرفة لا تقتصر على الانسان . وكل وجود يتحقق بصفاته ، ولا صفة توجد إلا بواسطة علاقة .

مؤلفاته

- Der Kreislanf des Lebens. Maing, 1852
- Die Physiologie der Nahrungsmittel. Darmstadt, 1850
- Physiologie des Stoffwecksels in Pflanzen and Thieren. Erlangen, 1851.
- Eine Physiologische Sendung. Giessen, 1864.

مراجع

- Frederik A. Lange: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Iserlohn, 1866.

John T. Merz: A History of European Thought in the Nineteenth Ceutury. Edinburg, 1903.

مولينا

Luis de Molina

لاهوتي يسوعي اسباني ، اشتهر بنظرية خاصة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حرية الارادة في الانسان .

ولد في قونقه Cuenca (في أقليم قشتاله بأسبانيا) في سبتمبر سنة ١٥٣٥ . دخل الطريقة اليسوعية في كويمبرا Coimbra ١٥٥٣ ، وَدَرَس الفلسفة واللاهوت هناك من سنة ١٥٥٤ إلى سنة ١٥٦٢ ثم في ايفورا Evora (١٥٦٢ـ ٦٣) . وتولى تدريس الفلسفة في كويمبرا (١٥٦٣ـ ١٥٦٧) وتدريس اللاهوت في ايفورا (١٥٦٨ـ ٨٣)، وأمضى بقية حياته في الكتابة، حتى توفي في مدريد في ١٢ أكتوبر سنة ١٦٠٠ .

وأهم مؤلفاته :

١ - «اتفاق حرية الإرادة مع موهبة الفضل الإلهي»، سنة ١٥٨٨ - ١٥٨٩ .

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis

٢ - « شروح على الجزء الأول من القديس توما »، سنة ١٥٩٢

Commentaria in Primam Partem divi Thomae

٣ - « في القانون والنُّظُم »، في ٦ مجلدات ، سنة ١٥٩٣ - ١٦٠٩ .

De jure et institutia

ونظريته في التوفيق بين العلم الإلهي السابق وحرية الإرادة الانسانية سميت باسمه : المولنياوية : Molinisme

والقضيه هي . كيف تتفق حرية الارادة الانسانية مع تقدير الله السابق ؟ وتشتمل على ثلاث صعوبات هي :

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم الله السابق بما سيقع من أفعال الانسان ، وهو علم ثابت لا يتغير ، وبين حرية ارادة الانسان في أن تختار من الأفعال ماتشاء؟

٢ - إذا كانت كل أفعالنا الحرة صادرة عن الله بوصفه العلّة الأولى ، فكيف يمكن إرادتنا الحرة أن تكون علّة حرّة ، أو كيف يمكن أن تعزى أفعالنا الشريرة إلينا نحن ؟

٣ - إذا كان الله يريد حقاً نجاة كل الناس ، فكيف نفسّر هذه الحقيقة الرهيبة وهي أن الكثيرين يموتون دون أن يتلقوا نور الإيمان ولا يبلغون النجاة الأبدية ؟ .

وهي مشاكل موجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام على السواء . وفيما يتصل بالمسيحية ، حاول اللاهوتيون المسيحيون الجواب عن هذه المشاكل، فانقسموا حيالها إلى مذهبين : مذهب توما ، ومذهب مولينا . وقد اتبع مذهب توما الدومينيكان ، واتبع مذهب مولينا اليسوعيون .

وحاصل المسألة هو أن علم الله ، إذا نظر إليه في ذاته ، فإنه واحدٌ لا يقبل الانقسام ؛ وإذا نظر إليه من حيث الموضوعات التي يتناولها علمه ، فإنه ينقسم وفقاً لتنوع الموضوعات : بين نظرية وعملية ، ضرورية وحرة ، الخ ، وينقسم علمه أيضاً إلى « علم الرؤية » scientia visionis وعلم الفهم البسيط scientia simplicis intelligentiae والأول يتعلق بالأمور التي وجدت، وتوجد وستوجد، والثاني يتعلق بالامكان المحض أي بالموضوعات التي لم توجد، ولا توجد، ولن توجد. (راجع «الخلاصة اللاهوتية» للقديس توما جـ١ ، المسألة ١٤، المادة ٩). فإن صحّ هذا التقسيم فلا بد أن الله يعلم الفعل الحرّ بعلم الرؤية. ويرى توما أن هذا النوع من

العلم يتضمّن بالضرورة فعلاً صادراً عن إرادة الله أو قراراً إلهياً. وإذن فإن الفعل الحر المستقل إنما يعلمه الله بفضل قراره، ولهذا فإنه لا يمكن وجود فعل حرّ إلاّ إذا قرر الله وجوده.

فجاء مولينا وأنكر رأي توما هذا لأنه يفسد حرية الإرادة الانسانية. وقال: لا بد من العثور على طريقة بها يعلم الله الفعل الانساني الحرّ قبل القرار الإلهي، ومستقلاً عنه. وثم نوع ثالث من الموضوعات، هكذا يقول مولينا، لاهوبالامكان المحض ولا يرجع إلى صنف الموضوعات التي لها وجود بالفعل في زمان ما. هناك الحادث المستقبل الذي يمكن أن يوجد لو تحققت شروط معيّنة، لكن هذه الشروط لن تتحق. ويندرج تحت هذا النوع كل الأفعال الحرة التي، وإن لم يقدر لها الوقوع، ستوجد لو تحققت شروط معيّنة. ويسمى هذا النوع باسم الحوادث المستقبلة المشروطة futura conditionata والله يعلمها بعلم وَسَطٍ scientia media، هو علم وسط بين علم الرؤية وعلم الفهم البسيط. وعلى الرغم من أن الحادث المشروط المستقبل لن يقع أبداً، لأن الشروط لتحقيقه لن تتوافر، فإن العلم الوسط، بما هو كذلك، يغضّ النظر عن تحقق أو عدم تحقق هذه الشروط. ومن هنا فإن الله، بالعلم الوسط، يستكشف ويعلم بيقين معصوم، ما ستفعله الارادة الحرة الانسانية بحريتها الفطرية (تفعل هذا أو ذاك، توافق أو لا توافق على فعل كذا، الخ) إذا وضعت في هذه الظروف أو تلك. مثلاً: إذا أراد الله من بطرس (شخص ما) أن يوافق على فعل كذا، فإنه يقرر أن يضع بطرس في هذه الظروف أو تلك، ويقرر، شرطياً، أن يهب عونه للفعل الذي اختارته إرادة بطرس الحرة. وفي هذا القرار، المصاحب لعلم الله السابق بالفعل الحر، يعلم الله الموافقة المستقبلة المطلقة دون مساس بحرية الإرادة؛ لكن يقين علم الله يرجع، لا إلى التأثير الجوهري لقراره، بل إلى العلم الوسط الذي يدرك الموافقة قبل القرار.

وخلاصة هذا الرأي أن علم الله ينفذ في أعمق عمائق الإرادة ويرى ما ستفعله قطعاً في هذه الظروف أو تلك.

لكن أليس في هذا أيضاً إنكار لحرية الإرادة، ما دام علم الله بخفايا الإرادة علماً يقينياً، وبالتالي علماً بالعلّة التي سينتج عنها بالضرورة فعلٌ مجرد؟.

لهذا جاء سوارث، اللاهوتي اليسوعي المعاصر له، فقال إن الله يعلم الفعل الحرّ المستقبل في قراره منظوراً إليه مقدماً على أنه مستقبل. لكن هذا مستحيل أيضاً، أعني أن نتصور قراراً مستقبلا يصدره الله، لأن قرارات الله أزلية، وبالتالي لا علاقة لها بماضٍ ومستقبل.

كذلك يقول مولينا والمولينـاويون إن المدد الإلهي لإحداث الفعل لا يسبق فعل الإرادة الحرة، كما ذهب إلى هذا توما ومشايعوه، بل يتم في نفس الوقت، كعلّة جزئية، من أجل احداث نفس الفعل ونفس الأثر. وهو ما يسمونه بـ« المعاونة المتواقتة»، وهي تتم إلى جانب الفعل وتتضافر مع فعل الإرادة.

وفيما يتصل باللطف الإلهي يتفق مولينا مع توما ضد البيلاجيين في توكيد أن اللطف الإلهي مجانيٌّ محض، أي لا يتوقف على أفعال الانسان، بل الله يلطف بمن يشاء، ويغفر لمن يشاء، دون اعتبار للأعمال من حسنات وسيئات. وإنما يختلف التومايون والمولينـاويون في طبيعة كل من اللطف الكافي واللطف الفعّال، اللذين إليهما ينقسم اللطف الإلهي. إذ يرى التوماويون أن اللطف الفعّال يختلف جوهرياً ab intrinseca عن اللطف الكافي. فاللطف الكافي يهب القدرة المباشرة على انتاج فعل منّج، ويسمو بالارادة إلى مستوى فوق طبيعي؛ لكن لاحداث فعل بالفعل، فلا بد من لطف فعّال. وهكذا فإن اللطف الكافي يهب القدرة Posse بينما اللطف الفعّال يهب الانجاز agere. ـ أما المولينـاويون فيرون أن اللطف الواحد يمكن أن يكون كافياً أو فعّالاً: إنه يبقى كافياً إذا قاومت الإرادة؛ لكنه يصير فعّالاً، إذا وافقت الإرادة. ولهذا فإن اللطف فعّال لا بجوهره ab intrinseca، بل خارجياً ab extrinseca بواسطة موافقة الإرادة.

تلك هي خلاصة آراء مولينا في هذا الباب. وقد زعم أنه لو كانت هذه النظرية التي قال بها معروفة من قبل لما وجد مذهب بلاجيون، ولما أنكر لوتر حرية الإرادة، ولوافق أوغسطين وسائر آباء الكنيسة على نظريته هذه في التوفيق بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة الإنسانية. لكن الذي حدث هو أن نظرية مولينا لم توقف تعاليم ميخائيل بايوس Baius، ولم تمنع قيام مذهب جانسينوس Jansenius، بل على العكس من ذلك أدت إلى مجادلات حادّة وعقيمة بين اللاهوتيين المسيحيين في القرون التالية، إذ أثارت ثائرة أتباع توما وأوغسطين، حتى رفع الأمر إلى البابا كليمان الثامن، فأصدر أمراً في سنة ١٥٩٨ بتشكيل لجنة لتقصي الحقائق اسمها Congregatio de Auxiliis، انعقدت جلساتها ١٨١

مرة لمناقشة نظرية مولينا هذه ! وانتهت اللجنة بإدانة هذه النظرية ثلاث إدانات متوالية ، وفي ١٣ مارس سنة ١٥٩٨ أتخذوا قرارهم النهائي بضرورة إدانة مذهب مولينا دون أدنى تحفظ . وفي ١٩ ديسمبر سنة ١٦٠١ أ دانوا ٢٠ قضية مأخوذة من كتاب Conardia. واضطر المرشد العام لليسوعيين واسمه Acquaviva إلى إصدار قرار في ١٤ ديسمبر سنة ١٦١٣ فرض فيه على اليسوعيين أن يأخذوا بمذهب سوارث بدلاً من مذهب مولينا .

مراجع

- H. Gayrand: Thomisme et Molinisme. Toulouse, 1889 - 92.
- F. Stegmüller: Geschichte des Molinismus, I. 1935
- F. Stegmüller:Zur Literaturgeschichte derPhilosophie und Theologie an den Universitäten Evora and Coimbra in XVI. Jahrhundert. 1931

مونتاني

Michel Eyquem de Montaigne

أخلاقي فرنسي شهير وكاتب ممتاز .

ولد في قصر مونتاني Montaigne (ويقع بين بوردو وبريجيه) في ٢٨ فبراير سنة ١٥٣٣ . وينحدر أبوه ، بييرايقيم Eyquem من أسرة من التجار في بوردو أثروا ثراء كبيراً واشتروا اقطاعية Seigneurie مونتاني مع لقب نبالتها. أما أمه ، انطوانيت دي لوب (لوبث) فتنحدر من أسرة يهودية أسبانية تحوّلت إلى الكاثوليكية منذ وقت طويل ، وكان منها فروع في أنتورب (بلجيكا) وأسبانيا . أما اخوه تومادي بورجار Thomas de Beauregard وأخته حَنّه فقد تحولاً إلى البروتستنتية ؛ وبنت أخيه (أو أخته)حنّه دي ليستوناك Jeanne de Lestonnac (١٥٥٦ - ١٦٤٠) فترهبت وصارت رئيسة دير للراهبات ، وقد قنّنتها (أو طوّبتها) الكنيسة في سنة ١٩٤٩ . أما صاحبنا ميشيل فاستمر كاثوليكياً مثل أبويه .

وقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة ، فوفرّ له مدرساً ألمانياً لا يعرف الفرنسية علّمه اللاتينية حتى صار يتكلمها مثل لغته الأصلية الفرنسية . وفي سنّ السادسة أرسل به إلى كوليج دي جويين Guyenne في مدينة بوردو حيث كان يدّرس فيها علمان من أعلام النزعة الانسانية هما جورج بوكانن G. Buchannan ودي موريه M. A. de Muret.وبعد ذلك دَرَس القانون ، ربما في تولوز ، من سنة ١٥٤٦ إلى سنة ١٥٥٠ ؛ وفي سنة ١٥٥٧ أصبح مستشاراً في برلمان (محكمة) بوردو . والمستشار conseiller هو المحامي في ذلك الوقت . وهناك تعرف إلى Etienne de la Böetie ـ وكان محامياً هو الآخر ، فانعقدت بينهما صداقة حميمة وصفها بحرارة في أحدى مقالاته وعنوانها : « في الصداقة ». وتوفي لا بوئسي في سنة ١٥٦٣ فتأثر مونتاني لذلك تأثراً بالغاً ، وتولى نشر مؤلفات صديقه الراحل ، وذلك في سنة ١٥٧١ .

وفي سنة ١٥٦٩ نشر ترجمته لكتاب : « اللاهوت الطبيعي » تأليف ريمون سيبوند Raimond Sebond أو Sabund (المتوفى سنة ١٤٣٢) بتكليف من والده .

وفي سنة ١٥٦٨ توفي أبوه . وفي سنة ١٥٧٠ استقال من منصبه الرسمي . وفي سنة ١٥٧١ اقام في قصر مونتاني . وبدأ سنة ١٥٧٢ في كتابة مؤلّفه الذي خلد به ذكره ، « المقالات » Essais ، واستمر يكتب حتى وفاته .

ومنحه هنري دي نافار لقب سيد لغرفته في سنة ١٥٧٧ . وقام بالوساطة بينه وبين البلاط الملكي ، ورشحه لهذه المهمة كونه كاثوليكياً معتدلاً ومتسامحاً .

ومن سبتمبر سنة ١٥٨٠ حتى نوفمبر سنة ١٥٨١ قام برحلة طويلة في ألمانيا وايطاليا وصفها في كتاب بعنوان : « يوميات رحلة » Journal du voyage.

وصار عمدة لمدينة بوردو من سنة ١٥٨١ إلى سنة ١٥٨٥ ، وكان أبوه قد شغل هذا المنصب من قبل .

ولما كان في باريس في سنة ١٥٨٨ للإشراف على طبع « المقالات » طبعة جديدة ، قبض عليه رجال العصابة Ligueurs متهمين إياه بأنه عميل لهنري دي نافار ، لكن أفرج عنه بعد أن قضى ساعات قليلة في سجن الباستيل .

وفي السنوات الأخيرة من حياته نَعِم بصحبة ماريه دي جورنيه Marie de Gournay (١٥٦٥ - ١٦٤٥) التي تبناها على أنها «بنت مصاهرة» fille d'alliance ، وهي التي أشرفت على نشر مؤلفاته بعد وفاته ودافعت عن ذكراه . وتوفي مونتاني كاثوليكياً مؤمناً في ١٢ سبتمبر سنة ١٥٩٢ .

آراؤه

مونتاني من رجال الكتاب الواحد ، أي الذين اشتهروا بكتاب واحد ، هو « المقالات » Essais . وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في بوردو سنة ١٥٨٠، وأعيد طبعها مع تصحيحات في سنة ١٥٨٢ ، وتحتوي على الكتابين الأول والثاني . وطبع طبعة ثالثة في باريس سنة ١٥٨٨ تحتوي على كتاب ثالث ، حرره بين سنة ١٥٨٦ وسنة ١٥٨٨ تقريباً ، مع اضافة كثير من العبارات في داخل نص الكتابين الأول والثاني . وبين سنة ١٥٨٨ وسنة ١٥٩٢ أضاف مونتاني عدة اضافات جديدة على هامش نسخته (طبعة سنة ١٥٨٨)، فقامت ، بعد وفاته ، ماريه دي جورنيه وبيير دي براك Pierre de Brack بإعداد طبعة جديدة مع استعمال هذه الاضافات ، ونشرا طبعة جديدة في سنة ١٥٩٥ أي بعد وفاة مونتاني بثلاث سنوات . وصارت هذه الطبعة ، بكل أغلاطها ، أساساً لكل الطبعات التالية حتى سنة ١٩٠٠ . ولا تزال نسخة مونتاني هذه التي سجّل فيها هذه الاضافات موجودة في مكتبة بلدية بوردو، وتسمى نسخة بوردو ، وقد استعملها استعمالاً غير وافٍ بعض الناشرين مثل J. A. Naigeon في نشرته سنة ١٨٠٢ . لكنها لم تستغل استغلالاً نقدياً وافياً إلا في النشرة البلدية التي ظهرت من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٣٣، وصارت هذه الطبعة، المنسوبة إلى بلدية بوردو ، هي الطبعة النقدية المعتمدة ، وقد قام بتحقيقها F. Strowski, F. Gelin, P. Villey وتقع في خمس مجلدات . - و« المقالات »(والأدق أن تسمى : « محاولات » لأنه « حاول» فيها أن يبدي آراءه وأحكامه) تتألف من مائة وسبعة فصول ، تختلف من حيث الطول : فبعضها يقع في صفحة أو صفحتين ، وبعضها مسهب جداً مثل « دفاع ريموند سيبوند »، وفيه دفاع مجيد عن نزعة الشك ، وكان له تأثير بالغ جداً في كثير من المفكرين والفلاسفة مثلا جسّندي ، وبيكون ، وديكارت .

وفيها يتجلى بكل وضوح موقف مونتاني الفكري ، وهو الشك . لقد استعرض مذاهب الفلاسفة القدماء ، فوجد في النهاية أن أحراها بالقبول هو مذهب الفورونيين ، أتباع فورون مؤسس مدرسة الشك في اليونان ، ذلك لأن الفورونيين (الشكّاك) هم الذين كشفوا عن حقيقة الإنسان وبيّنوا أن الإنسان عاجز ، خاوٍ ، ضعيف .

مونتسكيو

Charles de Secondat, Baron de la Bréde et de Montesquieu

مفكر سياسي واجتماعي ، ومؤرخ .

وهو ينحدر من أسرة فرنسية نبيلة عريقة في نبالة السيف ونبالة القضاء. ولد في قصر حصين بالقرب من لابريد la Bréde (بالقرب من بوردو) في ١٨ يناير سنة ١٦٨٩، وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٧٥٥.

وفي سن الحادية عشرة أرسل إلى مدرسة جويي Juilly التي كانت تديرها جماعة الأوراتوار الدينية ، فنال تحصيلاً جيداً في اللاتينية ، مما هيأه للكتابة عن تاريخ الرومان ودراسة القانون الروماني .

وفي سنة ١٧٠٥ عاد مونتسكيو إلى بوردو لدراسة القانون . وحصل على اجازة القانون في سنة ١٧٠٨. وفي الفترة من ١٧٠٩ إلى ١٧١٣ أقام في باريس للتدرب في شؤون القانون . فأتاحت له هذه الاقامة التعرف إلى طليعة المفكرين آنذاك مثل Fréret ، ولاما Abbé Lama وبولنفلييه Bolain-villiers ولما توفي عمه في سنة ١٧١٦، ورث مونتسكيو ثروة كبيرة وأرضاً زراعية ومنصباً Président à mortier في برلمان جوين Guyenne وفي أثناء إقامته في بوردو شارك في أعمال أكاديمية بوردو . وبدأ في كتابة « الرسائل الفارسية » التي نشرت غفلاً من اسم المؤلف في أمستردام سنة ١٧٢١. فلقيت نجاحاً منقطع النظير ، ولا تزال تعدّ من روائع الأدب الفرنسي . وفيه كشف عن ذكاء خارق ، وبراعة في التهكم ونقد الأوضاع الاجتماعية ، وفيها يصف الأحوال في فرنسا كما يراها سائحان فارسيان قد خلوا من المعاني السابقة ومن الأحكام المقترنة بالتعود . والمغزى المستخرج هو نسبية كل الأنظمة . وفيها نجد أيضاً بذور الأفكار التي نماها مونتسكيو فيما بعد - مثل أن الناس يولدون دائماً في مجتمع ، وبهذا فإنه لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة ، وأن المصلحة الذاتية ليست الأساس الكافي للأنظمة الانسانية كما زعم هوبز ، وأن إمكان الحكم السليم يعتمد على التربية والقدرة ، وبالجملة على الفضيلة المرئية . وكشف عن أن للوجدانات الانفعالية دوراً كبيراً في تصرفات الناس ، وأن الحسد والشهوة للتسلط هما من بين المصادر الأساسية للاستبداد.

ومكّن نجاح هذا الكتاب: «رسائل فارسية» لمونتسكيو في المجتمع الباريسي. وأفلح أصدقاؤه في باريس في تحقيق فوزه في الانتخاب لعضوية الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٧٢٨. وباع منصبه بوصفه Président à mortier لحاجته إلى المال من ناحية، ولانه من ناحية أخرى كان يريد الاقامة في باريس.

وقام بالأسفار خارج فرنسا في الفترة ما بين سنة ١٧٢٨ وسنة ١٧٣١، فزار النمسا والمجر وايطاليا وألمانيا وهولنده وانجلتره. وكانت لهذه الأسفار آثار عميقة في تصوراته: فصار يعدّ نفسه إنساناً أولاً، ثم فرنسياً بعد ذلك وقال: «إنني أنظر إلى كل شعوب أوربا بنفس النزاهة التي أنظر بها إلى شعب مدغشقر» وكان لاقامته في انجلترة عامين أثر بالغ في نظرياته السياسية.

ولما عاد إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ وزّع وقته بين ضيعته في لابريد وبين باريس، وصار باحثاً مستقلاً وتفرّغ لانتاجه الفكري. فألف كتاب: «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم» (سنة ١٧٣٤)، ثم كتابه الرئيسي: «روح القوانين» (سنة ١٧٤٨). وفي أولها قام بتحليل دقيق للعِلّية في التاريخ ولطبيعة السياسة. وقد اختار التاريخ الروماني لأنه كان أكمل تاريخ لمجتمع سياسي عرفه وكان في تناول يده.

يقول مونتسكيو عن العلّية في التاريخ: «ليست الصدفة هي التي تحكم العالم... إن الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتواصلة حينما اتبعت حكومتهم سياسة واحدة، وانتابتهم سلسلة متصلة من النكبات حين اتبعوا سياسة أخرى. إن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في كل حكومة، تخلقها، أو تحافظ عليها، أو تدمّرها. وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب وإذا تصادف أن دمّرت معركة واحدة، أي سبب فرد، دولة ما، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة» («تأملات في أسباب...»، الفصل ١٨).

ويوضح مونتسكيو في هذه «التأملات...» أن العلاقات بين الأشخاص والجماعات أقل توثقاً في المجتمع الحر منها في المجتمع الاستبدادي. ذلك أنه في ظل الحرية لا بد من وجود الاختلافات بل المنازعات، لأن مثل هذا المجتمع الحرّ يقوم على التصالح والتوفيق بين جماعات معترف بها، ولكلّ منها مصالحه الخاصة. إن الاجماع لا محلّ له في مجتمع حر. يقول مونتسكيو: «إن المؤلفين الذين كتبوا عن تاريخ روما لا يكلّون من توكيد أن دمارها نشأ عن انقسامات داخلية وجماعات متنازعة فيما بينها... لكن هؤلاء المؤلفين أخفقوا في إدراك أن هذه الانقسامات كانت ضرورية. ويمكن أن تتقرر قاعدة عامة أنه كلما كان كل فرد هادئاً في جمهورية، فإن مثل هذه الدولة لا تعود حرّة. إن ما يكوّن الاتحاد في هيئة سياسية أمرٌ يصعب تحديده. إن الاتحاد الحقيقي هو انسجام، فيه كل الأجزاء، مهما بدت متقابلة، فإنها تعمل على بلوغ أكبر خير للمجتمع، كما أن النغمات المتعارضة في الموسيقى ضرورية كيما تتحلّ إلى انسجام في النهاية. إن الاتحاد يمكن أن يوجد في الدولة حيثما يوجد في الظاهر اضطراب». (الكتاب نفسه، فصل ٩).

أما كتابه الرئيسي: «روح القوانين» فعلى الرغم من أنه في الظاهر بحث في القانون، فإنه مع ذلك يتناول نظرات في كل ميدان متصل بالسلوك الانساني، ويتخلله البحث في مسائل تتعلق بمزايا مختلف أنواع الشرائع.

لكن الكتاب يعوزه التنظيم، ولهذا حاول بعض الباحثين ترتيب مختلف فصول الكتاب ابتغاء احكام تأليفه، وايضاح مفاصله. وربما كان مرجع ذلك الخلل في تأليف الكتاب، وهو مؤلفٌ من ٣١ كتاباً، الى كون مونتسكيو قد استغرق في تأليفه عشرين عاماً.

لكن قيمة الكتاب تقوم في أمرين: الأول هو تصنيفه للنظم السياسية، والثاني بحثه المقارن والتاريخي في الاجتماع السياسي.

أنواع الحكومات: صنف مونتسكيو أنواع الحكم وفقاً لثلاثة أنماط، كل واحد منها يتميّز بطبيعة وبمبدأ. ويقصد بـ «الطبيعة» الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد بـ «المبدأ» الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. وإذا حكمت الحكومة حكماً صحيحاً، فإن المشرّع الذي ينتهك مبدأ الحكم سيثير الثورة عليه. أما إذا ضعفت الحكومة من جراء ضعف مبدئها الرئيسي، فلا يمكن انقاذها إلّا بمشرّع قادر على تقوية هذا المبدأ.

وشخص المشرّع عند مونتسكيو يقصد به شخص

استثنائي يلجأ إليه المجتمع من أجل وضع قوانينه الأساسية. لكن مونتسكيو خلط في مهمة هذا المشرّع: فهو أحياناً يقرر أن على المشرّع أن يكيّف القوانين التي يسنّها مع الروح العامة للمجتمع الذي يشرّع له، ومرة أخرى نراه يدعو المشرّع إلى سن القوانين، بل وإلى الاستعانة بالدين، من أجل محاربة هذه الروح العامة للمجتمع. والأمر يتوقف عنده على كونه يحب أو يكره هذا النظام في الحكم أو ذاك.

فإذا قسمت نظم الحكم من حيث الطبيعة، هكذا يرى مونتسكيو، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، الملكية، الدكتاتورية. أما الجمهورية فهي نظام الحكم الذي فيه الشعب كمجموع، أو بعض الأسر، تملك السيادة. والملكية هي نظام الحكم الذي فيه يحكم أمير وفقاً لقوانين مقررة تنشىء قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية. وكنماذج لهذه القنوات يذكر: أرستقراطية تتولى أمور العدالة محلياً، وبرلمانات ذوات مهمات سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية.- أما الدكتاتورية (أو الحكومة الاستبدادية) فهي حكم الفرد الواحد الذي لا يسترشد ولا يتوجه إلّا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادىء هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة هي مبدأ الجمهورية، والشرف (الكرامة) مبدأ الملكية، والخوف مبدأ الدكتاتورية.

وقسّم مونتسكيو الجمهوريات إلى: ديمقراطيات، وأرستقراطيات. ونموذج الجمهورية الديمقراطية عنده هو اليونان وروما. وحين جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية قصد بالفضيلة مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها: ففي حالة الديمقراطيات: حب الوطن، الايمان بالمساواة، الزهد والتعفف اللذان يقودان إلى أن يضحي الأشخاص بلذاتهم الشخصية في سبيل المصلحة العامة.- ووجد نموذج الديمقراطية الأرستقراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. والفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك والمطامح لدى أعضاء الطبقة الحاكمة.

أما عن الملكية، كما وجدها في فرنسا وسائر الدول الأوروبية في عصره، فقد رأى فيها النظام العصري لحكم بلاد متوسطة الحجم. ومبدأ الملكية هو الشرف (الكرامة)، وهو معنى لا يوجد الا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لقلة من الناس. يقول مونتسكيو:

«بدون الملكية لا توجد نبالة؛ وبدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه لن يكون ثمتئذ إلا حاكم مستبد (طاغية) (الكتاب الثاني، فصل ٤).

أما الدكتاتورية فليست لها في نظر مونتسكيو أية فضيلة. إنها تقوم على الخوف، ولا تحتمل أية سلطات وسطى؛ ولو حدث فيها تخفيف فلن يكون ذلك إلّا بواسطة الدين. والدكتاتورية تلقي بالناس في هوّة الذل والمهانة. وهي لا تحافظ على كيانها إلّا بسفك الكثير من الدماء. والطاعة التي تتطلبها من رعاياها هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الدكتاتوري لا يهدفان إلّا إلى تكوين أفراد يدينون بالطاعة العمياء، ويعوزهم التفكير المستقل، والطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، بل وفي من يأمر لأنه ليس من حقه أن يفكر أو أن يشك بل عليه أن يريد فقط. وتقتصر التربية علىّ بث الخوف في قلوب الرعية، وتلقين بعض مبادىء الدين البسيطة جداً. «ذلك ان المعرفة ستكون خطرة، والتنافس نحساً. . . فالتربية (في الدكتاتورية) كأنها عدم. ولا بد من انتزاع كل شيء، من أجل اعطاء شي ما؛ وجعل الفرد عضواً فاسداً، ابتغاء جعله عبداً مطيعاً» (الكتاب الرابع، فصل ٣). ورعايا الحكومة الدكتاتورية مجردون من كل فضيلة خاصة بهم. «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس، لأن الأمير فيها لن يعطي عظمة لا يملكها هو نفسه؛ إذ لا يوجد عنده مجد. وإنما في الملكيات يشاهد حول الأمير رعايا يتلقون شعاعاته» (الكتاب الخامس، الفصل ١٢). ويشبه صنيع الحكومة الاستبدادية بصنيع المتوحشين في لويزيانه الذين حين يريدون أن يقطفوا الثمار يقطعون الشجرة من جذورها ويجمعون الثمار» (الكتاب الخامس، فصل ١٣). وفي الحكومات الدكتاتورية تقل القوانين، بل تنعدم. ولا بد أن يكون المحكومون جهالاً، جبناء، محطمي النفوس. والناس، بدلاً من أن يُرَبّوا على أن يعيشوا على أساس الاحترام المتبادل، يكونون بحيث لا يستجيبون إلّا للترهيب والتخويف.

ويتساءل مونتسكيو: إن الناس يحبون الحرية ويكرهون القهر والعنف، ومن المحتمل أن يثوروا ضد الطغاة، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد والدكتاتورية؟ ويجيب قائلاً إن هذا يفسّر بأمرين: الأول هو أن الامبراطوريات الواسعة يجب أن تحكم حكماً استبدادياً كيما يكون الحكم فيها قويّ النفوذ، والثاني، وهو الأهم، لأن

الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الانسانية، وهذه توجد في كل مكان.

ودعا مونتسكيو إلى الفصل الواضح بين السلطات الثلاث في الدولة: السلطة التنفيذية (وتشمل أيضاً الشؤون الخارجية)، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. وقد أكد أن الفصل القاطع بينها هو الشرط لوجود الحرية. يقول: «إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسنّ قوانين استبدادية من أجل أن ينفّذها استبدادياً. ولن تكون هناك حرية أيضاً إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. لأنها إذا كانت مرتبطة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريتهم ستكون اعتباطية: إذ سيكون القاضي مشرّعاً أيضاً. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة سنّ القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات العامة، وسلطة الفصل في الجرائم أو المنازعات بين الأفراد» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

وهكذا يؤكد مونتسكيو ضرورة الفصل القاطع بين السلطات الثلاث، وعلى نحوٍ تجاوز فيه ما دعا إليه جون لوك.

ومن بين النظريات والآراء التي عرضها مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» عُني الأمريكيون في القرن الثامن عشر بأمرين: رأيه في النظام الفدرالي (الاتحادي) ونظرية الفصل بين السلطات الثلاث.

ذلك أن مونتسكيو في مستهل الكتاب التاسع من «روح القوانين» أشاد بنظام الجمهورية الفدرالية (الاتحادية) فقال (في الفصل الأول) إن هذه الدولة «تتمتع بصلاح الحكومة الداخلية لكل واحدة منها، وبالنسبة إلى الخارج فإن لها، بفضل قوة التجمع، كل مزايا الملكيات الكبيرة». وقد اقتبس هاملتون، أحد كبار مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية، هذه العبارات، قائلاً: «إنها تحتوي بايجاز على الحجج الأساسية المؤيدة للاتحاد».

وفيما يتصل بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث يلاحظ أن هذه النظرية كانت أهم ما لفت نظر الأمريكيين في التفكير الدستوري لمونتسكيو.

مؤلفاته

- **Lettres Persanes,** sans non d'auteur. Amsterdam, 1712
- **Considérations sur les Causes de la grandeur des Romains et de leur décadeuce.** Amsterdam, 1734.
- **De l'esprit des lois.** Genève, 2vols. in- 4o, 1748
- «Essai sur le goût», in t. VI de l'**Encyclopédie**. Paris, 1757.

مراجع

- Baeckhausen, Henri A.: Montesquieu: ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède. Paris, Hachette, 1907.
- E. Carcassonne: Montesquieu et le Problème de la constitution française au X VIII^e siecle. Paris, PUF, 1927.
- Joseph Dedieu: Montesquieu. Paris, Alcan, 1913.
- Joseph Dedieu: Montesquieu: l'homme et l'oeuvre. Paris, 1943.
- Robert Shackleton: Montesquieu: A critical Biography. Oxford University Press, 1961.

موندلفو

Rodolfo Mondolfo

مؤرخ للفلسفة اليونانية ايطالي.

ولد في سنة ١٨٧٧، وتوفي في ١٩٧٦/٧/١٥ في بوينوس ايرس (الارجنتين).

كان أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا؛ ثم ارتحل إلى الارجنتين حيث قام بالتدريس في جامعات توكمان، وقرطبة، وبوينوس أيرس.

وله مؤلفات جيدة في الفلسفة اليونانية، نذكر منها:

ـ «اللامتناهي في الفكر اليوناني» فيرنتسه سنة ١٩٥٤ L'Infinito nel pensiero dei Greci؛ وظهرت له طبعة ثانية

في سنة ١٩٥٦ بعنوان: L'Infinito nel pensiero dell'Antichità classica.

- «فهم الذات الانسانية في الحضارة القديمة»، طبعة أولى بالأسبانية، بوينوس ايرس سنة ١٩٥٥؛ وطبعة أخرى بالايطالية في سنة ١٩٥٨ عنوانها La comprensione del sogetto nella antichità classica.

- «الفكر القديم: تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية معروضاً مع نصوص مختارة من المصادر»، فيرنتسه، سنة ١٩٥٠.

لكن أهم أعماله في تاريخ الفلسفة اليونانية هوترجمته للأجزاء الأولى من «فلسفة اليونان» تأليف ادورد اتسلّر مع تعليقات وفيرة جداً فيها عرض للأبحاث التالية حتى صدور هذه الترجمة، وفي الوقت نفسه أشرف على ترجمة باقي الكتاب إلى الايطالية حتى أوشكت هذه الترجمة على التمام لدى الناشر La Nuova Italia في فيرنتسه.

مونييه

Emmanuel Mounier

مفكر فرنسي دعا إلى نزعة «الشخصية الجماعية» Personnalisme communautaire.

ولد في جرينوبل في ١/٤/١٩٠٥، وتوفي في ٢٣ مارس سنة ١٩٥٠ في شاتنيه مالبرى (احدى الضواحي الجنوبية لباريس). بدأ بدراسة الطب، لكنه ما لبث أن عدل عنه إلى دراسة الفلسفة في جامعة جرينوبل حيث تتلمذ على جاك شفالييه. ثم ارتحل إلى باريس، حيث حصل على الأجريجاسيون في الفلسفة في سنة ١٩٢٨. وهنا تأثر بجاك ماريتان ونقولا برديائف. ثم أعجب بأفكار الشاعر الكاثوليكي شارل بيجي Charles Péguy، وفيه كتب أول دراسة بعنوان: «فكر شارل بيجي» (سنة ١٩٣١).

وعلى غرار ما فعل بيجي ترك «الماكينة الجامعية القذرة» وقرر انشاء مجلة تكون لسان حركة فكرية تهدف - في زعمه - إلى التجديد الشامل للحضارة. ذلك أن الأزمة الاقتصادية التي بدأت في أمريكا في سنة ١٩٢٩ بدت له كأنها عرض لأزمة أخطر، هي الأزمة الروحية والفلسفية. واعتقد أن الحضارة الأوروبية تتجه الى كارثة، لا سبيل إلى تجنبها - في نظره - إلّا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها. إنه ينفر من المجتمع البورجوازي لأن الجشع للتملك أفسده، وتفشّى فيه قهر الانسان، وضحّى فيه بالحاجات الحقيقية للإنسانية. والماركسية ليست علاجاً لهذا المجتمع لأنها تأثرت بعدوتها: الرأسمالية، إذ انغمست الماركسية في المادية وخانت بذلك حاجات الانسان الروحية. وتلك المجلة هي «الروح» Esprit، وقد بدأت في الظهور شهرياً من اكتوبر سنة ١٩٣٢.

ولئن كان مونييه كاثوليكياً شديد الحماسة، فقد أغضبه تضامن الكاثوليكية مع «الفوضى المستحكمة»، يقصد: النظام الحضاري القائم: وهو لا يعتقد أن الحلّ لهذا الوضع حل سياسي: لأن اليسار، وقد أعدته عدوى الروح البورجوازية، عاجز عن مقاومة الديكتاتوريات الغازية الكاسحة (يقصد النازية والفاشية).

وإنما الحل يكون بتحرير الروح. يقول: «إما أن تكون الثورية روحية، وإمّا لن تكون أبداً». ولهذا يطالب بالتغيير في قيم الانسان، وفي مؤسساته، لأن القهر ليس فقط واقعة اقتصادية أو سياسية، بل هو «في نسيج قلوبنا».

لقد آمن مونييه بأن الشر مصدره الحضارة التي جعلت من الإنسان فرداً مجّرداً abstrait، مقطوعاً عن الآخرين وعن الطبيعة. وديكارت، بتأسيسه للروح الحديثة، قد كرّس هذا الانشقاق.

والعلاج لهذا هو «إعادة النهضة من جديد»، أي اعادة بناء نزعة انسانية قادرة على أن تدمج في حضارة جديدة كل معطيات التاريخ الانساني والعلوم الانسانية. ومحور هذه النزعة الانسانية هو: الشخص.

وهو لا يقصد بالشخص: الشخص بالمعنى القانوني، الذي ينبغي الدفاع عن حقوقه تجاه المجتمع، بل بالعكس: يرى مونييه أن المجتمع موجود في الشخص، بقدر ما

الشخص موجود في المجتمع. وإنما «الشخص» هو ما يقابل (يضاد) «الفرد» الذي هو كائن منعزل، وتجريد محض، بينما «الشخص» منخرط منذ ميلاده في الجماعة: ان الفرد وحدة عددية حسابية، أما الشخص فذات خلاقة لذاتها. «انه الحقيقة الوحيدة التي نعرفها والتي نصنعها من الداخل في نفس الوقت؛ إنه يكتسب على حساب اللاشخصي بواسطة حركة تشخيص» أي اضفاء صفات الشخصية. الفرد كائن مغلق، أمّا الشخص فمفتوح على العلوّ، وهو جواب عن نداء. «إن الانسان العيني هو الإنسان الذي يبذل ذاته» بالانفتاح على الكون، وعلى الناس.

وقد استمد مونييه نزعته الشخصية هذه من روافد عديدة: التوماوية، الوجودية، المثالية الروسية. وهو يهدف بها أساساً إلى اعادة الاتصال بين الذوات الانسانية، وإلى اعادة الاندماج بين المادة والروح، بين الانسان والطبيعة.

وعلى الرغم من حواره مع الماركسيين الفرنسيين، فقد ظل دائماً يرفض الماركسية أو التورط معها في أي شيء. يقول مونييه: «ضدّ ماركس نحن نؤكدّ أنه لا مدينة ولا حضارة انسانية إلّا إذا كانت ميتافيزيقية الاتجاه».

وكان مونييه منفتحاً على سائر الأديان، رغم مسيحيته العميقة، ولهذا جمع حول مجلته Esprit مؤمنين من مختلف الأديان كما ضمّ غير مؤمنين. ورغم اخلاصه للكنيسة الكاثوليكية فكثيراً ما نقد رجعيتها، وجلب سخط الكاثوليك اليمينيين بدعوته إلى علمانية المدارس.

مؤلفاته

جمعت مؤلفاته في أربعة أجزاء بعنوان: E. Mounier: Oeuvres, 4 vols. Paris 1961-63.

مراجع

- J. Conilh: Mounier. Paris, 1966.
- L. Guissard: Emmanuel Mounier. Paris, 1962.
- V. Melchiorre: Il Metodo di Mounier: Milano,1960.
- C. Moix: La penseé d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960.

الميتافيزيقا = ما بعد الطبيعة

Métaphysique (F) Metaphysics (E,)

كلمة «ميتافيزيقا» تعريب للكلمة اليونانية (تامتاتافوسيكا) ومعناها: ما بعد الطبيعة.

والمعروف أن الأصل في هذا الأسم يرجع إلى ترتيب كتب أرسطو لما نشرها أندرونيقوس الرودسي (في القرن الأول قبل الميلاد) فجعل موضع كتب أرسطو المتعلقة بالفلسفة الأولى تالياً لموضع كتاب «الطبيعة» وعلى ذلك فإن «ما بعد الطبيعة» تعني فقط الكتاب التالي في الترتيب لكتاب «الطبيعة» في مجموع مؤلفات أرسطو الذي نشره أندرونيقوس، ولا علاقة له بمضمون أو موضوع هذا العلم.

أما اسم هذا العلم عند أرسطو فهو: «الفلسفة الأولى» Κπρωτή ΦίλοσοΦία، وأحياناً يسميه الإلهيات Κθεολογία.

لكن هذا التصنيف المكتبي أو الترتيب التصنيفي لموضع كتاب أرسطو في الفلسفة الأولى أو الإلهيات ما لبث أن فُسّر لدى المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد تأويلاً يجعل منه دالاً على موضوع الكتاب وهو البحث في الوجود بما هو وجود، وأصبح يطلق اسم «الميتافيزيقا» على البحث في الأمور التي «تتجاوز» (ما بعد) الطبيعة، وهو تأويل يناقض تماماً فكر أرسطو، إذا فهم بمعنى أن موضوعه يتجاوز نطاق العالم (كوسموس) إذ ليس وراء العالم - عند أرسطو - شيء. أما إن فهم بمعنى أن موضوعه هو الموجودات غير الخاضعة للكون والفساد، بينما الطبيعة خاضعة للكون والفساد، فإن هذا التأويل يتمشى مع تصور أرسطو لهذا العلم، لأنه يبحث فيه في المحرك الأول الذي هو فعل محض، وعقل محض، كما يبحث في عقول الأفلاك وهي أيضاً عارية عن المادة وغير خاضعة للكون والفساد.

ويرى أرسطو أن الفلسفة الأولى أعمّ العلوم لأنها تبحث في أعمّ العلل، إذ العلل والمبادىء الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى. وهي ثانياً أكثر العلوم يقينية، لأنها تبحث عن المبادىء الأولى، والمبادىء الأولى أعلى الأمور درجة في اليقين. وهي ثالثاً أنفع العلوم، لأنها تعطينا علماً بالعلل الأولى، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاء لأكبر قسط من العلم. وهي رابعاً - أكثر العلوم تجريداً، لأنها تبحث في

أكثر الأشياء بعداً عن الواقع العيني؛ ومن هنا ايضاً كانت أصعب العلوم. وهي ـ خامساً ـ أشرف العلوم، لأن موضوعها النهائي والأساسي هو أشرف الموضوعات، وهو الله.

ومن أرسطو انتقل هـذا التعريف للفلسفة الأولى وللإلهيات ـ إلى تلاميذه وشراحه، وخصوصاً الاسكنـدر الأفروديسي، الذي عرّف الميتافيزيقا (وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) فقال إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في موجود معّين بالذات ὄν τι ، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما يفعل سائر العلوم. وهي أيضاً «الهيات» من حيث انها في بحثها عن المبادىء الأولى والعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول. (راجع «شرح الاسكندر الافروديسي على ميتافيزيقا أرسطو» Alexander Aphrodisias: In Arist. Met. Comm., ed. M. (Hayduck, 1891, I, P.161,1.5Sq . ويؤكـد الاسكـنـدر الافروديسي أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو الجوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجوداً بالمعنى الثانوي (الكتاب نفسه ص ٢٤٢ س ١٠).

واستعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الفلسفة الأولى» للدلالة على هذا العلم، منذ بداية الفكـر الفلسفي في الاسلام. فنجد للكندي رسالة تعد أهم رسائله الفلسفية، وعنوانها: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى». ويحدد الكندي مكانة هذه الفلسفة الأولى على نحو ما فعل أرسطو ولكن باختصار فيقول: «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا انما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تامّاً إذا نحن أحطنا بعلم علته، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، واما فاعلة أعني ما منهمبدأ الحركة، وإمّا مُتَمِمة، أعني ما من أجله كان الشيء» («رسائل الكندي الفلسفية» ط ٢، القاهرة سنة ١٩٧٨).

وعلى نحوٍ أدق يعرّف ابن سينا موضوع الفلسفة الأولى فيقول: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود ـ مثل الوحدة، والكثرة، والعّلية وغيرذلك. والموجود قد يكون موجوداً على أنه جاعل شيئاً من الأشياء بالفعل أمراً من الأمور بوجوده في ذلك الشيء، مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار، وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذاتٍ أخرى بأنها ملاقية له بالأمر، ومتقررة فيه لا كالوتد في الحائط، إذ له انفراد ذات متبّرىء عنه. ومنه ما لا يكون هكذا. والذي يكون هكذا منه ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقوّمها بالفعل بذاتها أو بما يقومها ـ وهذايسمّى عَرَضاً. ومنه ما مقارنته لذاتٍ أخرى مقارنة مقوِّم بالفعل، ويقال له صورة. ويقال للمقارنين كليهما: محلّ؛ وللأول منهما موضـوع، والثاني: هيولى ومادة. وكل ما ليس في موضوع ـ سواء كان في هيولى ومادة، أو لم يكن في هيولى ومادة ـ فيقال جوهر. . . والجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة» (ابن سينا: «عيون الحكمة»، بنشرتنا ص ٤٧ ـ ٤٨، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما ابن رشد فيستخدم ترجمة اللفظ فيسميه «علم ما بعد الطبيعة» ويقول في تفسير اسمه: «ويشبه أن يكون إنما سُمّي هذا العلم «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلاّ فهو متقدم في الوجود. ولذلك يسمى الفلسفة الأولى» («جوامع كتاب ما بعد الطبيعة» (ص٨، طبع حيدر أباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ) ـ الموضوعات التي يتناولها في المقالة الأولى من جوامعه هذه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو هي: الهوية ـ الجوهر ـ العرض ـ الذات ـ الشيء ـ الواحد ـ في الجوهر والمقابل والغير والخلاف ـ في القوة والفعل ـ في الجزء ـ الناقص ـ المتقدم والمتأخر ـ السبب والعلة ـ الهيولي ـ الصورة ـ السبب والعلة ـ الهيولىٰ ـ الصورة ـ المبدأ ـ الاسطقس ـ الاضطرار ـ الطبيعة.

وفي المقالة الثانية يعرض مشكلة الكليات، والصور الأفلاطونية.

وفي المقالة الثالثة يبحث في :القوة والفعل ـوفي الواحد ـ

والمقالة الرابعة تتناول الحركة الأزلية والمحرك الأول وعقول الأجرام السماوية والعقل الفعّال.

والمقصود من قول أرسطو إن ما بعد الطبيعة موضوعه الموجود بما هو موجود «هو أنه يبحث:

١ ـ في وجود الموجودات كلها، الانسان، الحيوان، الجماد، ويبحث في وجود العرض كما يبحث في وجـود

الجوهر، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل،

٢ ـ وهو إنما يبحث في الوجود المحض، غير الممتزج بأية مادة، أي وجود الله الذي هو فعل محض، وعقل محض.

فإن توجهنا إلى العصور الوسطى في الغرب نجد أولاً القديس أوغسطين لا يستعمل كلمة «ميتافيزيقا» ولا كلمة «الفلسفة الأولى»، بل يستعمل مكانها كلمة «حكمة» وهي أيضاً قد وردت عند أرسطو للدلالة على هذا العلم، إلى جانب كلمة «الفلسفة الأولى»، وفي إثره استعملها أيضاً ابن رشد، في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة»: أما أوغسطين فقد جعل موضوع «الحكمة» هو النفس والله.

أما القديس توما الأكويني فينقل عن ابن رشد ـ دون ذكر اسمه ـ أن الرسم metaphysica مأخوذ من مرتبة هذا العلم في التعليم، إذ يتعلم بعد تعلم الطبيعة.

وظلت الميتافيزيقا تنمو في هذا النطاق الذي حدده أرسطو طوال العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث، فعدّها ديكارت جذر شجرة العلوم، وكتب تأملاته الميتافيزيقية، ومن بعده كتب ليبنتس كتاباً بعنوان: «بحث في الميتافيزيقا Discours de la métaphysique».

فـديكارت يدعو إلى البحث في الميتافيزيقا ليس فقط لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل وخصوصاً لأنها تبحث في المبادىء التي تقوم عليها العلوم وبالتالي تبحث في أسس المعرفة بوجه عام. ومن هذه الناحية فإن تعريف ديكارت للفلسفة بعامة، والميتافيزيقا بخاصة هو تعريف أرسطالي خالص. ذلك أن معنى الفلسفة عنده هو الحكمة، لكنه لا يقصد بالحكمة: الفطنة التي يجب أن يتم السلوك في الحياة وفقاً لها، بل المعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة في نظره هي «الميتافيزيقا». ويسميها أيضاً «الفلسفة الأولى» كما فعل أرسطو، وهو يعرّفها مثله بأنها «معرفة العلل الأولى» أو «المبادىء الأولى». (راجع مقدمة كتابه «المبادىء»).

ويحدد ديكارت مضمون الميتافيزيقا بأنه «تفسير الصفات الرئيسية المنسوبة إلى الله، وتفسير كون أرواحنا لا مادية، وإيضاح كل المعاني الواضحة القائمة فينا» (نفس الكتاب).

أما منهج الميتافيزيقا فهو استنباط النتائج من المبادىء.

وهكذا نجد أن كتاب ديكارت: «مبادىء الفلسفة» يبحث في أسس المعرفة بوجه عام.

ينتهي ديكارت إلى تقرير أن الميتافيزيقا هي «معرفة الأمور المعقولة». ولهذا نراه في تصنيفه للعلوم يجعل العلوم بمثابة شجرة: جذورها هي الميتافيزيقا، وجذعها هو الفزياء، وفروعها المختلفة هي المنطق، والأخلاق، والميكانيكا.

لكن ليبنتس يرى أن ميتافيزيقا ديكارت من شأنها أن تحدث انشقاقاً في وحدة الميتافيزيقا، لأن تفسير ديكارت لطبيعة المبادىء يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسير أرسطو لها. ذلك أن أرسطو يطلق اسم «المبادىء» على البديهيات، أي على القضايا الأولية الأكثر عموماً في استعمال البرهان، بينما ديكارت يطلق كلمة «مبادىء» على الحقائق التي من نوع: «أنا موجود»، فهذه الحقيقة مبدأ، من حيث أنه ينبغي أن يبدأ التفكير منها، ولكن هذه الحقيقة تختلف عن مبادىء المعرفة مثل مبدأ عدم التناقض. إن القول: «أنا» هو نتيجة شعور مباشر، بينما مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يدرك إلا نتيجة سير تحليلي ارتدادي، يرجع بالبرهان إلى الافتراضات الأولى التي بدأ منها.

ويريغ ليبنتس إلى إغناء ميتافيزيقا أرسطو بإضافة مبادىء عقلية جديدة. فإلى جانب مبدأ الذاتية أو عدم التناقض، يضع ليبنتس مبدأ «العلة الكافية». ومبدأ «الاتصال» في أحداث العالم، وهذا المبدأ يقرّر أن الطبيعة لا تقوم بالطفرة، بل كل ما فيها متصل بعضه ببعض دون أي انقطاع، ثم مبدأ «الأحسن» ويقرر هذا المبدأ أن الطبيعة تسلك أبسط السبل في إنجازها لأفعالها.

٥ ـ ثم جاء كنت فأثار مشكلة الميتافيزيقا نفسها وهي هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أساس علمي؟ وقد خصص لهذه المشكلة كتاباً بعنوان: «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تتجلى علماً» (سنة ١٧٨٣).

لقد أدرك منذ وقت مبكر أنه لكي تكون الميتافيزيقا علماً فينبغي أن تكون «فلسفة مؤسسة على المبادىء الأولى لمعرفتنا» («بحث في وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق» ص ٢٨٦).

أما منهجها فيجب أن يكون «تحليلياً»، وهو في أساسه المنهج الذي أدخله نيوتن في الفزياء وكان له نتائج مفيدة.

ويجب أن ننطلق من التجربة، لا من التعريفات. وستصل الميتافيزيقا بعد ذلك إلى معان أساسية كلية، بفضل هذا المنهج التحليلي؛ أعني أنها ستصل إلى مبادىء؛ ذلك أنه لا يحق للعقل أن يتجاوز التجربة. ومن هنا قرر أن مهمة الميتافيزيقا هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل ألا يتجاوزها. وبعبارة موجزة: «الميتافيزيقا هي العلم الباحث في حدود العقل الانساني» («مؤلفات كنت»، جـ٢، ص ٣٧٥، نشرة هارتشتين).

ويقرر كنت أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستندة إلى نقد العقل؛ هذا النقد الذي يحدّد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ويُخضع للفحص التصورات القبلية إبتغاء ردها إلى مصادرها المختلفة وهي: الحساسية، والذهن، والعقل. ومن هنا نجد عند كنت توحيداً بين الميتافيزيقا وبين الفلسفة النقدية أو المتعالية. وكان هيوم قد شكّك في العلاقة بين العلة والمعلول، وما تبع ذلك من تصور للقوة والفعل، وتحدّي العقل أن يفسّر بأي حق يظن أن الشيء يمكن أن يكون بحيث أنه متى ما وضع، فينتج عن ذلك بالضرورة وضعُ شيء آخر، لأن هذا هو معنى العلة.

وكان لشك هيوم هذا الفضل في إيقاظ كَنْت من نومه الدوجماتيقي وتوجيه تفكيره في اتجاه آخر مختلف تماماً.

إذ رأى كنت أنه ليس فقط فكرة العلة، بل الميتافيزيقا كلها مؤلفة من تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم. ووجد أن مشكلة الميتافيزيقا هي أنها لا تستمد علمها من التجربة، بل تتجاوزها. إذ الميتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية، كالفزياء، ولا من التجربة الباطنة مثل علم النفس، بل هي معرفة قبلية a priori مستمدة من الذهن المحض ومن العقل المحض. والمعرفة الميتافيزيقية يجب ألا تشتمل إلا على أحكام قبلية، أي سابقة على التجربة.

إن الميتافيزيقا ـ هكذا يرى كنت ـ تعني بالأحكام التركيبية القبلية، وهذه وحدها هي هدفها. ومن هنا تنحصر مشكلة الميتافيزيقا في مشكلة إمكان المعارف التركيبية القبلية.

ومن أجل حل هذه المشكلة ألف كتابه: مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريغ أن تكون علماً» (سنة ١٧٨٣).

والنتيجة التي ينتهي إليها في هذا الكتاب هي أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك التي تستند إلى نقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والذي يُخضع للنقد ما هنالك من تصوّرات قبلية يردها إلى مصادرها الثلاثة وهي: الحساسية، والذهن، والعقل.

وهكذا نرى كنت يقرر أن الميتافيزيقا هي هي بعينها نقد العقل أو الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية.

[راجع كتابنا: امانويل كنت، جـ٢: الأخلاق عند كنت، ص ٣ـ ٢٧، الكويت سنة ١٩٧٩].

ولكن المثالية الألمانية، ويمثلها فشته وشلنج وهيجل، أعادت النظر إلى الميتافيزيقا بالمعنى القديم، وكان موضوعها عند هؤلاء هو نفس موضوعاتها التقليدية: الوجود، الجوهر، العلية، نظرية المعرفة، الله. لكن شلنج، من بينهم، حاول أن يجعل من الميتافيزيقا: فلسفة الطبيعة. وهي نزعة امتدت إلى شوبنهور ونيتشه. كل ما هنالك أن هيجل جعل الديالكتيك هو الميتافيزيقا.

ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر، أصبحت موضوعات فلسفة العلوم مختلطة بموضوعات الميتافيزيقا حتى كادت الميتافيزيقا تفقد معناها القديم، كما هو ملاحظ عند برجسون وهويتهد. ومن هنا مال البعض ـ خصوصاً في فرنسا، إلى تَسميتها باسم «الفلسفة العامة»، وأصبح هذا هو أسمها الرسمي في برامج الدراسة في جامعات فرنسا طوال النصف الأول من هذا القرن، وهو اسم لا معنى له ولسنا ندري كيف خطر ببال واضعيه أن يضعوه!

وإنما استردت الميتافيزيقا تمام معناها من جديد على يد الفلاسفة الوجوديين، وخصوصاً هيدجر، ويسبرز. فهيدجر ألّف رسالة بعنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟»، وأتبعها بكتاب عن «كنت ومشكلة الميتافيزيقا»، ثم توج هذا بكتاب كبير بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا». وكتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» هو بحث خالص في موضوع الميتافيزيقا الأساسي، وهو: الوجود. كذلك عنون يسبرز الجزء الثالث من كتابه الرئيسي وعنوانه: «الفلسفة» بعنوان: «الميتافيزيقا.»

ولنعرض رأي هيدجر في حقيقة الميتافيزيقا:

الميتافيزيقا تبحث في وجود الموجود وهي تسأل أولاً عن الموجود بما هو موجود، وفي هذه الحالة تكون «ميتافيزيقا عامة»

أو انطولوجيا. وهي ثانياً تبحث في الوجود الذي يجعل من موجود معين موجوداً؛ وحينئذ تسمى «ميتافيزيقا خاصة» بيد أن الميتافيزيقا لا تبحث في الوجود بما هو موجود إلا بعد أن تبحث في وجود موجود ممتاز هو في الفلسفات الدينية: الله، وفي فلسفة هيدجر والوجودية هو: الانسان.

إن الميتافيزيقا تبحث في إمكان الموجود أن يكشف نفسه، أي في التركيب الانطولوجي للموجود.

إن الميتافيزيقا تتعقل الموجود في وجوده. وتسأل الموجود في مختلف مناطق الوجود عن وجوده وتتعقل الموجود بعامة وفقاً للقسمات الأساسية لوجوده، وتميّز - مثلاً - بين ما هو الوجود Was- Sein وبين واقعه أنه موجود Dass- Sein. وهي تضع الانسان - مثلاً - في التاريخ وتبحث في وجوده على هذا النحو. والوجود يحتاج إلى أن يتأسس: في الحاضر، أو الماضي، أو المستقبل. وقد تؤسس الموجود في الإلهي. ولهذا فإن الميتافيزيقا لا تؤسس فقط الموجود في الوجود، بل وتؤسسه أيضاً في موجود أعلى.

والسؤال الجوهري في الميتافيزيقا هو: «لماذا كان ها هنا وجود ولم يكن ها هنا بالأحرى عدم»؟ وهو سؤال يرد على الخاطر ذات يوم لا محالة، وربما يرد على خاطر الانسان عدة مرات في أثناء حياته. إنه يطرأ على خاطره حين يشعر باليأس أو الملال أو القلق الشديد، وحين يغمض عليه معنى الحياة.

وهذا السؤال يحتل المرتبة الأولى من تفكيرنا، لثلاثة أسباب. لأنه أولاً أوسع الأسئلة، وثانياً لأنه أعمق الأسئلة، وثالثاً لأنه أكثرها أصالة. («المدخل إلى الميتافيزيقا»، ترجمة فرنسية، ص ١٤، باريس سنة ١٩٧٢).

مراجع

- Aristote: La Métaphysique.
- Leibniz: Discours de Métaphysique
- I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.
- H. Lotze: Metaphysik.
- H. Bergson: Introductiom a la métaphysique
- M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.
- M. Heidegger: E'infühmng in die Metaphysik, 1953.
- M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.
- K. Jaspers: Philosophie, B. III: Metaphysik
- J. Wahl: Traité de métaphysique. Paris, Payot, 1953.
- G. Gusdorf: Traité de metaphysique. Paris, Colin, 1956.
- J. Foulquié: Métaphysique, Paris, 1965.
- Pears, D.F., ed.: The Nature of metaphysics. London, 1957.
- W.H. Wolsh: Metaphysics. London, 1963.

موسى (بن ميمون)

فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب، وصيدلي.

اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي.

وعلى الرغم من مكانته العظيمة لدى اليهود، فإنه لم يعن أحد من اليهود المعاصرين والتالين بترجمة حياته. ومصدرنا الوحيد عن حياته هو المؤلفون العرب المسلمون، وعلى رأسهم (ابن القفطي) في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» (نشرة ليبرت ص ٣١٧- ٣١٩)، وكان ابن القفطي صديقاً حميًا ليوسف ابن عقين الذي كان من أخص تلاميذ موسى بن ميمون؛ ثم ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (جـ٢ ص ١١٧ وما يتلوها، نشرة مُلّر)؛ وكان لفترة من الوقت زميلاً وصديقاً لابرهيم الذي هو نجل موسى بن ميمون، وذلك في أثناء عملهما معاً في البيمارستان الناصري في القاهرة، وكان اجتماعهما في هذا البيمارستان (المستشفى) في سنة ٦٣١- أو ٦٣٢- كما ذكر ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١١٨).

ولد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة، حاضرة الأندلس، في ٣٠ مارس سنة ١١٣٥ الميلادية (ويعادل ١٤ نيسان سنة ٤٨٩٥ عبرية، وسنة ٥٢٩ هجرية). وكان أبوه - واسمه ربّي ميمون - من أحبار اليهود وعضواً في المحكمة الربانية الخاصة بالطائفة الاسرائيلية في قرطبة.

ولما استولى الموحدون على قرطبة في سنة ٥٤٢ هـ خيّروا اليهود والنصارى فيها بين الاسلام أو الهجرة. فهاجر ميمون عن قرطبة وتنقل بين بلاد الأندلس، ولما عزم على الاقامة بالمرية، استولى عليها الموحدون. فارتحل إلى مدينة فاس

بالمغرب بدعوة من يهودا بن سوسان، الذي كان آنذاك الحبر الأعظم لليهود في مدينة فاس وكان انتقاله مع أولاده الثلاثة في سنة ١١٥٨ ميلادية على الأرجح.

وقد درس موسى أولاً على أبيه مبادىء الديانة اليهودية. وفي أثناء جولاته ببلاد الأندلس، وخصوصاً أثناء إقامته بالمغرب، دَرَس - إلى جانب «التوراة» و«التلمود» - مؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين: الفارابي وابن سينا، كما دَرَس الطب في كتب جالينوس وإبقراط ومحمد بن زكريا الرازي وابن سينا. لكننا لا نعلم على يد من قرأ هذه الكتب وتعلم الطب والفلسفة. وليس ثمة دليل على صحة ما ادعاه الحسن الوزاني (المشهور بلقب «ليون الافريقي») من أنه تعلم الطب على ابن زهر وابن رشد.

ويبدو أن اشتداد الموحدين على اليهود (والنصارى) في المغرب حمل بعضاً من هؤلاء على الهجرة. وقد كان من ضحايا هذه الحملة على اليهود في مراكش ربِّي بن سوسان في فاس. وكان لمصرعه أقوى دافع لجعل والد موسى بن ميمون يغادر المغرب فركب مركباً أقلته من أحد الموانىء المراكشية في ابريل سنة ١١٦٥، وبعد رحلة حافلة بالأخطار دامت ٢٨ يوماً وصلت السفينة إلى ميناء عكا في فلسطين. لكن الحرب الطاحنة بين المسلمين بقيادة السلطان صلاح الدين الأيوبي وبين الصليبيين في فلسطين جعلت الاقامة مليئة بالأخطار فهاجرت أسرة موسى بن ميمون، بعد زيارة للقدس، إلى مصر، حيث كان اليهود ينعمون بالتسامح الديني الكبير في عهد آخر خلفاء بني العباس في مصر: الخليفة العاضد (٥٥٠/١١٦٠ - ٥٦٧/١١٧١). واستقرت أسرة موسى بن ميمون نهائياً في الفسطاط (مصر القديمة الآن)، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم في سنة ١١٦٦م وفي نفس السنة توفي والد موسى بن ميمون، كما غرق أخوه الأصغر الذي كان يشتغل في تجارة الأحجار الكريمة ويوفرّ للأسرة معاشها، كما غرقت ثروته. فاضطر موسى إلى ممارسة مهنة الطب، كي يكفل معاشه ومعاش الباقين من أسرته. وسرعان ما نجح في الطب والمعالجة، وصار طبيباً مشهوراً في القاهرة. وفي الوقت نفسه علا صيته بين أبناء طائفته من اليهود في القاهرة فعينوه رئيساً للطائفة اليهودية، نظراً إلى معرفته العميقة بالشرائع اليهودية وكتابات الربانين، لكنه رفض أن يتقاضى مرتباً عن هذه الوظيفة.

ولامتيازه في الطب لفت إليه نظر القاضي الفاضل - عبد الرحيم بن علي البيساني - وكان كاتباً في ديوان الخليفة العاضد. وسيصبح القاضي الفاضل هو الحامي والسند لموسى بن ميمون. وبعد وفاة الخليفة العاضد في سنة ٥٦٧ هـ/ ١١٧١ م استطاع القاضي الفاضل أن ينال الحظوة عند السلطان الفعلي في مصر وهو صلاح الدين الأيوبي؛ وصار القاضي الفاضل مستشاره المقرّب ورئيس ديوان الانشاء لديه. وقام القاضي الفاضل بالتوصية بموسى بن ميمون لدى الخليفة العاضد أولاً، وبعد ذلك بقليل لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان في حاشيته أطباء يهود أشهرهم ابن جُمَيْع. وبعد ذلك صار موسى بن ميمون طبيباً خاصاً لابن صلاح الدين، وهو الملك الأفضل نور الدين علي، الذي حكم مصر لفترة تقل عن عامين (سنة ١١٩٨ - ١٢٠٠) بوصفه وصيّاً على ابن اخيه.

وقضى موسى بن ميمون في مصر ثلاثين سنة يعالج المرضى العديدين، ويؤلف كتبه في الطب والفلسفة وتفسير بعض أسفار التوراة والتلمود. وتوفي بالفسطاط (مصر القديمة الآن) في ١٣ ديسمبر سنة ١٢٠٤ ميلادية.

وله في الطب عشرة كتب، كتبها كلها باللغة العربية، وقد وصلتنا كلها. إمّا في نصها العربي، أو في ترجمة عبرية أو لاتينية. وقد ذكر منها ابن أبي أصيبعة (جـ٢ ص ١١٨) الكتب التالية:

١ - اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.

٢ - مقالة في البواسير وعلاجها.

٣ - مقالة في تدبير الصحة - صنّفها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوّب.

٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة.

٥ - كتاب شرح العُقّار - وقد نشره د. ماكس مايرهوف تحت عنوان: «شرح أسماء العقار» (مطبعة المعهد الفرنسي بالقاهرة، سنة ١٩٤٠) وقدم له بمقدمة ممتازة.

ويضاف إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة:

٦ - مقالة في الربو

٧ - مقالة في الجماع

٨ - شرحُ فصول أبقراط

٩ - فصول موسى في الطبّ - وموسى هو النبي موسى ابن عمران. وهو كتاب ضخم توجد منه عدة مخطوطات عربية. أهمها المخطوط الموجود في مكتبة جوتا (المانيا)

١٠ ـ مقالة في بيان الأعراض.

أما في اللاهوت اليهودي فلموسى بن ميمون مؤلفات ضخمة عديدة، بعضها كتب بالعربية، والآخر باللغة العبرية. ونذكر منها:

شرحه على «المشنا» ـ وهو بالعبرية، ومنه قسم يعرف بالأبواب الثمانية ويبحث في الأخلاق، وفيه أيضاً عرض للعقائد الأساسية في الديانة اليهودية كما يراها موسى بن ميمون.

٢ ـ «شناتوراه» ويسمى أيضاً: «ياد حرقة». وقد كتبه بالعبرية. وفيه تضمين للشريعة اليهودية، والقسم الأول منه يتناول العلم، وفيه بعض الأفكار الفلسفية.

أما كتابه الرئيسي، والذي به اشتهر مفكراً دينياً وفيلسوفاً، فهو كتاب «دلالة الحائرين». وقد كتبه باللغة العربية، لكنه أمر بأن يكتب بالحروف العبرية، وعلى حد تعبير موفق الدين عبد اللطيف البغدادي فإنه «لَعَن من يكتبه بغير القلم العبراني» (ورد في ابن أبي أصيبعة). ولهذا وردت معظم مخطوطاته مكتوبة بحروف عبرية، ومع ذلك توجد مخطوطات منه مكتوبة بحروف عربية. وأول من نشره هو سلومون منك S. Munk مع ترجمة فرنسية وبحروف عبرية في ثلاثة مجلدات في باريس ١٨٥٦ ـ ١٨٦٦ بعنوان Le Guide des Egarés وقد أعيد نشر الترجمة الفرنسية وحدها في باريس سنة ١٩٦٠). لكن صدرت له نشرة بحروف عربية في تركيا.

آراؤه الفلسفية

كتاب «دلالة الحائرين» موجه إلى علماء اليهود «الحائرين» بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أحبار اليهود ـ أي الحائرين بين ما يقضي به العقل وما جاء به النقل.

وتمهيداً للغرض الذي توخاه من تأليف هذا الكتاب يبين موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة وما تحتاج إليه من دراسات تمهيدية في المنطق، ومن تطهير للنفس بالأخلاق الفاضلة والتحرز من الشهوات.

ويبين الصعوبات القائمة في التوفيق بين الحكمة والشريعة. وأولها أن الكلمات التي وصف بها الله في «التوراة» (والمقصود كل أسفار العهد القديم) هي ألفاظ مشتركة المعاني لهذا يحتاج الأمر أولاً إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة.

ويلاحظ موسى أن علماء اليهود اتبعوا أحد مذهبين: مذهب المتكلمين المسلمين، ومذهب أرسطو والمشائين. ولهذا يستعرض آراء المتكلمين المسلمين من ناحية، وآراء الفلاسفة المشائين وأرسطو من ناحية أخرى. وفي رسالته إلى صمويل ابن طبّون ـ الذي ترجم «دلالة الحائرين» إلى اللغة العبرية ـ يقول إن فلسفة أرسطو فاقت فلسفة أفلاطون، وصارت هي الفلسفة الحقة؛ ويشير إلى أنه ينبغي لفهم فلسفة أرسطو الاستعانة بشروح الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وابن رشد. وكان ابن رشد معاصراً لموسى بن ميمون؛ لكن موسى لا يذكره في «دلالة الحائرين»، ولعله إنما قرأ تفسيرات وتلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو بعد كتابته «لدلالة الحائرين». ومن بين الفلاسفة المسلمين إنما يشيد موسى بن ميمون خصوصاً بالفارابي وبابن باجه، أما ابن سينا فإنه يأخذ عنه بعض الآراء، ولا نراه شديد الحماسة له.

فقوله إن الوجود عَرَض مأخوذ من قول ابن سينا إن الماهيات يستوي لديها الأمر بذاتها فيما يتعلق بالوجود، وإنما الوجود عَرَض يحدث لها. لكنه لا يوافق ابن سينا في قوله إن النفس الانسانية تبقى بعد الموت، وأنها خالدة؛ وإنما يأخذ بما قاله الاسكندر الافروديسي وغيره من المشائين من أن العقل الفعّال هو القادر على البقاء، والعقل الفعّال مشترك بين الناس جميعاً وليس فردياً أو خاصاً بفرد فردٍ. وهذا يدل على أن موسى بن ميمون لم يتقيد بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقضي به العقل.

وفيما يتصل بصفات الله يأخذ موسى باللاهوت السلبي، أعني القول بأنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب، لأن الله ليس كمثله شيء. لهذا لا يمكن وصف الله بأية صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم منها في الاستعمال اللغوي العادي الخاص بالانسان. ولهذا ينبغي أن تفهم كل الصفات التي ننسبها إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن نفس الصفات منسوبة إلى الانسان، وهذا ينطبق أيضاً على صفة الوجود، فالله موجود لا كالموجودات. ويدعو ميمون إلى المضي في السبيل السلبي، لأن من شأنه استبعاد كثير من الصفات الزائفة التي تنسب إلى الله.

أما المعرفة الايجابية فيما يتعلق بالله فإنها تختص فقط بتدبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. ومثل هذه المعرفة هي التي منحها الله لموسى، حسب

ما ورد في سفر الخروج (اصحاح ٣٣). وعلم الانسان هو في هذه الحدود. وأفعال الله هي الحوادث الجارية في الطبيعة. ومن شأنها ألا تهدم، بل هي بالأحرى تديم النظام الثابت للطبيعة، بما في ذلك حفظ النوع البشري وسائر الأحياء.

والله هو العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية للكون. والله فعل محض، وعقل محض. ويأخذ عن الفارابي قوله إنه ما دام الله لا يعقل إلا ذاته، فإنه هو العقل، والعاقل، والمعقول في آنٍ معاً.

ويقرر ميمون أن العالم حادث وليس قديماً، لأن القول بقدم العالم من شأنه أن يدّمر الأسس التي تقوم عليها الشريعة، مما يدل على أنه لم يكن عقلياً إلا في الحدود التي لا تتعارض مع صريح الشريعة الدينية.

والنبي لا بد أن تتوافر فيه قدرة عقلية ممتازة وقوة تخيل ممتازة. فإذا ما وجدت هاتان القوتان واقترن بهما السلوك الصالح، كانت النبوة ظاهرة طبيعية، ولا يمكن حرمان صاحبها منها. والقدرة العقلية للنبي شبيهة، على الأقل في النوع، بالقـدرة العقلية التي لدى الفلاسفة؛ وهي تمكن النبي من قبول الفيض الرباني من العقل الفعال، الذي يمكن من تحويل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل. والعقل الفعال هو آخر العقول العشرة؛ ومجال عمله هو عالم ما تحت فلك القمر.

مراجع

- H.A. Wolfson: Kalam Harvard Press, 1976.
- Salo Baron, ed: Essays in Maimonides. New York, 1941.
- Z. Diesendruck: «Maimonides' Lehre von der Prophetie», in G. A. Kohut, ed. Jewish studies in Memory of Israel Abrahams, New York, 1927, pp. 74-134.
- Moses ben Maimon, hg. v. W. Bacher, M. Braun, etc. 2 Bde, 1908- 1914
- J. Münz: Moses ben Maimon, Leben und Werke, 1912.
- L. Strauss: Philosophie und Gesetz. Beïtr. zum Verständnis Maimons und seine Vorläufer, 1935.
- I. Epstein, ed. Moses Maimonides 1135- 1204. London, 1935.

نشرات «دلالة الحائرين»

أول نشرة للنص العربي بحروف عبرية مع ترجمة إلى الفرنسية هي تلك التي قام بها سلومون مونك بعنوان: Le Guide des Egarés,3 vols, Paris, 1856- 1866 وقد أعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٠ في باريس.

وترجمه إلى الانجليزية حديثاً مع مقدمة وتعليقات: شلوموبنس Shlomo Pinés، بعنوان: The Guide of the perplexed. Chicago, 1963.

ونشر النصر العربي بحروف عربية (مع ترجمة للاقتباسات من العهد القديم) في استامبول سنة ١٩٧٣.





نابير

Jean Nabert

فيلسوف فرنسي معاصر

ولد في أيزو Izeaux [باقليم الروفينيه في جنوب شرقيّ فرنسا] سنة ١٨٨١ ، وتوفي في Lactudy (في اقليم بريتاني) سنة ١٩٦٠ . وكان أستاذاً في ليسيه سان لو Saint - lo سنة ١٩٠٨ ، وليسيه برست Brest سنة ١٩١٠ ، وليسيه متس Metz سنة ١٩١٩ ، وليسيه هنري الرابع في باريس سنة ١٩٢٥ .

تأثر نابير بكنت من ناحية ، وببرجسون من ناحية أخرى . وتنبع فلسفته من التأمل في الشعور (الوعي) . وفي كتابه « التجربة الباطنة للحرية » (سنة ١٩٢٤) ـ التي كانت رسالته لنيل الدكتورة نجد تأثير هاملان أيضاً . وفيها يقرر نابير أن التجربة الباطنة للحرية لا تقوم إلا على الشعور وحده . وليس هناك وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولات الحرية ، في التجربة الباطنة ، ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية . والتجربة الباطنة للحرية ، وإن كانت تتركز في تاريخ فردي ، فإنها لا تنفصل عن تاريخ القيم الانسانية ـ وإن كان ثمة تجربة باطنة للحرية ، فإنها تتأسس على واقع الفعل الذي يتخللها ويفسّر أشكالها المختلفة . على كل حال ينبغي عدم قصر التجربة الباطنة للحرية على الشعور بحرية الإرادة . وإن كان الشعور بحرية الإرادة وهماً ، فإن الحرية لن تضار إلا في الحالة التي نبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء indifférence بأن ننقل الى العلية ، التي تعطي الفعل ، الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر .

وفي كتابه « عناصر من أجل تكوين أخلاق » (سنة ١٩٤٣) يقرر « أنه ينبغي أن يكون من الممكن للشخص أن يريد القانون الأخلاقي ، وليس ثم بحث أهم من البحث عن الدوافع المحضة للأخلاقية ، ونقصد بذلك تعيين الإرادة بواسطة اهتمام مباشر بالقانـون ، الذي هو بمثابة انجذاب محض يمارسه العقل على الذات . ولا شك في أن هذا الاهتمام ليس حسياً ؛ إنه يعبر عن العقل المباشر لامتثال القانون في شعور الانسان . لكن من الحق أيضا أن ما في هذا الدافع من جانب ذاتي هو الذي يجعل العقل ذا فاعلية ، ويجعله ينـزل في إرادة واقعية » (ص ١٠٦ ـ ١٠٧) . والمطلوب في الأخلاق « أن نحصـل من الطبيعـة ، وفي الطبيعة ، ومع ميول الإنسان ـ على مشاركة في السعي لتحقيق غايات ليست من الطبيعة » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٧) . والعقل المحض لا يستطيع الحصول على هذه النتيجة : بل الشعور بالاشباع والرضا الناجمين عن فعل مطابق للمقتضيات العقلية والرغبة في بث المزيد من العقلية في حياة الإنسان ـ هما اللذان يهبان أنوار العقل الديناميكية المفتقر إليها . والقهر المنتظم الأعمى للميول « يحرمان الوجود شيئاً فشيئاً من كل قوة ، وكل عصارة ، برده الأخلاقية الى الشعور بقانون لا يمكن بعدُ أن ندرك كيف يمكن أن يُحب ويراد » (الكتاب نفسه ص ١٠٧ ـ ص ١٠٨) .

وهكذا يريد نابير أن يخفف من تشدد القانون الأخلاقي عند كنت ـ بواسطة العاطفة والإرادة والمحبـة . فالقانون الأخلاقي يجب أن يحب ويراد ، إلى جانب توقيره والالتزام به .

كذلك يطالب نابير بألا تؤخذ الفضيلة لذاتها، لأنها إن

صارت كذلك سرعان ما تنفد ، لأن الأنا يتوقف حينئذ عن الشك في ذاته ، ويطلب له أن يستغرق نفسه في فكرة المزيد من القيمة . « إن الفضيلة ، إذا انفصلت عن الغايات التي تحمل القيم، تصير غير مكترثة لمادة الأخلاق، وترد الواجب كله إلى نية في الفضيلة . ويميل طبيعي يرى الأنا ، وقد صار مهتماً بذاته ووجوده الخاص أكثر من اهتمامه بالقيمة الذاتية لأفعاله ، نقول : يرى الأنا أن أفعاله تصفر شيئاً فشيئاً من المعنى . . . ويلوح أنه لا شك في أن الاهتمام الموجه الى الفضائل وحدها يصرف الوعي عن النظر في الغايات ، التي هي شروط تحقيقها ، ويحفزه على اعتقاد أن هذه الغايات هي في الحقيقة غير مكترث لها ، إذا ما قورنت بالفضائل التي تزودها فقط بالفرصة لكي تمارس. ولو كان على الفضائل أن تقبل أن تكون في خدمة الغايات وأن تفنى فيها ، إن صحّ هذا التعبير ، وأن تجرّد هكذا من استقلالها الذاتي ، فذلك لأن هذه الغايات هي الترجمان الضروري للقيمة في العالم . واللحظة التي فيها يمكن الفضائل أن تدعي القيام بذاتها ستكون هي اللحظة التي تكون فيها الأخلاقية قد استنفدت مهمتها في هذه الدنيا » (الكتاب نفسه ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧) .

وله أخيراً كتاب بعنوان : « بحث في الشرّ » (سنة ١٩٥٥) يتناول البحث في الجانب غير القابل للتبرير في العالم وفي الحياة .

ناتورب

Paul Natorp

فيلسوف ألماني من مؤسسي الكنتية الحديثة .

ولد في دسلدورف في ٢٤ يناير سنة ١٨٥٤ ، وتوفي في ماربورج في ١٧ أغسطس سنة ١٩٢٤ . تعلم في جامعات برلين وبون واشترسبورج . وعين مدرساً مساعداً في ماربورج سنة ١٨٨١ ، وأستاذاً مساعداً في سنة ١٨٨٥ ، وأستاذاً ذا كرسي سنة ١٨٩٢ حتى وفاته . وفي سنة ١٨٨٨ كان يدير تحرير مجلة « الكراسات الشهرية الفلسفية » Philosophische Monatshefte . ثم تولى نشر « محفوظات في الفلسفة التنظمية » (سلسلة جديدة) في سنة ١٨٩٥ . واشترك مع هرمن كوهن في الاشراف على اصدار سلسلة من المؤلفات الفلسفية بعنوان : « أعمال فلسفية » Philosophische Arbeiten .

كرّس ناتورب حياته للمنهج النقدي الذي وضع أساسه كَنْت، وأراد أن يطبقه على المثالية العلمية والأخلاقية والجمالية والدينية . وتأثر بهرمن كوهن واتجاهه الى تجديد الكنتية . وسعى الى تحديد موقفه من كوهن وحركة الكنتية الجديدة بعامة . فرأى أن ما هو مهم في كنت هو اكتشافه للمنهج المثالي بوصفه أساساً نقدياً وتبريراً « للحقائق » الكبرى في العلم والأخلاق والفن والدين والمنطق . لكنه مع ذلك رأى أن في منهج كنت وفلسفته أموراً عديدة تحتاج الى تعديل أو إصلاح . كذلك لاحظ أن بعض آراء المدرسة الكنتية الجديدة في ماربورج تشابه مثالية فشته وهيجل، ولكنه أبرز فروقاً عميقة فيما بين هؤلاء .

ولما توفي كوهن في سنة ١٩١٨ أخذ في استعراض ما قام به كوهن من تفسيرات لمذهب كَنْت ، وما أسهم به في الكنتية الجديدة ، فرأى أن في مذهب كوهن فجوات وأموراً غير يقينية فيما يتصل بهل ينبغي توحيد العلم عند الجذور أو في القمة .

على أن الكتاب الرئيسي لناتورب هو : « مذهب الصور عند أفلاطون ، مدخل الى المثالية » (سنة ١٩٠٢) . ففيه عرض متعمق مستقصى لنظرية المعرفة وللمشاكل الفلسفية عند اليونانيين ، مع بحث في نظريات المؤسسين المحدثين للعلم والفلسفة . وفيه يريد أن يحرر تفسير نظرية أفلاطون في الصور - من التأويلات النفسانية والميتافيزيقية التي خاض فيها مفسّرو أفلاطون منذ أيام أرسطو حتى الآن . ورأى أن « الصور » الأفلاطونية ليست أشياء ، ولا أموراً من عالم آخر ، بل هي قوانين ومناهج ، إنها الأساس المنطقي للعلم . وهكذا فسّر أفلاطون تفسيراً كنتياً ، أعني على ضوء مذهب كنت . وبهذا أثار الكثير من الجدل والمناقشات ، فقام بالدفاع عن وجهة نظره هذه في محاضرة ألقاها في جامعة برلين .

وفي كتابه « الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة » (ليبتسك ، سنة ١٩١٠) بحث عن الأسس المنطقية للعلوم ، وحاول رد الوقائع العلمية إلى الصيرورة .

وبعد الحرب العالمية الأولى ازداد اهتمامه بمسائل التربية والاجتماع وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية . فأصدر في

التربية كتابه « تربية الزمالة » (برلين ، سنة ١٩٢٠) ، وفي الاجتماع كتابه : « الفرد والجماعة » (سنة ١٩٢١) ، وفي فلسفة التاريخ كتابه : « عصور الروح » (بينا ١٩١٨) ، وفي فلسفة السياسة كتابه : « المثالية الاجتماعية » (سنة ١٩٢٠) وفيه يدعو الى اشتراكية مثالية .

أهم مؤلفاته

« نظرية المعرفة عند ديكارت »

- Descartes' Erkenntnis theorie , 1882

« الدين في حدود الانسانية »

- Religion innerhalb der Grenzen der Humanität , 1894

« التربية الاجتماعية »

- Sozial pädagogik , 1899

« نظرية الصور عند أفلاطون »

- Platons Ideenlehre , 1903

«الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة »

- Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften , 1910

- Philosophie , ihr Problem und ihre Probleme , 1911

« الفلسفة : مشكلتها ومشاكلها »

« علم النفس العام »

- Allgemeine Psychologie , Bd . I , 1912

« الألماني ودولته »

- Der Deutsche und sein Staat , 1924

مراجع

- Die Philoso-hie der Gegenwart in selbstdarstellungen , Bd . I (1925)

فيه يعرض مذهبه بنفسه

- H . Bellersen : Die Sozial pädägodik Paul Natorps . Paderborm , 1928

- A . Buchenau : Natorps Monismus der Erfahrung und das Problem der Psychologie . Langens alza , 1913 .

- Ernst Cassirer : « Paul Natrop » , in Kantstudien, v . 30 (1925) , pp . 273 - 298 .

ندونصل

Maurice Nédoncelle

مفكر ديني فرنسي.

ولد في ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٠٥؛ وتوفي في ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٧٦ في استراسبورج.

وكان أستاذاً للفلسفة في «كلية اللاهوت الكاثوليكي» بجامعة استراسبورج منذ سنة ١٩٤٥ .

وتقوم فلسفته على فكرة «الشخص» La personne. وقد عبّر عنها في رسالة الدكتوراه التي حصل عليها في سنة ١٩٤٣، وعنوانها: «تبادل الشعورات» Réciprocité des Consciences. وآخر كتبه بعنوان: «ما بين الذوات والانطولوجيا» Intersubjectivité et ontologie .

ونذكر من كتبه الأخرى:

- «الشخص الانساني والطبيعة»
- «نحو فلسفة في الحب والشخص»
- «الوعي واللوغوس»
- «استكشافات في النزعة الشخصية».

راجع عنه مقالاً تأبينياً في مجلة Les Etudes philosophiques، عدد يناير - مارس سنة ١٩٧٨ ص ١١٦-١٢٣، بقلم Jean Pucelle.

النفس

في تحديد معنى النفس، وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهان: اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته.

وفي الاتجاه الأول نجد أرسطو يحدّ النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهنا تثور مشكلة العلاقة بين النفس والجسم: هل كلٌ منهما جوهر قائم بذاته، ويجتمعان معاً كجزئين من كل؟ أو النفس هي الصورة الجوهرية لجسم عضويٍ (آلي)، وتبعاً لذلك فإنهما الصورة والهيولى لجوهر مركب واحد هو الكائن الحي؟ في هذه الحالة الأخيرة، وهذارأي أرسطو، تكون الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطابع المطبوع فيه». وفي

هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس منفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته؛ وبالتالي هي تفنى بفناء بدنها.

أما في الاتجاه الثاني، ويمثله أفلاطون وديكارت، فإن النفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلاً عن البدن. وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي تحلّ فيه، وبعد انفكاك صلتها به. ومن هنا يؤكد خلودها.

واللفظ: «نفس» سواء في العربية وفي اليونانية واللاتينية وما انحدر منها من لغات صوتية مأخوذ من التنفس، هبوب الريح. فالكلمة اليونانية Ψυχη من الفعل Ψυχειν (يتنفس، يهبّ)؛ والكلمة اللاتينية المناظرة anima مأخوذة من الكلمة اليونانية ἄνεμος (= ريح). وتقال في صيغة المذكر animus بمعنى مبدأ التفكير بوصفه أسمى من الـ anima التي هي مبدأ الحياة. والـ animus هو أيضاً مقرّ الوجدانات والشجاعة. وفي العربية «الروح» قريبة من «الريح».

وهذه التفرقة بين anima وanimus قد بعثها في العصر الحاضر كارل جوستاف يونج، العالم النفساني، وأطلق anima على العنصر المؤنث، وanimus على العنصر المذكر في النفس العميقة التي يضعها في مقابل الشخص persona. وهو يفهم الشخص persona بالمعنى الاشتقاقي اللاتيني للكلمة أي: قناع؛ ويعرفه بأنه الطباع الخارجي للفرد. وهكذا فإن الـ anima والـ animus يمثلان الشخصية الباطنة اللاشعورية، وهي مكمّلة للشخصية الخارجية.

ولما كانت النفس هي مبدأ الحياة، فإن الكائنات المتنفسّة هي الكائنات الحية، وهذا أظهر في اللغات الأوربية حيث كلمة animal تدل على الحيوان.

وقد يميّز في اللغات الأوربية بين (.âme (F أو (.Seele (G وبين esprit أو Geist، على أساس أن الـ âme (Seele) هي مبدأ الحياة العضوية، وأن esprit (Geist) هي مبدأ التفكير العقلي أو العقل. ويفرق البعض بينهما على النحو التالي: «الـ âme هي âme من حيث هي مرتبطة بالجسم في وجودها وفعلها، وهي esprit من حيث ان من الممكن أن تكون منذ الآن مستقلة عن الجسم في أفعالها. والتمييز بين anima و spiritus ليس يعني شيئاً آخر غير هذا» (A. Mager، ذكره A. Marc في كتابه «علم النفس التأملي» جـ٢ ص ٢٦٤).

وإذا استقرينا الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة «روح» والكلمة «نفس» ـ وجدنا أن «الروح» تستعمل بمعنى إلهي، كما في الآيات: ﴿وأيدناه بروح القدس﴾ (البقرة ٨٧، ٢٥٣)، ﴿وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ (النساء ١٧١)؛ ﴿ينزّل الملائكة بالروح من أمره﴾ (النحل ٢)، ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ (الاسراء ٨٥)، ﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾ (غافر ١٥)، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج ٤)، ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً﴾ (النبأ ٣٨) ـ ففي كل هذه الآيات الروح لا تدل على الروح أو النفس الانسانية، بل على كيان إلهي يتنزل من الله، ويقرب من معنى الكلمة (اللوغوس).

وفي مقابل ذلك، نجد أن كلمة «نفس» تدل على معنى إنساني خالص، وغالباً بمعنى ذات الانسان، ومبدأ الحياة فيه ـ كما في الآيات: ﴿ثم توفّى كل نفس ما كسبت﴾ (البقرة ٢٨١)، ﴿لا تكلّف نفس إلا وُسعها﴾ (البقرة ٢٣٣)، ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ (المائدة ٤٥)، ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها﴾ (الأنعام ١٦٤)، ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل ١١١)، ولهذا فإن النفس مائتة كما في الآيات: ﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ (لقمان ٣٤)، ﴿كل نفسٍ ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾ (العنكبوت ٥٧).

وفي الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي ميّز بين النفس والروح، وجعلت صفة الروحية من صفات النفس في بعض المذاهب، بينما البعض الآخر يصف النفس بأنها مادية. وفي هذه الحالة يعنون بالروحية حين توصف بها النفس: اللامادية. فالروحية تقتضي اللامادية.

لكن العكس ليس بصحيح، أي أن اللامادية لا تقتضي بالضرورة: الروحية. فمثلاً العلاقات بين الأشياء هي لا مادية، لكنها ليست روحية: مثل العلاقة بين العلة والمعلول، العلاقة بين الوسيلة والغاية.

وتتميز النفس بخاصيتين أساسيتين هما: الروحية، والجوهرية؛ ولكن من الصعب التوفيق بين كلتا الصفتين، لأننا في العادة ننظر إلى الجوهر في المقام الأول على أنه مادي.

ويمكن تعريف الروحية بأنها: صفة الموجود الذي وجوده وأفعاله مستقلة استقلالاً جوهرياً عن المادة.

مراجع

- Maine de Biran: Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1823; in Oeuvres de Maine de Biran, ed. P. Tisserand, t. XIII, 1949.
- H. Bergson: Matière et mémoire, essai sur les rapports de l'esprit au corps, 1896.
- Hans Dreyer: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, Erg. Heft d. Kantstudien, 7; 1907, IV- 106 P.
- W. McDougall: Body and Mind. London, Methuen, 1911, XIX- 384 p.
- L. Busse: Geist und Kōper, Seele und Leib. Leipzig, 1903; 2. Aufl. 1913, X- 567 p.
- B. Russell: The analysis of Mind. London, Allen and Unwin, 1921, 310 p.
- John Laird: The Idea of the Soul. London, 1924, VIII- 192 p.
- C.D. Brood: The Mind and its place in Nature. London 1925, X- 674 p.
- L. Klages: Der Geist ols Widersacher der Seele, III Bde, 1929- 1932.
- L. Lavelle: De l'âme humaine. Paris, Aubier, 1951, 558 p.

نلسون

Leonard Nelson

فيلسوف نقدي ألماني، ومؤسس مدرسة فريس Fries الجديدة.

ولد في برلين في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢، وتوفي في جيتنجن في ٢٩ اكتوبر سنة ١٩٢٧. دَرَس الفلسفة والرياضيات وصار مدرساً في جيتنجن سنة ١٩٠٩. وفي سنة ١٩١٩ صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن.

رأى نلسون في كتاب «نقد العقل المحض» لكنت بحثاً في المنهج، أهميته تقوم في الفحص النقدي عن قدرة العقل على المعرفة. ولما كان الفيلسوف ياكوب فريدرش فريس (١٧٧٣- ١٨٤٣) هو أكثر من اهتم بإيضاح منهج كنت النقدي، فقد انكبّ نلسون على دراسة مؤلفات فريس. وقد جعل من فريس موضوعاً لرسالة للحصول على الدكتوراه. ثم أنشأ بعد ذلك «جمعية ياكوب فريدرش فريس» وهدفها تنمية الفلسفة النقدية. وفي الفترة من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩١٨ كان ينشر «السلسلة الجديدة لأبحاث مدرسة فريس».

وقد دافع نلسون عن «نقد العقل المحض» ضد اساءة تفسيره من جانبي نزعتين: النزعة المتعالية transcendentalism والنزعة النفسانية. فأخذ على الأولى أنها تضحي بالجانب المنهجي في نقد العقل، وأخذ على النزعة النفسانية اخفاقها في إدراك طابع المسائل الفلسفية وحلولها، وهي مستقلة عن التصورات النفسانية. وقرر هو أن مهمة نقد العقل هي بيان ترابط الأفكار في عملية المعرفة وبيان المعايير التي بموجبها تطبق هذه الأفكار بواسطة تحليل الخطوات العينية في المعرفة وإرجاع هذه الأفكار المترابطة إلى أصولها في مكانة المعرفة بواسطة النظرية النفسانية. إنه ليس من مهمة العقل إثبات الصدق الموضوعي للمبادىء التي يعبر بواسطتها عن هذه المعايير. وهذه المبادىء ذات طابع فلسفي أكثر منه نفسانياً.

وطبق نلسون منهجه النقدي في ميادين أخرى: في الأخلاق، والسياسة، والتربية وفلسفة القانون

أهم مؤلفاته

- Ueber das sogenannte Erkenntnis problem, 1908.
- Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, 1914.
- Die Rechtwissenschaft ohne Recht, 1917.
- Die neue Reformation, 2 Bde, 1918.
- Volesungen über die Grundlagen der Ethik, 3 Bde, Leipzig 1917- 32.
- Spuk, Einweihung in das Geheimnis der wahrsagerkunst Oswald Spenglers, Leipzig, 1921.

مراجع

- Minna Specht und W. Eichler: Leonard Nelson zum Gedächtnis. Frankfurt, 1953.
- A. Kronfeld, in Abh. der Friessche Schule, N.F. 5 (1930), nit Bibliographie.

نيتشه

Friedrich Nietzsche

فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، ومن أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين.

لوحة حياته

عهد الطلب:

١٨٤٤/١٠/١٥ : ولد في ريكن (بالقرب من لُتْسِن) بمقاطعة سكسونيا ابناً لأحد القساوسة.

١٨٤٩ : توفي والده القس كارل لدفج نيتشه

١٨٥٠ : انتقال الأسرة إلى ناومبرج

١٨٥٨- ١٨٦٤ : دخل مدرسة الشوليفورتا بالقرب من ناومبرج في أكتوبر سنة ١٨٥٨ ، وظل بها حتى ١٨٦٤/٩/٧ .

١٨٦٠-١٨٦٣ : دخوله في الجمعية الأدبية : «جرمانيا»

١٨٦٤- ١٨٦٥ : كان طالباً بجامعة بون (فصلين دراسيين في الفيلولوجيا واللاهوت) وتلميذاً لرتشل ويان.

١٨٦٥- ١٨٦٧ : في جامعة ليپتسج (أربعة فصول دراسية في الفيلولوجيا)، وكان فيها تلميذاً لرتشل؛ وفي سنة ١٨٦٦ بدأت صلات الصداقة بينه وبين روده.

١٨٦٧- ١٨٦٨ : قضى مدة الخدمة العسكرية في ناومبرج .

١٨٦٨- ١٨٦٩ : ليپتسج. وفي خريف سنة ١٨٦٨ تعرف إلى رتشرد فجنر في ليپتسج.

عهد الأستاذية:

١٨٦٩- ١٨٧٩ : صار أستاذاً مساعداً للفيلولوجيا القديمة في جامعة بازل في فبراير سنة ١٨٦٩ قبل حصوله على الدكتوراه.

١٨٦٩ : صداقته مع يعقوب بوركهرت؛ وفي ٢٨ مايو ألقى درس الافتتاح عن «هوميروس والفيلولوجيا القديمة».

١٨٦٩- ١٨٧٢ : زياراته لڤجنر في تريشن بالقرب من لوتسرن؛ وفي مارس سنة ١٨٧٠ صار أستاذاً.

من أغسطس إلى اكتوبر ١٨٧٠ : مُمَرِّض متطوع في حرب السبعين؛ وفي أكتوبر عاد إلى بازل، وفيها تعرف إلى أوفربك.

١٨٧٢ : حضر حفلة وضع الحجر التأسيسي لمسرح بايرويت في مايو.

١٨٧٥ : تعرفه إلى كيزلتس (بيتر جاست).

١٨٧٦ : أقيمت الحفلات الموسيقية الأولى في بايرويت. وتعرف إلى زيه.

١٨٧٦- ١٨٧٧ : سنة إجازة. وفي سورنته عرف ملفيدا فون ميزنبوج. آخر حديث له مع ڤجنر.

١٨٧٨ : نهاية العلاقات بين ڤجنر ونيتشه. في يناير: أوبرا «برسيفال» إلى نيتشه؛ في مايو أرسل «انساني، انساني جداً» إلى ڤجنر.

١٨٧٩ : استقالته من التدريس بسبب المرض، وقضى الشتاء في سورنته مع ريه وملفيدا.

عهد التنقل:

١٨٧٩- ١٨٨٩ : صار أستاذاً على المعاش، يتنقل شارداً: ومن سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨ كان يقضي الشتاء في نيس والصيف في سلزماريا، وفي الربيع والخريف يتنقل بين عدة أماكن منها البندقية التي كانت أحب البلاد إليه. وفي سنة ١٨٨٨ أقام في تورينو.

١٨٧٩ : في ڤيزن، وسان مورتس، وناومبرج؛ وأصيب بمرض خطير؛ وترك كرسي الأستاذية في بازل.

١٨٨٠ : في ناومبرج، وريڤا، والبندقية، ومارينباد، وناومبرج، واستريزا، وجنوة.

١٨٨١ : في جنوة، وريكوارو، وسلزماريا، وجنوة (وفيها يسمع أوپرا «كارمن» لبيزيه).

١٨٨٢ : في جنوة، ومسينا، وروما، ولوتسرن، وبازل، وناومبرج، وتاوتنبرج، وناومبرج مرة أخرى، وليپتسج، وربلو. وفي مارس سافر إلى صقلية ومن ابريل حتى نوڤمبر سنة ١٨٨٢ : كانت صلاته مع لو سالوميه.

١٨٨٣ : في ربلو، وجنوة، ونيس التي قضى بها أول شتاء له فيها، وفي ١٣ فبراير سنة ١٨٨٣ توفي ڤجنر.

١٨٨٤: في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وتسوريش، ومنتونا، ونيس مرة أخرى.

وفي أغسطس زاره هينرش فون اشتين في سلزماريا؛ وفي سبتمبر التقى بالشاعر كلر.

١٨٨٥: في نيس، والبندقية، وسلزماريا، وناومبرج، وليبتسج، ونيس.

١٨٨٦: في نيس والبندقية، وليبتسج، (آخر مقابلة له مع ارڤن روده) وسلزماريا، وروتا، ونيس.

١٨٨٧: في نيس، وكانو بيو، وتسوريش، وكور، وسلزماريا، والبندقية، ونيس.

١٨٨٨: في نيس، وتورينو، وسلزماريا، وتورينو- محاضرات برندس عن نيتشه في جامعة كوبنهاجن بعنوان: «الفيلسوف الألماني فريدرش نيتشه»

١٨٨٩: تورينو

وفي يناير أصيب بالجنون، وأقام في مستشفيات بازل وبينا.

١٨٩٠: في ناومبرج عند أمه.

١٨٩٧: وفاة أمه وعناية اخته به في فيمار.

١٩٠٠: وتوفي نيتشه في ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠ في فيمار.

فلسفته

«فريدرش نيتشه واحد من أعظم الشخصيات المصيرية في التاريخ الروحي للغرب، ورجل أقدار يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، وعلامة استفهام رهيبة على الطريق - الذي حدده تراث الأوائل وألفا عام من المسيحية - الطريق الذي سلكه الانسان الأوربي حتى الآن. وقد حاك في صدر نيتشه أن هذا الطريق سيكون طريق الضلال، وأن الفكر قد ضل طريقه، ولا بد إذن من العودة إلى الوراء، عودة تعني رفض كل ما كان يعدّ حتى الآن «مقدساً»، و«خيراً»، و«حقاً». واسم نيتشه يرتبط بنقد جذري للدين، وللفلسفة، وللعلم وللأخلاق. لقد حاول هيجل محاولة جبارة هي فهم كل تاريخ العقل على أنه تطورٌ كلِّ مراحله أعيد التفكير فيها وينبغي تقويم كل مرحلة منها وفقاً لقانونها الخاص بها. واعتقد أن في وسعه أن يضمن، على نحو ايجابي، تاريخ الانسانية الأوربية. وفي مقابل ذلك نجد نيتشه يقابل الماضي برفض قاطع ودون تحفظ؛ انه يرفض كل منقول ويدعو إلى تحوّل جذري. ومع نيتشه يصل الانسان الأوربي إلى تقاطع طرق. وهيجل ونيتشه هما معاً الشعور التاريخي الذي يعود على نفسه ويتأمل في كل ماضي الغرب ابتغاء تقدير قيمته. وكلاهما يقف عن قصد في دائرة المفكرين الأوائل اليونانيين، وكلاهما يعود إلى الأصول، وكلاهما هيرقليطي النزعة. والعلاقة بين هيجل ونيتشه هي العلاقة بين «نعم» تقبل كلَّ شيء و«لا» تعارض في كل شيء. وهيجل يفلح في القيام بعمل تصوري هائل وذلك بإعادة التفكير في كل أطوار الفهم الانساني للوجود وتكميلها، وبالجمع بين كل الموضوعات المتناقضة في تاريخ الميتافيزيقا، جمعها في وحدة عليا من مذهبه، وباقتياد هذا التاريخ على هذا النحو إلى نتيجة. أما في نظر نيتشه، فإن هذا التاريخ نفسه ليس إلا التاريخ الطويل جداً لغلطة، وهو يحاربه بحماسة لا اعتدال فيها وبجدل عنيف، وهو في كراهيته الغاضبة ومرارته الساخرة شديد الاتهام وسوء الظن. إنه يتجلى لنا مليئاً بالعقل، لكنه أيضاً مسلح بكل ألوان المكر والدهاء المستورة التي هي من شيمة كاتب الرسائل الهجومية. ومن أجل نضاله، يستخدم كل الأسلحة التي تحت تصرّفه: تحليله النفسي الدقيق، سخريته اللاذعة، حماسته، وخصوصاً أسلوبه. وهو في هذا يبذل ذاته كلها، لكنه لا يحرص على تدمير الميتافيزيقا بطريقة تصوّرية. فهو لا يحطم مستعيناً بوسائل الفكر المجرد للوجود؛ إنه يرفض التصور concept، ويناضل ضد النزعة العقلية، وضد انتهاك الفكر للواقع. ونيتشه يحارب الماضي على جبهة واسعة. إنه يناضل ليس فقط ضد المنقول tradition الفلسفي، بل وأيضاً ضد الدين وضد الأخلاق التقليديين. ونضاله يتخذ شكل نقد واسع للحضارة، وهذا أمر بالغ الأهمية» (اويجن فنك: «فلسفة نيتشه»، ترجمة فرنسية، ص ٩- ١٠، باريس سنة ١٩٦٥).

ذلك أن نيتشه رأى أن الانسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة أصنام، أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة. لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحطيمها في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة. ولنبدأ بالأخلاق.

تحطيم أصنام الأخلاق.

وللقيام بهذه المهمة يتخذ نيتشه منهجاً للبحث خاصاً. فالمنهج الخاص بالبحث في الأخلاق له ثلاث خطوات: الأولى هي أن نصنّف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب؛ ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق. فإذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ، فعلينا أن نفسر الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنحددّ أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتخذوها. ثم تلي هذه الخطوة خطوة أخيرة، هي خطوة الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فنعلم حينئذ أيّ الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمّو بطبيعتها.

والخطوة الأولى قد قام بها الأخلاقيون الانجليز من قبل، أمثال استيورت مِلّ واسبنسر ولبوّك وتيلور. وهؤلاء عرفهم نيتشه ودان لهم بالكثير من الملاحظات في هذا الباب. لكنهم لم يستطيعوا أن يخطوا الخطوتين التاليتين، فكان على نيتشه أن يخطوهما.

وأول نتيجة استخلصها نيتشه باستخدام هذا المنهج هي أنه رأى أن هناك أنواعاً عدة من الأخلاق، وأن لكل نوع منها طابعه الذي يميّزه، وأن هذا الطابع الخاص إنما نشأ عن كون مصادر الأخلاق عديدة، وأن المعايير والقيم الأخلاقية يخلقها أناس مختلفون. واختلاف الأخلاق عند الناس يدّل على أن مجموعة من الأحكام الأخلاقية بعينها لا يمكن أن يرجعها الانسان إلى النوع الانساني في ذاته «وإنما هي ترجع إلى وجود شعوب وأجناس إلخ، شعوب تريد أن تؤكد ذاتها بإزاء شعوب أخرى، وطبقات تريد أن تجعل بينها وبين الطبقات الأدنى منها حدّاً فاصلاً».

ثم إنه يجب التفرقة بين الفعل الأخلاقي، وبين الحكم الأخلاقي. فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، ويختلف باختلاف الناس. وله دوافع عِدّة تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه.

وهنا يحمل نيتشه على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرتها الانسانية، مبيّناً - في تحليل دقيق - الينابيع التي منها استُقيت هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية القوّية معاً التي تصدر عنها، فاضحاً الأوهام التي وقعت الانسانية في أحابيلها حتى الآن، والتي أوقعت هي نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى منها، وهي الطبقة المنحطة. وانتهى من هذا إلى نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي كان مصدرها الممتازين من الانسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاعها والطبقات المنحطة فيها.

قال نيتشه: «في أثناء رحلاتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، والتي لا زالت تسوده حتى اليوم، لاحظتُ وجود عدة صفات معيّنة بدت مقرونة بعضها ببعض، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتى إني استطعت أن اكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافاً جوهرياً: فهناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به: إما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعوراً كاملاً والفخورين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس المسود المغلوب؛ أو قام بهذا التحديد جماعة الأتباع والرعية والعبيد المنحطين من كل الأنواع».

إذن ترجع الأخلاق في مجموعها إلى طابعين أو صنفين رئيسيين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

ذلك لأن الحضارات الكبرى نشأت في البدء بأن قامت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء، تذرع الأرض في آسيا وأوربا وجزر المحيط الهادي، مغيرة على كل الأراضي التي تمرّ بها. وعلى هذا النحو نشأت الحضارة اليونانية، والرومانية، والجرمانية.

فإذا مرّت هذه الطائفة بشعب من الشعوب أخضعته وفرضت عليه سلطانها، واحتقرته وباعدت ما بينها وبينه من مسافات، مكوّنة طبقة خاصة متمايزة من الطبقة المسودة والرعية. واخترعت لنفسها شِرعة من القيم الأخلاقية تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها. «فالأحكام الشرعية التي تصدرها الطائفة الحربية تقوم على قوة جسمية وصحية زاهرة، وتراها تعنى بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف عن حيوية فياضة حرّة مسرورة».

أما تحديد القيم الأخلاقية عند الرجل من أبناء هذه الطبقة فمتصلٌ بطبيعته وأطماعه والمركز الذي هو فيه بالنسبة إلى الطبقات التي في مركز أحط من مركزه.

فهو يسمى «الجيد» من بين الناس مَنْ هو قرينه ومساويه في القوة والكمال؛ ويسمى «الرديء» من هو أحط

منه مكانة ومن يخضع له. ومن هنا فإن أحكام الخير والشر، وكل القيم الأخلاقية، تقع على الأفراد، لا على الأفعال الذين يأتونها.

وهذا الأرستقراطي محبٌّ للغزو، معتزّ بقوّته، قاسٍ على نفسه وعلى الآخرين. يحتقر الرحمة ويشمئز من الضعف والضّعة وجميع أنواع الاستخذاء. وأبغض شيء لديه الكذبُ ونحوه من نفاق ومَلَق. ولا يتسامح، ولا يعرف أنصاف الحلول، والمساومة، والمداهنة.

لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن لأن قوّته غزيرة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين. ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه بقوّته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضّل به عليه الآخرون.

ولا يحفل بالحياة ولا نِعمها، ولا بالطمأنينة والسلام؛ إنه يجد النعيمَ في الانتصار والقوة والتحطيم، ويشعر بسرور عميق وهو يعذّب الآخرين. وما يقدّم إليه من شرّ يقابله بالمثل، بل بأضعافه. وهو يقدّس التقاليد والماضي، ويتخذ من ذكرياته مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة. لهذا فهو يوقر أجداده، ويقدّم لأرواحهم القرابين. ولا يلبث هؤلاء شيئاً فشيئاً حتى يصبحوا آلهته التي يعبدها. وفي عبادته لهم يقدّس صفاته النبيلة هو نفسه، ويجعلهم رمزاً لكل الفضائل التي يتحلّى بها الأرستقراطي.

ولما كانت هذه الطائفة هي الأقلية دائماً، فإنها تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. ومن أجل هذا تعنى بالتربية، وبكل ما يتصل بحياة الأسرة، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والبقاء.

لكن، هل يرضى المسودون والرعية عن هذه الحالة التي وضعهم فيها الأرستقراطيون؟ كلا، بل يحاولون أن يثوروا عليها ويتحرروا منها. ولما كانوا ضعافاً، لا يستطيعون أن يقابلوا عمل الأرستقراطيين بالمثل، فإنهم يخلقون قيماً أخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الأرستقراطيون: فيعدّون شرّاً ما يراه هؤلاء خيراً، والعكس بالعكس. فإذا كانت صورة الرجل الجيد عند الارستقراطيين هي صورة الرجل المحارب المغامر، الذي يريد السيطرة والغزو، ويفيض بالقوة، ويحتقر التواضع والجُبن، ولا يعرف الرحمة والتلطف -

فإن صورة الرجل الخير عند الآخرين، عند هؤلاء العبيد والمسودين، هي صورة الرجل المسالم الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية. وبينما تجد الأرستقراطيين يُقبلون على الحياة، يريدون أن يعلوا بها ويجعلوها خصبة مليئة، تجد العبيد يعزفون عن الحياة ويتشاءمون منها، وينظرون إليها في شيء من الجزع وعدم الثقة، وكأنها شيء مخيف أمامهم، فالمسود لا يثق، ويركن إلى الشك دائماً. وبينما كان الأرستقراطي يفرق بين «الجيد» و«الرديء»، ترى العبد والمسود يفرّق بين «الخير» و«الشرير». ومن هو الشرير في نظره؟ الشرير هو بالطبع هذا الذي أخضعه وأثار في نفسه الخوف منه، هو هذا الأرستقراطي القويّ السيّد المسيطر. فالشرّ في نظره إذن هو القوة والبطولة، هو كل هذه الصفات النبيلة التي امتاز بها الأرستقراطي وكانت سرّ تفوقه وسيادته. وإذا كانت الصراحة هي الطابع الرئيسي في أقوال الأرستقراطي، تجد المسود لا يستطيع أن يكون صريحاً، بسبب جبنه وضعفه، فيلجأ إلى المكر والمداورة والمراوغة. والنفاق أظهرُ طبائعه.

لكن المسود لا يستطيع أن يسميّ هذه الصفات، التي يجلّها ويرى فيها الخير، بأسمائها الحقيقية، وإنما يقلب القيم ويسمّيها بعكس ما هي عليه في الواقع: فيسمي العجز: «إحساناً وطيبة»؛ ويسمّي عدم قدرته على رد الفعل مباشرة وبالمثل: «صبراً»، ويعد هذا الصبر من أمهات الفضائل. ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه: «رحمة». ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية: «تواضعاً»! وهكذا، وهكذا، تجده يُهدر القيم الصالحة النبيلة، ويضع مكانها قيماً تدل على الضعف والذلّة والخنوع والعجز، وتصدر عن طبيعة كطبيعة الدودة الزاحفة على الأرض، في مقابل طبيعة الحيوان المفترس القوي التي يتميّز بها الأرستقراطي. وتراه يعارض هذه القيم «العليا» في نظره، بما لدى الأرستقراطي من قيم «شريرة»، فيقول: إن البائسين وحدهم هم الأخيار، والفقراء والعاجزين والحقراء هم وحدهم الصالحون. وهؤلاء الذين يتألمون ويتعذبون، هؤلاء المرضى المعوزون المشوهون هم وحدهم أيضاً الطيّبون الأبرار الذين باركهم الله، وهم وحدهم الذين سيحظون بالنعيم. أما أنتم، معشر النبلاء الأقوياء، فانتم الأشرار، القساة؛ أنتم الطمّاعون، النهمون؛ أنتم الفجّار، وستظلّون أبد الآبدين ملعونين قد بؤتم بغضب من الله.

ومصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسودون هو الشعور بالعجز، ثم الحقد العنيف الدفين على الأقوياء الأرستقراطيين النبلاء. ولا يلبث هذا الشعور والحقد أن ينقلبا إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيماً أخلاقية.

وهنا يكتشف نيتشه ينبوعاً فياضاً استقت منه الأخلاق السائدة حتى اليوم ما لديها من قيم، ويسمّي هذا الينبوع باسم «الذحل» Ressentiment، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الانسان، ولم يستطع أن يردها ويتشفى ممن قدّمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراه يتذكرها من بعد، ويُجترها بين حين وحين، مما يزيد في قوة هذا الشعور؛ ويضاعف من طاقته، ولا يلبث حتى يتجمع، ويضغط بعضه بعضاً، ويغلي في نفس صاحبه غليان الماء من تحته نار قوية وهو مغلق عليه في مِرجَل، فيحاول أن يجد مصرفاً له في قنوات أخرى غير القناة الأصلية الطبيعية، وهو رد الفعل المباشر ومقابلة العمل بالمثل. فيلجأ إلى طرق خفيّة غير مباشرة، يرّد بواسطتها على الاساءة الأولى التي تلقاها ولم يستطع الاجابة عنها في الحال.

إن السادة يحتقرون العبيد ويرهقونهم، ويجدون كل شيء مباحاً بإزائهم: من تنكيل بهم وتعذيب وقسوة، واعتداء على كرامتهم، وحّط من مركزهم. ويعدّونهم ميداناً واسعاً لإبراز حب السطو والغزو، وإظهار السيطرة، وتصريف شعورهم القويّ بفيض قوتهم. فالطابع السائد إذن في سلوكهم بإزائهم هو الاحتقار والامتهان. وحينئذ يتولد عند العبيد، بإزاء هذه الاهانات القاسية والإساءات المتوالية، شعور «الذحل»: فهم، من جهةٍ، لا يستطيعون أن يسكتوا عنها لأن الطابع الرئيسي في خلق الانسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومهما حاول أن يكبتها في نفسه فلا بد أن يظهرها حين تتاح لها الفرصة للظهور. وهما بدورهما يدفعان الانسان دفعاً قويّاً إلى تهيئة هذه الفُرص وإعداد الظروف الملائمة كي تنتجا آثارهما. وهو، من جهة أخرى، لايقدر على أن يرد الفعل رداً سريعاً، ولا أن يجيب عن هذه الإساءات وتلك الإهانات في الحال، بسبب شعوره بعجزه. ومن هنا يكتم عاطفة الانتقام في نفسه، ويظل على هذا النحو يخفي هذا الشعور من بعد مدة.

كيف تنشأ ثورة العبيد على السادة لكي يهدموا الأخلاق النبيلة ويهدموا القيم الأرستقراطية، وليثأروا لأنفسهم مما احتملوه؟

يجيب نيتشه: «إن ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح «الذحل» نفسه خالقاً، يلد القيم. هذا الذحل الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حُرموا من المقدرة على رد الفعل الحقيقي، وهو العمل الايجابي، فلا يجدون عوضاً إلاّ في انتقام وهمي. فبينما تنشأ كل أخلاق ارستقراطية عن توكيدٍ لذاتها وقول «نعم!» لنفسها يسوده شعور بالانتصار، تجد أخلاق العبيد تبدأ بأن تقول «لا!» لكل ما لا يكون جزءاً منها وكل ما «يخالفها»، وكل ما هو «ليس إياها». و«لا» هذه هي عملها الايجابي الخالق. وهذا القلب في النظرة التي تصنع القيم ـ تلك النظرة الموحى بها بالضرورة من العالم الخارجي، بدل أن تصدر عن الذات وتقوم على الذاتية ـ هو من خصائص «الذحل»: فأخلاق العبيد في حاجةٍ دائمة وقبل كل شيء إلى عالم خارجي مضادٍ لها، كي تنشأ وتقوم.».

ولكي يبرروا شرعة قيمهم الجديدة أخترعوا شيئين هما: أولاً: وجود ذات وحقيقة منفصلة عن الجسم، ولها كيانها الخاص، ويسمونها «الروح». وثانياً: القول بحرية الارادة، وأن الانسان يستطيع أن يخرج عن طبيعته وجوهره ويصبح عكسهما تماماً. فعن طريق هذين الاختراعين تمكن الضعفاء والمضطهدون، من كل الأنواع، تمكنوا من أن يخدعوا أنفسهم، ثم غيرهم من بعد، فيزعموا أن الضعف بإرادتهم واختيارهم وليس مفروضاً عليهم، وأن هذا الفعل أو ذاك، مما يضطرهم إليه العجز، ميزة وفضيلة. وضاعف مخترعو هاتين الوسيلتين إيمان الناس بهما عن طريق الملحقات التي بنيت عليها أو بالأحرى والأصرح بنيا عليها: مثل فكرة العقاب والثواب، والزهد، والتبتل إلخ.

تلك إذن ثورة العبيد، وقلبهم للقيم الارستقراطية، وسيطرتهم بقيمهم الجديدة على القيم النبيلة؛ وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرّ عصور الانسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل منها السيادة على الأخرى، ونضال بين هذين النوعين من القيم: «جيد ورديء» من ناحية، و«خيرّ وشرير» من ناحية أخرى.

ويرى نيتشه أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق. فهم الذين تجاسروا على قلب معادلة قيم السادة: خيّر= نبيل= قوي= جميل=سعيد= محبوب من الله ـ إلى معادلة قيم العبيد: خيّر= وضيع = ضعيف= مشوّه = بائس = مملوٌ بالخطايا. والشعب اليهودي هو الشعب الذي ذاع في نفسه الذحل في أعنف درجاته وأخطرها، لكثرة ما لاقاه من

اضطهاد من سادوه منذ زوال دولتهم القديمة: فلما تجمع هذا الذحل ووصل إلى أقصى درجات غليانه، ثار على قيم سادته من الرومان. فكان بين اليهود والرومان كفاح قاس، بلغ أعنف صوره في المسيحية التي ليست في نظر نيتشه إلا صورة من صور اليهودية: فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود: أمثال القديس بطرس والقديس بولس. فالمسيحية هي خليفة اليهودية إذن.

حملت المسيحية لواء النضال ضد السادة، وكان لها النصر ولقيمها الظفر في القرن الثاني بعد الميلاد. فسادت القيم المسيحية في أوربا وفي الكثير من بقاع العالم التي دخلتها واستمرت هذه السيادة حتى اليوم. ولكن النضال ضدها استمر مع ذلك ولم يهدأ. ففي عصر النهضة الأوربية بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، وقام رجال النهضة يعارضون بالقيم القديمة: قيم الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، ما أتت به المسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، وهي القيم الصادرة عن ثورة العبيد الأخلاقية.

وانتصرت قيم العبيد مرة ثانية بفضل حركة الاصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر في القرن السادس عشر، وهي حركة شعبية مبعثها الذحل الألماني والانجليزي.

ثم انتصرت مرة ثالثة انتصاراً حاسماً هائلاً عن طريق الثورة الفرنسية: حينئذ وقعت آخر طبقة من النبلاء والأرستقراطيين والسادة، وهي الطبقة التي عاشت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، صريعة للغرائز الشعبية المليئة بالذحل، فكانت الثورة الفرنسية ظفراً صاخباً لقيم العبيد. «ولكن حدث في الحال، ووسط هذا الصخب، شيء هائل جداً لم يكن متوقعاً مطلقاً: إذ قام المثل الأعلى القديم على قدميه في جلال وجسارة أمام أعين الانسانية وضميرها. . . إذ ظهر نابليون كآخر إشارة إلى الطريق الآخر (طريق قيم السادة). . . ولكن نابليون سقط سريعاً، وزال بزواله آخر شعاع من نور قيم السادة في أوربا. . .».

أصنام الفلسفة

وبعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة. فوجد أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل. فهاجم العقل من وجهات نظر ثلاث:

١ ـ فقال أولاً إن المنطق، وهو ابن العقل البكر، وهمٌ مقصود: فمبادىء الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلّية، الغائية إلخ.) ليست غير أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للظفر والامتلاك. وقام بتحليل ما يسمونه «قوانين الفكر الضرورية» (قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع)، فقال إن الذاتية (الهوية) شرط في التفكير، ولكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة. وقانون التناقض يقوم على قانون الذاتية، إنهما مظهران لقانون واحد: أحدهما ايجابي (الهوية)، والآخر سلبي (التناقض).

٢ ـ وقال ثانياً إن العقل في حياة الانسان لا حاجة إليه، وهو خطر، وغير ممكن. فلا حاجة إلى العقل في حياة الانسان «لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء»، لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية. ـ كما أن العقل خطر، لأنه يدّعي معرفة كل شيء. ولو كان الأمر كذلك، اذن لما استطاع الناس أن يحيوا طويلاً. يقول نيتشه: «لو كانت الانسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل، أعني على أساس «أفكارها» و«علمها»، إذن لكان قد قضي عليها منذ زمن طويل.». ذلك أنها في الواقع لم تعلم عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جداً، مما لا يكفي مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها. ـ والعقل هو أيضاً غير ممكن، لأنه ليس هناك عقل واحد، وإنما هناك عقول كثيرة تتمايز، ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة بإزاء الأمر الواحد. فلا مجال إذن للتحدث عن «العقل» بصيغة الإطلاق والعموم.

٣ ـ كذلك ينكر نيتشه ثالثاً ذلك الوهم الذي انساق في تياره الفلاسفة، حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة. «إن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الانسان».

ولهذه الأسباب حمل نيتشه على الفلسفة كلها، أو بعبارة أدق: على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت، بدلاً من القول بالتغير والصيرورة، والذين تصوروا العقل على النحو الذي بيّناه. وكان نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفى، لأنه أول من قدّس العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمعنى واحد) تستطيع أن تجعل المرء خيّراً: فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة. ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال

الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلاه فلسفة اضمحلال.

وبعد أن حطم نيتشه الصنم الأكبر ـ وهو العقل ـ بقي عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المُدرك، وما يستتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كَنْت.

إرادة القوة

وكان على نيتشه بعد هذا التحطيم للقيم السائدة في الأخلاق والفلسفة أن يقدم شرعة القيم الجديدة التي يؤمن بها:

«ما الخير؟ ـ كل ما يعلو، في الانسان، بشعور القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها.»

«ما الشر؟ ـ كل ما يصدر عن الضعف.»

«ما السعادة؟ ـ الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، ـ وبأن مقاومة ما قد قُضِي عليها.

لا رضى، بل قوة أكثر فأكثر؛ لا سلام مطلقاً؛ بل حرباً، لا فضيلة، بل مهارة...

الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا: هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للانسانية. ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء.

أيُّ الرذائل أشد ضرراً؟ ـ الشفقة على الضعفاء العاجزين».

تلك شرعة القيم الجديدة التي أعلنها نيتشه. وكلها صادرة عن فكرة القوة وتقديس القوة، لأنه رأى أن إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود.

فليس الوجود إلّا «الحياة»؛
وليست الحياة إلا «إرادة»؛
وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة».

وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود. وعن طريقها فحسب، نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود «تعميم لفكرة الحياة والإرادة والعقل والصيرورة».

ذلك لأن الحياة «تقويم»، «ولكي يحيا الانسان لا بد له من أن يضع قيماً». وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً.

إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء. وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاقتناء وفي المزيد من الاقتناء، فإنها محتاجة إلى شيء آخر خلافها وخارجها كي تتحقق. فكأن الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال.

إلا أن الحياة لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها. فالحياة لا بد أن تنتصر على نفسها، بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت. «ولا بد للإنسان أن يريد الزوال، كي يستطيع النشأة من جديد... فالتطور: بأن يلبس المرء مئات الأرواح، هذا هو حياتك، وهذا ما قدّر عليك».

ومعنى هذا كله أن الحياة «إرادة قوة» أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلُّط وإخضاع.

ولما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح، «فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها». ولما كانت المقاومة صدّاً ووقوفاً في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فإنها تستلزم، بالضرورة، الألم. فكأن إرادة القوة، أي الحياة والألم لا ينفصلان. إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم. والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة.

وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة: فتحديد المستوى وتعيين الطبقات، كل هذا تفصل فيه إرادة القوة. وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة. «إن القيمة هي أكبر مقدار من القوة يستطيع الانسان أن يحصّله ويستولي عليه». ولكن المهم ليس هو كمية القوة، بل كيفيتها.

وأيّان فتشت في كل مرافق الحياة ومظاهر الوجود، فلن تجد غير إرادة القوة. فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة.

لكن من الضعيف، ومن القوي؟

الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحي، العديم الوحدة، أما القوي فهو الذي «تتجه فيه كل القوى

متوترة نحو غاية واحدة، وتتضاغط دون صعوبة على شكل نير»، أي أن قواه كلها مرهفة وموجهة إلى غاية واحدة، مكوِّنة بذلك قوة دافعة ضخمة تسيطر عليه وتدفعه دفعاً.

الضعيف هو رجل التساهل والتوسط والمساومة. أما القويّ فهو من «يمثل الطابع المضادَّ للموجود الكائن أقوى تمثيل».

وليس للضعيف قدرة على مقاومة الإغراء؛ أما القوي فيحول الإغراء إلى طبيعته هو بأن يتمثله ويجعله جزءاً من قدره. ولهذا فإن الضعيف يهّول في الإغراء تهويلاً شديداً ويصبح سلبياً بإزائه، لا يستطيع أن يردّ فعله، ولا أن يحول دون سيطرته عليه. ولكن القويّ يقابله برد فعل شديد، لا ليبعده ويتجنبه، بل ليسوده ويخضعه لذاته، وتراه يقول: «ما لا يقتلني يَزِدْني قوة»، أي أنه يقبل على أكبر الأشياء خطراً وينشد أعظم المخاطرات، طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضي عليه؛ فإلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، يظل يطلبها ويقبل عليها. وهو بهذا يزداد قوة، لأن إرادة القوة قد اصطدمت بأكبر مقاومة وشعرت بأعظم انتصار.

وحياة الضعيف فقيرة جوفاء؛ أما حياة القويّ فخصبة، كلها فيض وثراء. وكلاهما يتألم: الضعيف يتألم من العوز والإملاق، والقويّ يتألم من الإفراط في الثروة والفيضان.

الضعيف يريد السلام، والوفاق، والحرية، والمساواة؛ يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء. أما القويّ فيفضل المشكلات والهائل من الأشياء. الواحد منهما لا يريد أن يخاطر بشيء، بينما الآخر (القويّ) يريد المخاطرة بكل شيء.

وتبعاً لمبدأ القوة ينبغي تقويم المعارف الانسانية: فبمقدار ما تعلو بالشعور بالقوة تكون درجة «الحرية» فيها؛ وبمقدار ما تكون وسيلة للحصول على القوة من أجل تشكيل الأشياء بحسب إرادتنا، تكون قيمتها.

العود الأبدي

الوجود تغير وصيرورة. لكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يسميه نيتشه باسم «السنة الكبرى للصيرورة»، عندها تنتهي دورة من دورات الصيرورة كيما تبدأ دورة جديدة. وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي من جديد. وهكذا زمان الوجود: مقسَّم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرار تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي: «كل شيء يغدو، وكل شيء يعود؛ وإلى الأبد تدور عجلة الوجود. كل شيء يبيد، وكل شيء يحيا من جديد، وإلى الأبد تسير سنَّة الوجود. وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل: «فكل الأحوال التي يمكن هذا العالم أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل، لا مرة واحدة، بل مرات لا نهائية. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط؛ وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي ستتلوها. أيها الانسان! إنك، كالساعة الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً.».

ونظرية العَوْد الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي التي تخلّصها من الحاجز الذي كان يحدّ منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. ذلك لأنه لما كان الماضي هو أيضاً المستقبل، فإن النفس حرة فيما خُلِق وفيما لم يُخْلَق. ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استعباد للزمان. إن الآن ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه ويعي ذاته.

الانسان الأعلى

إن الغاية من القيم التي نضعها للانسانية ليست أن نوفّر لها السعادة أو اللذة أو المنفعة أو ما شاكل هذه الغايات الهيّنة التافهة ـ فهذه أمور لا تستحق أن تُطلَب غاية، لأنها كلها تتحدث عن اللذة والألم وهما شيئان ثانويان، لا أوليان، وتابعان، لا أصليان. وإنما ينبغي على القيم التي نضعها أن تعمل على السموّ بمستوى الانسانية، والارتقاء بها في سُلم العلاء على الحياة، حتى نصل إلى خلق نوع جديد، لا أقول: من الانسانية، وإنما ممن هم فوق الانسانية. فالانسان الحالي، أو الانسان عامة، لا قيمة له في ذاته، وإنما قيمته هي في أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز. ولهذا يقول زرادشت، لسان حال نيتشه، مخاطباً الشعب المتجمع:

«إنني أدعوكم بدعوة «الانسان الأعلى»، فإن الانسان شيء يجب أن يُعلى عليه. فماذا عملتم من أجل العلاء عليه؟

كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها: فهل تريدون أنتم أن تكونوا جَزْراً لهذا المدّ العظيم، وتفضّلون

الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الانسانية؟!

ما القِرْد بالنسبة إلى الانسان؟ أضحوكة وعارٌ مؤلم. وهكذا يجب أيضاً أن يكون الانسان بالنسبة إلى الانسان الأعلى: أضحوكة وعاراً مؤلماً...

إن الانسان الأعلى معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الانسان الأعلى معنى الأرض...

الحق أن الانسان نهر نجس. ولا بد للمرء أن يكون محيطاً كي يستطيع أن يضمّ في جوفه نهراً نجساً، دون أن يتدنسّ.

فأنا أدعوكم بدعوة الانسان الأعلى: فإنه هذا المحيط.».

فالغاية من الانسانية إذاً هي خلق هذا الانسان الأعلى. ومن أجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على ايجاد هذا النوع، مهيئة لظهوره.

وأول ما يمهد لوضع هذه القيم أن يكون الانسان حرّاً قد حطم كل القيود، ويبدد كل «هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية»، ولم يَعُد يؤمن بالقيم التقليدية، وإنما يحلّق تحليقاً حراً، دون خوف ولا وجل، فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء».

فإذا تحرر من هذه القيود كلها فليعتمد على نفسه وحده. لكن هذه الحرية ليس معناها السير على الهوى، وإنما «الحرية معناها أن لا يأبه الانسان للعناء والقسوة والحرمان، بل والحياة نفسها؛ وأن تكون لغرائز الرجولة والنضال وحب الظفر السيادة على الغرائز الأخرى، مثل غريزة السعادة.»

ومن أجل هذا يريد أن يحيا حياة الخطر، ولا بد له في كل حين أن يحيط به الخطر من كل جانب: فإذا لم يأت الخطر إليه، فليتقدم هو من تلقاء نفسه ليواجهه. وإذا لم يجده ماثلاً فيما حواليه، فليخلقه خلقاً. فهو يسير على هذه القاعدة السامية الممتلئة حكمة وقداسة وهي:

«كي تجني من الوجود أسمى ما فيه، عِشْ في خطر!»

مؤلفاته

١٨٥٨ - ١٨٦٨: «مؤلفات الشباب» Jugendschriften (نشرت بعد وفاته).

١٨٦٦- ١٨٧٧: «أبحاث فيلولوجية» Philologika

١٨٦٩- ١٨٧٢: «مؤلفاته عن اليونان» (نشرت في جـ ٩ من مجموع مؤلفاته) و«حول مستقبل منشآتنا التعليمية» Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (نشرت بعد وفاته)

١٨٧٠- ١٨٧١: «نشأة المأساة عن روح الموسيقى» Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (أول ما ظهر سنة ١٨٧٢)

١٨٧٢- ١٨٧٥: «الفلسفة في عصر المأساة عند اليونان». Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٣: «تأملات في غير الأوان»، جـ١: «دافيد اشتروس» Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss (أول ما ظهر في أغسطس سنة ١٨٧٣).

١٨٧٢ - ١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، جـ٢: «فوائد التاريخ للحياة ومضاره» Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (أول ما ظهر في فبراير سنة ١٨٧٤).

١٨٧٤: «تأملات في غير الأوان»، ٣: «شوبنهور المربي» Schopenhauer als Erzieher (ظهر سنة ١٨٧٤).

١٨٧٥: «نحن الفيلولوجيين» Wir Philologen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٥- ١٨٧٦: «تأملات في غير الأوان»، جـ٤: «رتشرد فجنر في بايرويت» Richard Wagner in Bayreuth (ظهر سنة ١٨٧٦).

١٨٧٥- ١٨٨١: المجلد الحادي عشر من مؤلفاته: من عهد «انساني، اسناني جداً» و«الفجر».

١٨٧٦- ١٨٧٨: «انساني، انساني جداً» Menschliches. Allzumenschliches (ظهر في مايو سنة ١٨٧٨).

١٨٧٨- ١٨٧٩: «أمشاج من الآراء والأمثال» Vermischte Meinungen und Sprüche (ظهر في مارس سنة ١٨٧٩).

١٨٧٩: «الرحالة وظله» Der Wanderer und sein Schatten (ظهر في ديسمبر سنة ١٨٧٩).

١٨٨١- ١٨٨٦: المجلد الثاني عشر من مجموع مؤلفاته: من عهد «العلم المسرور» و«زرادشت» (نشر بعد وفاته).

١٨٨٠- ١٨٨١: «الفجر» Morgenröte (نشر في يوليو سنة ١٨٨١).

١٨٨١- ١٨٨٢: «العلم المسرور» جـ١- ٤ Fröhliche Wissenschaft (نشر في سبتمبر سنة ١٨٨٢).

١٨٨٣: في فبراير الجزء الأول من «زرادشت» Also sprach Zarathustra (نشر في مايو سنة ١٨٨٣) وفي يونيو ويوليو الجزء الثاني من زرادشت» (نشر سنة ١٨٨٣).

١٨٨٤: في يناير الجزء الثالث من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٨٤).

١٨٨٤- ١٨٨٥: الجزء الرابع من «زرادشت» (نشر سنة ١٨٩٢).

١٨٨٣- ١٨٨٨: المجلدات الثالث عشر إلى السادس عشر ومن بينها: «ارادة القوة» Der Wille zur Macht (نشر بعد وفاته).

١٨٨٥- ١٨٨٦: «عبر الخير والشر» Jenseits von Gut und Böse (نشر سنة ١٨٨٧).

١٨٨٦: «مقدمات» Vorreden (نشر سنة ١٨٨٧)؛ «العلم المسرور» جـ٥ (نشر سنة ١٨٨٧).

١٨٨٧: «نسب الأخلاق» Genealogie der Moral (نشر في نوفمبر سنة ١٨٨٧)

١٨٨٨: «قضية فجنر» Der Fall Wagner (نشر سنة ١٨٨٨). «شفق الآلهة» Götzendämmerung (نشر في يناير ١٨٨٩) «عدو المسيح» Der Antichrist (نشر سنة ١٩٠٢) «نيتشه ضد فجنر» Nietzsche contra Wagner (نشر سنة ١٩٠١) «هذا هو الانسان» Ecce homo (نشر سنة ١٩٠٨).

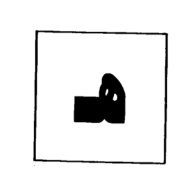
١٨٨٤ وما يليها: «مدائح ديونيزوس» Dionysosdithyramben

مراجع

عبد الرحمن بدوي: نيتشه. ط١ القاهرة سنة ١٩٣٩؛ ط٥، الكويت، سنة ١٩٧٥.

- Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée, 6 vols, Paris, 1920- 31.
- Lou Andreas- Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, 1894.
- Alfred Bäumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, 3 Aufl. 1937.
- Ernst Bertram: Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin, 1929.
- Martin Heidegger: Nietzsche. 2 Bde. Pfüllingen, 1961.
- Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. stuttgart, 1960.
- Karl Jaspers: Nietzsche. München, 1936.
- R. Lombardi: Nietzsche. Roma, 1945.
- Richard Ochler: Nietzsches Philosophisches Werden. München, 1926.
- Alois Rihl: Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 193.









هامان

Johann Georg Hamann

مفكر بروتستنتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا .

ولد في كينجسبرج في ١٧٣٠/٨/٢٧، وتوفي في مونستر في ١٧٨٨/٦/٢١ .

تعلم في كينجسبرج الفلسفة واللاهوت والقانون . وفي سنة ١٧٥٢ صار ناظر أملاك في بلاط البلطيق . وفي سنة ١٧٥٥ اشتغل بالتجارة . وعانى وهو في لندن أزمة روحية سنة ١٧٥٨ . وفي ظروف مجهولة وبعد قيامه بأعمال متعددة صار نسّاخاً في غرفة الحرب والدومين في سنة ١٧٦٣ . وفي سنة ١٧٦٤ اشتغل محرراً في جريدة كينجسبرج . وبتوسط من امانويل كنت عين سكرتيراً في Akzise- Regie وفي سنة ١٧٧٧ صار مديراً لمخازن الجمرك . وقبيل وفاته ارتحل إلى اقليم مونستر ضيفاً على ياكوبي F. H. Jacobi والأميرة جلّتسن Gallitzen . وكان صديقاً لكنت ، وهردر ، ولافاتر .

تمتاز كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم ، مما جعل الناس يلقبونه بلقب : « مجوسي الشمال» (« حكيم الشمال ») . ومعظم كتاباته قطع موجزة كتبها بمناسبات . منها تأملات في أزمات مالية وروحية عاناها في رحلة له إلى لندن في سنة ١٧٥٨ـ بعنوان : « تأملات في الكتاب المقدس » (سنة ١٧٥٨)، « أفكار في مجرى حياتي » (سنة ١٧٥٨ - سنة ١٧٥٩)، « شذرات » Brocken (سنة ١٧٥٨)، « ذكريات سقراطية » (سنة ١٧٥٩). وهذا الكتاب الأخير هو أول هجوم علني قام به ضد روح عصره ، وفيه يعقد مقارنة بين سقراط والمسيح . وكان هامان يعتقد في نفسه أنه المواصل لعمل مارتن لوتر ، لكن بينما كانت المشكلة التي واجهها لوتر هي العلاقة بين الايمان وبين القانون أو النظام الكنسي والديني الذي استقر آنذاك ، كانت المشكلة التي واجهها هامان هي مشكلة العلاقة بين الايمان وبين الفلسفة ، بين المسيحية وبين الفلسفة .

ومثل سقراط ، رأى هامان أن المشكلة الأساسية هي مشكلة الانسان . ويشبّه معرفة الانسان لنفسه « بالنزول إلى دركات الجحيم » .

وعلى الرغم من صداقاته مع أبرز رجال حركة التنوير في المانيا، كان يعتقد أن الصداقة تشبه جبل اتنا: «نار في الجوف ، لكن ثلج على الرأس »ـ على حد تعبيره . لقد كان خصماً عنيفاً لنزعة التنوير :

١ ـ فقد أخذ على موزس مندلز زون تأسيسه الفلسفة على حقائق عقلية محضة ؛

٢ ـ وأخذ على كنت قوله بالعقل « المحض » ؛

٣ ـ وأخذ على المؤلّهة دعوتهم إلى « دين طبيعي » ؛

٤ ـ وأخذ على هردر وغيره فصلهم قدرات الانسان اللغوية ؛

٥ ـ وأخذ على لسنج فصله معرفة الله عن أصلها في الوحي .

وقد استخدم في اعتراضه على نزعة التنوير تشبيهين جنسيين فقال إن النزعة العقلية في التنوير محاولة لتجريد الحقيقة من ثيابها ، أو محاولة لتطليق ما جمعته الطبيعة معاً ، وذلك لأن هذه النزعة دعت إلى اطراح المنقول والتاريخ .

لكن الحقيقة ، في نظر هامان ، إنما تتجلى على الوجه الصحيح « متجسدة »، وبالتالي متحققة في وحدة العقل والايمان والتجربة الحِسّية .

وكان هامان يشك في قيمة التجريد العقلي ، ويرى في اللغة وسيلة من شأنها أن تحدث التشويش في العقل ، وفي الوقت نفسه وسيلة للتعبير عما في العقل ، وعلى حد تعبيره الجنسي : اللغة « مغرّرة » و « قوّادة » في آن واحد .

لقد كان هامان يمجد اللامعقول ، وكان يقول إن : « طاعة العقل السليم هي موعظة تدعو إلى العصيان العلني ». ومن هنا كان يقول بالوجدان Intuition بوصفه العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الانسان .

وكان يعبر عن أفكاره بصور وتشبيهات وأمثال على نحو ما كانت تفعل الانسانية في عصورها الأسطورية .

والوحدة بين الجسم والنفس والروح والحساسية تتجلى قبل كل شيء في اللغة : إن الكلام الانساني ليس إلّا انعكاساً للكلام الإلهي الذي هو في الوقت نفسه خَلْقٌ ، والشعر هو اللغة الأولى للجنس البشري . ومن هنا هاجم فلسفة اللغة عند هردر .

ويتجلى تأثير هامان في حركة « العاصفة والاندفاع »، وفي كيركجور ، وفي شلنج واشليرماخر . كما أنه لقي بعثاً بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية ، وفي أنصار علم نفس الأعماق Tiefpsychologie

نشرة مؤلفاته

نشرة مؤلفاته قام بها يوسف نادلر Joseph Nadler في ٦ مجلدات في فينا تحت عنوان: Werke سنة ١٩٤٩ـ ١٩٥٧ .

مراجع

- R Unger: Hamann und die Aufklärung, 2 Bde, [2]1925

- J. Blum: La vie et l'œuvre de Hamann, 1913.

- W. Rodelmann: Hamann und Kierkegaard. Erlangen, 1922

- E. Metzke: Hamann Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhundert, 1934

- Josef Nadler: Johann Georg Hamann, der Zuge des Corpus Mysticum. Salzburg. 1949

- R. G. Smith: J. G. Hamann, with Selections from his writings, London, 1960.

هاملان

Octave Hamelin

فيلسوف ومؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في سنة ١٨٥٦ في Liond'Angers (Maine-et-Loire) وكُلّف بالقاء محاضرات في كلية الآداب بجامعة بوردو ؛ ثم صار مدرساً في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، ثم أستاذاً في السوربون . وهنا ألقى دورة محاضرات ممتازة عن أرسطو ، وديكارت ، ورنوڤييه ، نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات مستقلة هي :

١ ـ « مذهب رنوڤييه

Le Système de Renouvier (1927)

٢ ـ « مذهب أرسطو »

Le Système d'Aristote (1920)

٣ ـ « مذهب ديكارت »

Le Système de Descartes (1911)

وكانت رسالته الكبرى للدكتوراه بعنوان : « بحث في العناصر الرئيسية للامتثال » وبعد مناقشتها في سنة ١٩٠٧ سافر إلى شاطىء اللاند Plage des Landes (غربي فرنسا قرب بوردو) للاستحمام والراحة ، لكنه مات غرقاً في ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ أثناء محاولته إنقاذ شخصين كانا على وشك الغرق . أما رسالته الصغرى فكانت « ترجمة وشرحاً للمقالة الثانية من كتاب الطبيعة لأرسطو ».

كان هاملان متأثراً برنوڤييه Renouvier ، حتى ان برونشفك قال عنه (في مقال بعنوان : « اتجاه النزعة العقلية » نشر بمجلة ما بعد الطبيعة والاخلاق RMM سنة ١٩٢٠) إنه حاول إثبات مذهب رنوڤييه بواسطة منهج هيجل . والواقع أن هملان أخذ عن رنوڤييه توكيده لحرية الإرادة بوصفها أهم الوقائع ، كما أخذ عنه فكرة النزعة الشخصية personnalisme ، وأخذ عنه ثالثاً ما قرره رنوڤييه من ان قمة الفلسفة الأولى هي موضوع المقولات، وإن كان هاملان قد خالف رنوڤييه في طريقة وضعه للوحة المقولات .

ذلك أن هاملان أخذ على لوحة المقولات التي وضعها رنوفييه أنها لم تتخلص نهائياً من التجريبية، إذ كان رنوفييه يعدّ الاضافة هي الواقعة ؛ كما يأخذ على رونوفييه أيضاً أنه اكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض . لهذا جاء هاملان فسعى إلى ايجاد تفسير شامل للكون، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عرضي contingent بوصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب. وقد انتهى هملان الى لوحة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاثات ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية ، على النحو التالي :

١ ـ الاضافة	العدد	الزمان
٢ ـ الزمان	المكان	الحركة
٣ ـ الحركة	الكون	التغير
٤ ـ التغير	التنويع	العلّية
٥ ـ العِلّية	الغائية	الشخصية

ويرى هملان أن « العالم نظامٌ مرتب من العلاقات المتزايدة في العينية ، حتى نصل إلى حدّ آخر فيه الاضافة تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاًالنسبي .إنه نسبيٌ لأنه نظام من الاضافات ، ولأنه ـ بمعنى آخر ـ بوصفه نهاية التقدم هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر. وفي هذه النظرة ، حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافته المحددة مع الباقي ، وفيه ـ بتعبير أفضل ـ كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دور فاسد ، وتعثر بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه ، كما تجد ـ من جديد ـ بالتحليل هذا المحتوى » (« بحث في العناصر الرئيسية للامتثال » ص١٩).

وهاملان يرى أن التركيب الديالكتيكي للتصورات يكوّن ليس فقط منهج الفلسفة ، بل وأيضاً موضوعها . وهذا الديالكتيك التركيبي يفترض أن الموضوع thèse ونقيض الموضوع antithèse يصلان إلى التوفيق فيما بينهما في تركيب Synthèse ، لأننا من التركيب الذي صار موضوعاً نمضي من جديد إلى نقيض موضوع يؤدي بدوره ـ وفقاً لقانون التوفيق هذا ـ إلى مركب أعلى وهكذا حتى نصل إلى التركيب المطلق . وواضح تماماً أن هذا هو منهج هيجل الديالكتيكي.« إن التفلسف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحقيقي ليس هو الواقع المزعوم الذي تقول به المدارس التي تنْعت بأنها واقعية ، بل هو الرابطة ذات المضمون المتفاوت الغنى الذي يكون وإياه شيئاً واحداً ، لأن هذا المضمون نفسه رابطة ، والعالم نظام تصاعدي من الروابط المتزايدة في العينية حتى آخر حد تتعيّن فيه الإضافة . فالمطلق لا يزال هو النسبيّ . انه النسبي لأنه نظام الاضافات ، وكذلك لأنه ـ بوصفه نهاية التقدم ـ فإنه في المقام الأوّل نقطة ابتداء التقهقر». (« بحث في العناصر . . . ص١٨ ـ ١٩).

أما عن منهج التركيب ، فإن هاملان يشيد بكَنْت بوصفه « أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب ، وسمّاها باسمها » (الكتاب نفسه ، ص ٢٧). لكن الأستاذ الحقيقي ، في نظره ، للمنهج التركيبي هو هيجل ، لأنه كان لديه عنه تصوُّرٌ ثابت محدّد ، لا مجرد شعور ، كما كانت الحال عند أسلافه -أما أن هذا التصور صحيح كله، فلدينا من الأسباب ما يحملنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضحٌ كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه العريضة » (ص٢٢).

لكن هاملان في منهجه التركيبي يختلف عن هيجل في أنه يضع التضايف المشتركCorrélationمكان التناقض-Contradictionالهيجلي. فالمنهج التركيبي لا يسير على الطريقة الهيجلية في سلسلة من السلوب المتتابعة ، بل ينبغي عليه ـ على العكس من ذلك ـ أن يسير بتقريرات يكمل بعضها بعضاً ، وآخرها يختلف تمام الاختلاف عمّا ينتهي إليه اللاهوت السلبي ، لأنه سيكون الموجود التام المحدد تحديداً كاملاً .

فاذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند هاملان وجدناه ينظر إلى النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجمالي مع النشاط الصناعي technique. والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (الكتاب نفسه ص ٤٠٤ ـ ٤١٥). وهو يريغ إلى تجاوز الأخلاق الاجتماعية الوضعية ، والأخلاق الشكلية عند كنت على السواء ، ابتغاء الوصول إلى فلسفة أخلاقية عقلية . إن الضرورة العقلية في الأخلاق تتحدث إلى الحرية ، لأن الضروري ليس قاصراً، إنه التزام خلقي مع حرية ذاتية .

وفيما يتعلق بالحقيقة الأولى ، فإن هاملان يعارض كل محاولة لتفسير الأعلى بواسطة الأدنى ، أي كل تفسير مادي . وفي الوقت نفسه يرفض كل وحدة وجودمثالية .ويعتنق هاملان

مـذهب المؤلّهة Théisme لأن هـذا المذهب ـ فيما يقول هاملان ـ إذا فهم على الوجه الملائم ، يُرْضِي ـ أكثر من غيره ـ مقتضيات الفلسفة المثالية . وينتهي هاملان إلى القول بأن الله هو الروح ، هو المطلق ، أعني أنه هو الخير .

مراجع

- L. J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Paris, Aubier,1935.

A. Darbon «La méthode synthétique dans l'Essai d'o. Hamelin», in RMM, 1929, pp. 37- 100.

- D. Parodi: Du Positivisme à l'idéalisme, Paris, 1930.

هاملتون

William Hamilton

فيلسوف ومنطقي اسكتلندي (بريطانيا)

ولد في جلاسجو في سنة ١٧٨٨؛ وتوفي في سنة ١٨٥٦.

تعلّم في جلاسجو وأدنبره ثم في كلية باليول بأكسفورد حيث حصل على درجة الليسانس B. A. في سنة ١٨١١. وبعد أن ترك اكسفورد درس القانون وحصل على اجازة في القانون في سنة ١٨١٣، ومارس مهنة المحاماة في اسكتلنده . ثم عين أستاذاً للتاريخ المدني في جامعة ادنبره في سنة ١٨٢١، ثم استاذاً لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة في جامعة ادنبره في سنة ١٨٣٦.

وقد تأثر بكل من توماس ريد Reid مؤسس المدرسة الاسكتلندية ، وبامانويل كنت .

ولكن اسهامه الرئيسي هو في المنطق بنظريته في كمّ المحمول .

١ ـ نظرية المعرفة :

يرى هاملتون أن الظواهر العقلية تندرج بين ظواهر الشعور (الوعي). فحين يعرف المرء ، يعرف أو يعي أنه يعرف ؛ وحين يستشعر انفعالاً فإنه يعرف أو يعي أنه يستشعر انفعالاً ؛ وحين يريد فإنه يعرف أو يعي أنه يريد . وليس الشعور (الوعي) شيئاً يضاف إلى المعرفة أو الاستشعار أو الارادة ، بل هو الشرط العام لوجودها . إن الوعي علاقة بين عارفٍ (أو واعٍ) وبين موضوع للمعرفة .

وفي الإدراك نحن نملك معرفة مباشرة أولى من أن نملك معرفة غير مباشرة . في الإدراك أعرف الشيء مباشرة ، لا بواسطة شيء آخر غير موضوع الإدراك . فحين أرى قطًا ـ مثلاً ـ فإنني أرى هذا الحيوان في ذاته، وادراكي هذا يختلف عن إدراكي لحادثة ماضية مثلا ، إذ أحصل على هذا الإدراك الأخير عن طريق شهادات أو وسائل أخرى متميزة عن الحادث الماضي .

وفي الإدراك أشعر عيانياً بالثنائية بين الانا واللا ـ أنا . وهذا الشعور معطى أوليّ للوعي . وليس الإدراك استنتاجاً بأن نعي أولاً حالة من حالات الوعي ونستنتج منها بعد ذلك الوجود الحاضر لموضوع فزيائي بوصفه علّة للتغير الذي حدث في شعوري .

ومعرفتنا بالأنا وباللا ـ أنا هي معرفة ظاهرية Phe-nomenol محضة . فالذات تُعْرَف فقط بواسطة ظاهرة الوعي الباطن المباشر بمجرى التجربة . وفي الإدراك الخارجي نحن نعرف بالموضوعات الفزيائية فقط كما تظهر لنا بواسطة الحواس . فالموضوع الفزيائي بوصفه معروفاً لنا هو ما يظهر على أنه ممتد ، صلب ، قابل للقسمة ، ذو شكل ، ذو لون ، ساخن أو بارد الخ . وهكذا فإن « المادة » أو « الجسم » اسم على مجموعة معينة من الظواهر ؛ لكن هذه الظواهر ينبغي أن ينظر إليها على أنها مظاهر لشيء ما . وهذا الشيء لا يمكن أن يدرك معزولاً عن مظاهره، وعن الذات المدركة له .

والتفكير في شيء ما معناه ادراجه تحت تصور . إن الفكر يفرض شروطاً على موضـوع تفكيره . ولهـذا فإن المشروط هو الموضوع الممكن الوحيد للمعرفة . أما المطلق ، واللانسبي إلى شيء آخر ، واللامشروط ـ فلا يمكن أبداً تصوره ؛ كل ما نعرفه عنه أنه موجود ، لكننا لا نعرف ما هو . وعلى الرغم من أن كثيراً من الأشياء لا يمكن تصورها ، لكننا مع ذلك نحن نعرف أن بعضها لا بد أنه حقيقي . ويقرر هاملتون أنه متى ما أقررنا بقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع فإن كل تفكير يقوم بين طرفين كلاهما لا يمكن تصوره . والطرفان يمثلان ما هو مطلق أو غير مشروط . وأحد هذين المطلقين نحن نعرف أنه صحيح لا محالة ، لأن الطرفين متناقضان ، لكن لما كان كلاهما غير قابل للتصور ،

فإننا لا نعرف أيها هو الصحيح . ويوضح هاملتون رأيه هذا بالمثل التالي : المكان إما أن يكون متناهياً ، أو لا متناهياً . وأحد طرفي هذه القضية صادق لا محالة ، ولا يمكن أن يكون كلا طرفيها صادقاً ، حتى لو كنا لا نستطيع تصور أيهّما . وكذلك الحال في الزمان : نحن لا نستطيع تصور بداية له ، كما لا نستطيع تصور أزليته ، على الرغم من أن أحد هذين القولين ينبغي الإقرار بأنه صادق

٢ ـ المنطق :

وقد قلنا إن أشهر ما أسهم به هاملتون هو نظرية كم المحمول في المنطق . وتقوم هذه النظرية على أساس أننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً عقلياً سلبياً إلاّ فيما نفهمه . وهذا بدوره يقود إلى القول بضرورة أن نستطيع التعبير بصراحة عما يجري في داخل الذهن ضمنياً . ونحن حين نصدر حكماً فإننا نفهم ضمنياً وجود كم محمول مثلما نفهم صراحة وجود كم للموضوع . وإذن فما دام المحمول يفكر فيه ضمنياً في الذهن بأنه ذو كم ، ولما كان كل كم هو إما « كل » أو « بعض » أو « لا شيء »، فإننا ننظر دائماً إلى المحمول في الحكم على أنه يصدق إما على كل ، أو بعض ، أو لا شيء من الأفراد الذين تنطبق عليهم الصفة المعبّر عنها بالمحمول . فالقضية « كل الناس أحياء » تدل إما على أن كل الناس هم كل الأحياء ، أي أن الناس هم وحدهم الأحياء ، ولا حيّ إلاّ الانسان ، ـ وإما على أن كل الناس هم بعض الأحياء ، أي أن ثَمّ أحياء غير بني الإنسان .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص٢٦٦ ـ ص٢٧٨ .

مؤلفات هاملتون

- « On the Philosophy of the Unconditioned», in Edinburg Review, Vol. I (1829), 194- 221

- Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. London, 1952.

- Lectures in Metaphysic and Logic, H. L. Mansel and John Veitch editors, 4 vols. Edinburgh and Boston, 1859— 60

مراجع

- J.S. Mill: An Examinaton of Sir William Hamilton's Philosophy, .2 vols. London, 1865.

- J. H. Stirling: Sir William Hamilton,London— 1865

- John Veitch: Hamilton. Philadelphia and Edinburgh, 1882.

- S. V. Rasmussen, The Philosophy of Sir William Hamilton. Copenhagen, 1925.

هيباس الايلي

Hippias d'Elée

سوفسطائي يوناني . ولد قبل سنة ٤٦٠ ق. م. في ايليا ؛ وكان لا يزال حيا في سنة ٣٩٩ ق. م.

وتولى السفارة لبلده عدة مرات . وأكثر التطواف في بلاد اليونان معلماً للخطابة والعلوم ، مكتسباً الأموال الوفيرة عن هذا الطريق .

وكان ذا اطلاع واسع على كل علوم عصره. وأنتج في كثير من فروع العلم والأدب . فألف قصائد مديح ومآسي ومراثي وخطباً ، كما قام بتدريس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وكان قويّ الذاكرة لدرجة أنه كان يستطيع أن يسرد خمسين اسماً بعد سماعها لأول مرة .

ومعظم معلوماتنا عنه ترجع إلى أفلاطون الذي جعله المحاور الوحيد لسقراط في محاورتين ، كما أدرجه بين المتحاورين في محاورة « برمنيدس ».

وينسب إليه اكتشاف رياضي لو صحّ نسبته إليه لامتاز عن سائر السوفسطائيين بأنه من العلماء الرياضيين ، وهذا الاكتشاف هو المنحنى المسمى quadratrix (الفاعل للتربيع)، وكما يدل عليه اسمه أراد استخدامه في تربيع الدائرة ، كما استخدمه أيضاً لتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية أو لتقسيمها وفقاً لأيّ خارج قسمة ratio ، لكن برقلس حين ذكر ذلك لم يشفع اسم « هيباس » بالنسبة : « الايلي »؛ مما يجعل الشك يحيط بحقيقة هيباس هذا الذي نسب إليه برقلس اختراع هذا المنحنى .

وبخلاف سائر السوفسطائيين لا يتهمه أفلاطون بإفساد الأخلاق أو الدعوة إلى السلوك الرديء الشرير .

وقد ميّز هيبياس بين القانون وبين الطبيعة وجعل الأول في مقابل الثاني ، ومجّد الطبيعة في مقابل القانون لأسباب انسانية وأخلاقية ، وليس لأسباب من الأنانية. وقال بما يشبه نظرية العقد الاجتماعي إذ قرر أن القوانين ترجع إلى ما يلائم الناس وكثيراً ما تعدّل ، وينبغي ألا ينظر إليها على أنها تقدم مبادىء ومعايير ثابتة للسلوك الانساني .

ويذكر لنا فلوطرخس (بحسب ما أورده استوبيوس ، راجع شذرة رقم ١٦، ١٧) أن هيباس قال ان الحسد حسدان : حسد صائب وحسد خاطىء . والحسد الأول هو الذي يشعر به الانسان حين يرى التشريف يناله الأشرار ؛ أما الحسد الخاطىء فهو الذي يستشعره الانسان حين يرى التشريف يناله أولو الفضل والأخيار .

مراجع

الشذرات الباقية من أقواله وآرائه موجودة في

H. Diels und W. Kranz: Fragmente der Vorsokratiker, B. II. 10te Aufl. Berlin, 1961.

- Mario Untersteiner: Die Sophisten, Engl. Transl. Oxford, 1954

- Th. Heath: History of Greek Mathematics, Vol. I Oxford, 1921.

- Pauly. Wissowa: Real - Enzyclopedia, S. V.

هرتمن (ادورد فون)

Edward von Hartmann

فيلسوف ألماني من أنصار شوبنهور.

ولد في برلين في ٢٣ فبراير سنة ١٨٤٢، وتوفي في Grosslichterfelde في ٥ يونيو سنة ١٩٠٦ وكان أبوه ضابطاً في المدفعية البروسية . ولهذا دخل ولده مدرسة المدفعية ، لكنه أصيب في ساقه في سنة ١٨٦١ بالاضافة إلى آلام رروماتزمية مما جعله يتخلى عن مهنته العسكرية، وبقي طوال حياته شبه عاجز . فانصرف إلى دراسة التأليف في الموسيقى والرسم لمدة عامين ؛ بعدها تحول إلى دراسة الفلسفة فأكبّ عليها إكباباً شديداً . ثم أخذ في التأليف في الفلسفة ، فأصدر كتابه الأول والرئيسي بعنوان « فلسفة اللاشعور » في برلين سنة ١٨٦٩، فوطّد شهرته في الأوساط الفلسفية . ومن ثم نشر عدة مؤلفات فيها توسّع في بعض موضوعات كتابه الأول هذا أو عدّل في آرائه الأولى ، كما تناولت مسائل في الفلسفة والحضارة المعاصرة . وقبل وفاته أصدر المجلد الأول من كتاب ذي ثمانية مجلدات بعنوان : « موجز مذهب في الفلسفة » (سنة ١٩٠٧ - ١٩٠٩) ونشر الباقي بعد وفاته .

فلسفته

سعى ادورد فون هرتمن إلى تنمية فلسفة شوبنهور التي اعتنقها في اتجاه يقارب بينها وبين الهيجلية . وقد تأثر أيضاً بكنت وشلنج ، خصوصا شلنج في مطلع فلسفته ، وعنه أخذ فكرة اللاشعور .

يرى فون هرتمن أن الحقيقة النهائية هي لاواعية ، لكنها ليست ، كما قال شوبنهور، إرادة عمياء ، بل الإرادة والأمتثال متضايفان . ويمكن القول إن المبدأ اللاواعي له وظيفتان متعاونتان: فبوصفه إرادة هو مسؤول عن وجود العالم ؛ وبوصفه امتثالاً هو مسؤول عن طبيعة العالم .

وعلى هذا النحو حاول فون هرتمن القيام بتوفيق بين شوبنهور وهيجل . لقد رأى أن الإرادة عند شوبنهور لا يمكن أن تنتج عالماً غائياً ، كما رأى من ناحية أخرى ان التصور Begriff عند هيجل لا يمكن أن يتموضع في عالم واقعي . ولهذا فإن الحقيقة الواقعية النهائية لا بد أن تكون إرادة وتصوراً (امتثالاً) في آن معاً . لكن لا ينتج عن هذا أن الحقيقة الواقعية النهائية يجب أن تكون واعية . بل على العكس ، ينبغي أن نأخذ هاهنا عن شلنج فكرة وجود تصور لا واعٍ خلف الطبيعة . إن للعالم أوجهاً عدة . إن الإرادة تكشف عن نفسها ، كما قال شوبنهور ، في الألم والشر . لكن التصور اللاواعي ، كما قال شلنج في فلسفة الطبيعة ، يتجلى في الغائية والتطور العقلي والتقدم نحو مزيد من الوعي .

كذلك حاول التوفيق بين تشاؤم شوبنهور وتفاؤل ليبنتس . إن العالم بوصفه إرادة يدعو إلى التشاؤم، لكن العالم بوصفه تصوراً يدعو إلى التفاؤل. لكن المطلق اللاواعي واحد . ولهذا ينبغي التوفيق بين التشاؤم والتفاؤل. وفي سبيل ذلك يعدل فون هرتمن من تحليلات شوبنهور للذة حين نعتها بأنها سلبية ، إذ يرى فون هرتمن أن بعض اللذات ، مثل التأمل في الجمال والنشاط العقلي ، ايجابية . لكنه مع ذلك

يقرّ بأن القدرة على التألم تزداد بقدر ما يزداد النموّ العقلي ، والشاهد على ذلك أن الشعوب البدائية والطبقات غير المتعلمة أكثر شعوراً بالسعادة من الشعوب المتحضرة والطبقات المثقفة . ولهذا فإن من الخطأ أن نتصور أن التقدم في الحضارة وفي التطور العقلي يجلب معه الزيادة في السعادة . لقد ظن الوثنيون أن من الممكن تحصيل السعادة في هذا العالم . وهذا وهم . والمسيحيون قالوا إن تحصيل السعادة في هذا العالم وهم ، ولهذا تطلعوا إلى تحقيقها في السماء ، لكن هذا وهم أيضاً . لكن الذين يرون أن تحقيق السعادة في السماء وهم هو الآخر ، يقعون في وهم ثالث هو الظن بأن من الممكن تحقيق الجنة على الأرض عن طريق التقدم المستمر الذي لن ينتهي ؛ وهم في هذا يغفلون عن حقيقتين : الأولى هي أن ازدياد الترف والنمو العقلي يزيد من القدرة على الآلام . والثانية هي أن التقدم في الحضارة المادية والرفاهية يصحب بنسيانٍ للقيم الروحية وباضمحلال العبقرية .

وهذه الأوهام الثلاثة هي في النهاية من صنع المبدأ اللاواعي الذي يبدي عن خبثه من أجل الابقاء على ذاته على الدوام . لكن فون هرتمن يتطلع إلى زمان يكون فيه الجنس البشري بعامةٍ قد نمّى وعيه بالواقع إلى درجة أن يحدث انتحار كوني . لقد أخطأ شوبنهور حين زعم أن الفرد يمكن أن يبلغ الفناء بواسطة انكار الذات والزهد . ولكن المطلوب ، هكذا يرى فون هرتمن ـ هو بلوغ أعلى درجة ممكنة من الوعي ، إلى حد أن تدرك الإنسانية في النهاية حماقة الإرادة ، فتنتحر ، وبانتحارها تجلب نهاية العملية الكونية ، إذ في ذلك الوقت تكون إرادة المطلق اللاواعي ، المسؤولة عن وجود العالم ، قد انتقلت أو تموضعت في الإنسانية . وهكذا فإن انتحار الإنسانية سيؤدي إلى انتهاء العالم .

لكن هذا الانتحار الكوني مشروط بالوصول إلى أعلى درجة من درجات الوعي وانتصار العقل على الإرادة . وتلك هي الغاية التي يهدف إليها المطلق بوصفه تصوراً وعقلاً لا واعياً .

وقد ظن فون هرتمن أن كَنْت ، وليس شوبنهور ، هو الملهم لتشاؤمه ، لأنه يرى أن هذا العالم ليس أسوأ عالم ممكن ، وذلك لأن الغائية اللانهائية الموجودة لدى الجزئيات في العالم تجعل منه أحسن عالم ممكن . ومع ذلك فقد كان سيكون من الأفضل ألا يوجد العالم أبداً .

ويعتمد فون هرتمن في دفاعه عن تشاؤمه على اعتبارات عصبية ونفسانية إلى جانب اعتبارات مستمدة من أحوال الإنسان في هذا العالم الشقيّ .

ويذهب إلى أن تشاؤمه هو الأساس الوحيد لقيام مذهب في الأخلاق ، وأنه يوفرّ الأساس لنظرة غائية يمكن تقدير الدين من خلالها . وفي كتابه « ظاهريات الشعور الأخلاقي » (برلين ، سنة ١٨٧٩) حاول أن يبيّن أن كل المحاولات السابقة لايجاد أساس للأخلاق ـ مثل السعادة ، أو المنفعة أو الديمقراطية الاجتماعية ـ قد أخفقت كلها لأنها لا تصدق على الانسان والكون .

وعلى أساس هذه الفكرة ، تحولت أخلاق التشاؤم عنده إلى دراما كونية للخلاص . إن هدف الدين المطلق في كل المستقبل يجب أن يكون إنقاذ الله ، بوصفه إرادة ، من آلام النزع المتضمَّن في عمله في الخلق . وجوهر المسيحية الحيوية يقوم ، في نظره ، في تشاؤمها من الدنيا الحاضرة . ويقرر فون هرتمن أن البروتستنتية الحرة هي المرحلة الغائية الأخيرة للأخلاق المسيحية لأنها باعتناقها الإيمان بالتقدم الاجتماعي قد سقطت في المرحلة الأولى من التفاؤل .

مؤلفاته

« فلسفة اللاشعور »

- Philosophie des Unbewussten, 3 Bde, 1869

« المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة »

- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889

« ظاهريات الوعي (الضمير) الأخلاقي »

- Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879

« الوعي الديني للإنسانية »

-Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881

« ديانة الروح »

- Die Religion des Geistes, 1882.

« فلسفة الجميل »

- Philosophie des Schönen, 1887

« علم الجمال الألماني منذ كنت »

- Die deutsche Aesthetik seit Kant, 1886.

- Kategorienlehre, 3 Bde, 1896 « مذهب المقولات »

« تاريخ الميتافيزيقا »

- Geschichte der Metaphysik, 2 Bde, 1899- 1900

« علم النفس الحديث »
- Die moderne Psychologie, 1901
« النظرة في العالم عند الفزياء الحديثة »
- Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902
« مشكلة الحياة »
- Das Problem des Lebens, 1906.
« موجز مذهب في الفلسفة »، ٨ مجلدات.
- System der Philosophie in Grundriss, 8 Bde, 1906 - 9.

مراجع

- Arthur Drews: Edward von Hartmanns Philosophisches System in Grundriss, Heidelberg, 1902
- Oltto Braun: Edward von Hartmann. Stuttgart, 1909
- Leopold Ziegler: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig, 1910
- E. H. di Carlo: La filosofia della storia de Edward von Hartmann. Palermo, 1906.
- W. Rauschenberger: Edward von Hartmann. Heidelberg, 1942.

هرتمن (نقولاي)

فيلسوف ألماني ، منشىء لانطولوجيا واقعية .

ولد في ريجا (في لتفيا ، من دول بحر البلطيق) في ٢٠ فبراير سنة ١٨٨٢ وتوفي في جيتنجن (ألمانيا الغربية) في ٩ أكتوبر سنة ١٩٥٠. تعلّم في سان بطرسبرج ، ودوربات Dorpat ، وجامعة ماربورج (ألمانيا). وصار في سنة ١٩٠٩ مدرساً مساعداً في ماربورج ، ثم صار أستاذاً في ماربورج في اسنة ١٩٢٠ الى سنة ١٩٢٥؛ واستاذاً في كيلن (كولونيا) في سنة ١٩٢٥- الى سنة ١٩٣٠ ثم استاذاً في جامعة برلين في سنة ١٩٣١ ثم أستاذاً في جامعة جيتنجن في سنة ١٩٤٦ حتى وفاته سنة ١٩٥٠.

توزّع انتاج نقولاي هرتمن بين تاريخ الفلسفة ، وبخاصة الألمانية ، ومؤلفاته الخاصة التي أودع فيها مذهبه .

وقد بدأ حياته الفلسفية بالتأثر بالفلسفة السائدة في عصره آنذاك - أواخر القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين - وهي الكنتية الجديدة ، ممثلة خصوصاً في هرمن كوهن وباول ناتورب . ويتجلى هذا التأثر في كتابه الأول « منطق الوجود عند أفلاطون » (جيسن ، سنة ١٩٠٩). فهو فيه يفسّر الصور الأفلاطونية بأنها فروض مطلقة ، بالمعنى الكنتي الجديد ، أعني : مواقف أساسية يتخذها الفكر في تكوينه وفهمه للحقيقة الواقعية .

لكنه ما لبث أن انصرف عن الفلسفة الكنتية الجديدة ، وبدأ يشق طريقه الخاص ، وكان ذلك بتأثير ظاهريات ادموند هسرل ، حتى انتهى الى مذهبه الخاص القائم على الأبوريات (الأبوريا : هي أن يكون الانسان بإزاء موقفين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، في الاجابة عن مشكلة واحدة)، والمؤدي إلى انطولوجيا واقعية ، فيها تعالج كل المشاكل الفلسفية ، بما في ذلك نظرية المعرفة ، على أساس أنها مشاكل وجود Seins-probleme . والفكرة الرئيسية في مذهبه هذا هي النظر الى الوجود على أنه مؤلّف من طبقات Schichtung هي : اللاعضوي ، العضوي ، النفسي ، الروحي . وطريق المعرفة يقوم في تحليل المقولات (وهي تحديدات أساسية للوجود مثل الزمان ، والمكان والكيف والكم ، والباطن والظاهر الخ)، وكل طبقة من هذه الطبقات Schichten وعلاقاتها المتبادلة . وإلى جانب مجال الوجود الواقعي ، ولكنه ليس تابعاً له ، يوجد مجال الوجود المثالي ، أعني الوجود الرياضي والقيم المثالية التي ينبغي أن ينظر إليها على أنها ذات حقيقة موضوعية مثل الوجود الواقعي .

وينتقل هرتمن من دراسة مبادىء الوجود الكلية ، مثل الوحدة والكثرة ، البقاء والتغير ، إلى الانطولوجيات الإقليمية ، أعني إلى تحليل المقولات الخاصة بالوجود اللاعضوي ، والوجود العضوي ، الخ . وانطولوجيته تتخذ شكل تحليل فينومينولوجي للمقولات المتمثلة في الموجودات المعطاة في التجربة .

والموقف الرئيسي في فلسفة هرتمن هو الكشف عن قوانين تركيب العالم الواقعي . وفي رأي هرتمن أن الفلسفة التقليدية أخطأت في هذا خطأً كبيراً ، وذلك على نحوين : مرةً اعتقدت الفلسفة أنها أمام محرجة جذرية هي : إما الإقرار بمعرفة للوجود مطلقة ، أو افتراض الجهل التام بالأشياء في ذاتها . وفي الحالة الأخيرة تنكر إمكان معرفة الوجود الموضوعية بوجه عام ، وفي الحالة الأولى نصل إلى مذاهب ميتافيزيقية مغلقة ترفض كل لا معقولية للوجود وترى أن من

الممكن إدراك كلية الموجود ، من حيث المبدأ . وهكذا أغفلت حالة وسطى ثالثة هي ادراك الموجود إدراكاً تصورياً جزئياً مع اعتبار الباقي اللامتناهي غير معقول .

والنحو الثاني من الخطأ هو نقل المقولات (المبادىء) من ميدان إلى ميدان آخر غير مجانس له ، مثلاً : تطبيق المبادىء الميكانيكية على حياة المجتمع والدولة ، أو بالعكس : تطبيق التراكيب النفسية الروحية على عالم الجمادات . ولهذا ينبغي التغلب على هذا التجاوز المقولي للحدود بواسطة تحليل دقيق، مع الإبقاء على المقولات في مجالها النسبي لكل ميدان أخذت منه في البداية . هنالك ينتج عن وجه نظر الانطولوجيا النقدية تقسيم معقد لمجموع الموجود ، غير ذلك الوارد في الصيغ التوحيدية الموجودة في الميتافيزيقا التقليدية .

والمَعْرفة تنتسب إلى أعلى الطبقات المعروفة لنا ، أعني طبقة الروح . ولهذا فانه لا تتيسر معرفة ماهية المعرفة إلا بواسطة انطولوجيا الوجود الروحي .

وعلى نظرية المعرفة أن تهيّىء الأساس لكل بحث أنطولوجي ، لكنها لن تجد غايتها إلاّ في إطار أنطولوجيا الوجود الروحي .

١ ـ ميتافيزيقا المعرفة

قلنا إن نقولاي هرتمن كان في مطلع حياته من أنصار الكنتية الجديدة . لكنه بعد ذلك تلقى تأثيرات عديدة من الفينومينولوجيا ، ثم حاول بواسطة دراسات عميقة في تاريخ الفلسفة في الغرب بحث مناهج خصبة ـ مثل منهج الأبوريات Aporetikعند أرسطو وديالكتيك هيجل ـ بعد تحديد لها .

وقد أخذ يتخلص من تأثير الكنتية الجديدة حينما وضع ميتافيزيقا المعرفة . فبينما الكنتية الجديدة تنكر وجود موجود مستقل عن الذات وعالٍ على الشعور ، وتقرر بالتالي أن كل معرفة هي من نتاج الموضوع بواسطة الذات ، حاول هرتمن أن يبين أن ماهية المعرفة إنما تقوم لا في انتاج Erzeugen بل في إدراك Erfassen موجود قائم بذاته مستقل عن المعرفة .

وقد تأدى به إلى هذا الموقف تأثره بالفينومينولوجيا . إن ما ينبغي أن يكون أساساً للأبحاث ليس قضية واحدة سَنّة، مثل الكوجيتو الديكارتي ، بل قاعدة للظواهر تكون أوسع ما يمكن أن تكون . فإن تعدد الظواهر يوجد معياراً متبادلاً تجاه الانحرافات عن الطريق القويم . ولهذا يجب أن تكون الخطوة الأولى في البحث هي ظاهريات (فينومينولوجيا) للمعرفة . لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد . بل هو ينقد نقداً حادّاً أنصار الظاهريات الذين يظنون أنهم يستطيعون أن يحلوّا المشاكل بواسطة منهجهم الظاهرياتي . إن المنهج الظاهرياتي ليس قادراً على وضع المشاكل ، فبالأحرى لا يستطيع حل المشاكل . ذلك إن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تفعل أكثر من أن تصف الظواهر المحضة ، وذلك من ناحية أية وجهة نظر فلسفية . لكن المذهب الفلسفي ينبغي عليه أن ينظر إلى الأمور من وجهة نظر معينة تتوقفعليهاطريقة حل المشاكل . ولهذا السبب ينبغي البدء بصياغة المشاكل . وهو ما لا تستطيعه الفينومينولوجيا .

وهنا يأخذ هرتمن بمنهج أرسطو في الأبوريات ؛ إذ وجد فيه تحقيق الخطوة الثانية للبحث في مشكلة المعرفة . إن المشاكل تتلقف الحلول . وهذا ما تعمل على تحقيقه نظرية المعرفة التي هي الخطوة الثالثة والأخيرة في ميتافيزيقا المعرفة . لكن ليس من المؤكد من أول وهلة أن المشاكل يمكن أن تجد دائماً حلولاً مناسبة ، فمثل هذا الادعاء حكم سابق عقلي . ومن هنا يقنع هرتمن بإثارة المشاكل أحياناً ، أولى من السعي لايجاد الحلول « بأيّ ثمن » . وفي نفس الوقت حاول أن يتعمق بحث الباقي اللامعقول ، أي ما هو « ميتافيزيقي » في المعرفة .

وفي كل معرفة توجد ذات عارفة في مقابل موضوع معروف . لكن الموضوع لا يدخل في نطاق الذات بكونه صار معروفاً ، بل يبقى دائماً عالياً تجاه الذات . لهذا يجب على الذات أن تترك نطاقها الخاص بها (أي أن تعلو) ابتغاء إدراك الموضوع ؛ لكن عليها بعد ذلك أن تعود إلى نطاقها كي تصير واعية بالموضوع . ولهذا فإن ادراك الموضوع لا يمكن أن يتم إلاّ بفضل صورة للموضوع تنطبع في الذات . غير أن الصورة نفسها لا تكون أولاً مشعوراً بها ، لأن المعرفة يجب أن تتوافق تماماً مع الموجود . وهذه الواقعة تنفذ في محايثة الظواهر ، فإلى الظواهر المحايثة للشعور تنتسب المعرفة بوصفها ظاهرة نافذة في هذه المحايثة . فمثلاً إذا فكرت في الجبل س فإن لديّ في شعوري صورة امتثال له ، لكنني لا أفكر في هذا الامتثال ، وإنما أفكر في الجبل س الموجود . ومن هنا يقول هرتمن إن الموضوع القصدي intentional يعيش من « رعاية الفعل »، ولكن الموجود يقوم مستقلاً عنه .

وللمعرفة نوعان : المعرفة البَعْدية، وهي التي تبدأ من

الجزئيات ، والمعرفة القَبْلية وهي مستقلة عن الجزئيات . وفي كلا النوعين يكون الموضوع قائماً في ذاته ومستقلاً عن درجة معرفته . ومن هذا يتجلى أن الموجود هو أكثر من الموضوع المُدرَك وهذا الجزء عينه المتموضع لما يطلب معرفته يسميه هرتمن الموضوع العالي Transobjective ، كما يسمّي الحدّ القائم بينه وبين الجزء المعروف : حدّ التموضع-Objektion sgrenze . فإذا بدأت الذات تحاول معرفته ، ينشأ « علم اللاعلم » Wissen des Nichtwissens ، أي وضع المشاكل ، الذي هو تصدّي المعرفة للامعروف . وينجم عن هذا محاولة الذات لإدراك جزء أكبر من الموضوع ، أي بتجاوز حد التموضع . لكن قد يحدث أن تصطدم هذه المحاولة بحدود لا يمكن اقتحامها أو تجاوزها : حد امكان المعرفة أو حدّ إمكان التموضع . ووراء حد إمكان المعرفة يقوم المعقول العالي Transintelligible أو اللامعقول . واللامعقول يلعب دوراً رئيسياً في معالجة هرتمن لمشكلة المعرفة . وهو يستند إليه في حجته الحاسمة ضد مذهب كنت .

وبالجملة فإن المعرفة ممكنة ، لأن العارف والمعروف كليهما موجود ، وهما بهذه المثابة عضوان في نفس العالم ، ولهذا تتحدد الذات بالموضوع . وأيضاً المعرفة ممكنة لأن القوانين التي تسود مجرى العالم الواقعي هي التي تعمل في مضمونات التفكير . بيد أن علوّ الموضوع المعروف في مواجهة الوعي العارف لن يزول عن هذا الطريق ، بل يبقى هذا العلو في حالة المعرفة الدقيقة . ولهذا السبب لا يوجد معيار مطلق للحقيقة ، لأن البنية تتناول دائماً مضمونات الوعي فقط .

٢ ـ بناء الوجود

ينقسم الوجود إلى المزدوجات المتقابلة التالية : الآنية ـ كيفية الوجود ـ Dasein-Sosein؛ الوجود المثالي ـ الوجود الواقعي .

وفيما يتعلق بالعلاقة بين المتقابلة الأولى ، والثانية ، يقرر هرتمن أن كيفية الموجود لا تكترث للمزدوجة المتقابلة : المثالية والواقعية . فالوجود المستدير لكرة يستوي لديه أن يتعلق الأمر بكرة مادية أو بكرة مثالية هندسية . ولهذا يمكن المرء أن يتحدث عن « كيفية الوجود » بوجه عام ، أو في « كيفية الوجود الحيادية » . وينتج عن هذا أن الثقل الوجودي للتقابل بين المثالي والواقعي يقع كله على جانب الآنية . إنه لا يوجد آنية حيادية ، وإنما الآنية هي دائماً إما واقعية أو مثالية .

والعلاقة بين الآنية وكيفية الوجود مترابطة ، أعني أنه لا يوجد موجود له الآنية فقط ولا يكشف عن أية كيفية وجود ، وكل كيفية وجود مرتبطة بآنية . أما الوجود المثالي والوجود الواقعي فبينهما انفصال جذري : إما واقعي ، وإما مثالي ، ولا جمع بينهما .

والتقابل بين الآنية وكيفية الوجود ليس تقابلاً مطلقاً ، بل نسبي أنطولوجي . فمثلاً كيفية وجود كرة حمراء هي آنية الحُمْرة فيها . وبالعكس : كل آنية لشيء ما هي كيفية وجود لآخر ، مثلاً : آنية الغُصْن هي كيفية وجود الشجرة ، وآنية الشجرة هي كيفية وجود الغابة ، الخ .

وليس من السهل تحديد الوجود المثالي والوجود الواقعي . وكل ما نستطيعه هو أن نقول إن الواقعي هو الفردي ، وما حدث مرة ، والزماني ، الخاضع لعملية الصيرورة ؛ أما المثالي فهو ، على عكس ذلك : العام ، المجرد من الزمان ، الأبدي الأزلي ، غير الخاضع للتغير . وليس المثالي هو المنطقي (أي القائم في الذهن دون الواقع)، بل المثالي موجود وجوداً حقيقياً . والدليل على ذلك أن العالم المادّي يخضع لقوانين رياضية .

ومن حيث الأحوال الوجودية Seinsmodi يميّز هرتمن بين : الامكان ، والواقع ، والضرورة ـ تماماً كما فعل أرسطو ومن بعده الاسكلائيون وكَنْت. ويشرح هرتمن هذه المقولات الثلاث هكذا :

١ ـ الضرورة على نوعين:

أ ـ ضرورة الماهية Wesensnotwendigkeit وهي ما يملكه الشيء على أساس بنيته المثالية . وهذه مقولة إضافية relational ، تسيطر على الارتباط فقط ، لا على الأعضاء الأولى .

ب ـ وضرورة الواقع وهي حالة تبعية في العملية الزمانية ، وهي أشمل من الارتباط العِلّي لأنه يوجد أيضاً تحديدات واقعية غير علّية .

٢ ـ والإمكان على ثلاثة أنواع :

أ ـ مجرد الامكان Bloss- möglich sein ، وهو إمكان الوجود والعدم ، ولهذا يمكن نعته بأنه الإمكان المنفصل ، أو الإمكان السّواء indifferente Möglichkeit .

ب- إمكان الماهية أو الإمكان المثالي ويقوم على عدم التناقض.

جـ - الامكان الواقعي أو إمكان الواقع Realmöglich-keit وهو الذي يفترض مقدماً توافر شروط التحقيق بالفعل ، توافرها كلها . فمثلاً الكرة الهندسية التامة خالية من التناقض ، وبالتالي ممكنة مثالية ؛ لكنها من الناحية الواقعية بعيدة عن إمكان التحقيق .

٣ - والواقع هو على ضربين :

أ - الواقع الماهوي Wesenswirklichkeit ويقصد به القيام في النطاق المثالي بوجه عام .

ب - الواقع الحقيقي Realwirklichkeit وهو المعطى لنا مباشرة من أحوال الوجود ، لكنه من حيث التصور يصعب وصفه جداً . ولا يستطيع المرء أن يشير هاهنا إلّا إلى صلابة الأحداث ، والمصير .

والواقع وعدم الواقع أمران مطلقان ، أي أنهما منفصلان عن كل ارتباط ، بعكس سائر الأحوال إذ هذه تكشف عن طابع إضافي Relational .

ويقرر هرتمن الصلات التالية القائمة بين سائر الأحوال الوجودية :

١ - لا توجد حال حقيقية لا تكترث لحالة أخرى .

٢ - كل الأحوال الحقيقية الايجابية (الإمكان، الواقع، الضرورة) تستبعد عنها كل الأحوال السلبية (عدم الإمكان ، عدم الواقع ، الصدفة). ومن ثم تنشأ قوانين مختلفة تتسم بالمفارقة ، مثال ذلك : وجود ما ليس بواقعي هو غير ممكن .

٣ - كل الأحوال الحقيقية Realmodi الايجابية يتضمّن بعضها بعضاً ، شأنها شأن الأحوال الحقيقية السلبية .

٣ - فلسفة الروح (العقل)

والطبقة الروحية (العقلية) تمثل أعلى درجات وجود الحقيقي الواقعي . وما دام كذلك فهو لا ينحصر في عالم الوعي (الشعور). ذلك لأن أحداث الشعور مرتبطة دائماً بأفراد ، بينما المضمونات الروحية (العقلية) ليست كذلك .

والروح (العقل) الشخصية هي أول ما يتجلى للنظرة الساذجة . فهنا الوحدات الروحية (العقلية) هي الأشخاص المفردة . والعلاقة الرئيسية لهذه الروح هي التحرر من الاندماج في الغريزة والبيئة المحيطة .

والروح الموضوعية هي الأخرى حقيقة حية ، وهي تتجاوز الأرواح (العقول) الفردية . وهي تتجلى أولاً للنظر التاريخي . وهي تعلو على دائرة الوجود الحيوي البسيط . وحياتها تتحقق في مجالات مثل : اللغة ، الأخلاق القائمة ، الأخلاق الحقة، القانون السائد ، حالة العلم ، أشكال التربية والتكوين الفكري ، الاتجاهات الفنية ، والنظرات في العالم السائدة بين الناس . وينتسب إلى كل مضمون من هذه المضمونات الروحية (العقلية) طريقة خاصة به في التجربة ، والنموّ ، والتحصيل عند أفراد الإنسانية . والروح الموضوعية تقوم في علاقة فريدة من الوجود الأعلى تجاه الأرواح (العقول) الفردية : إنها تحيا فيهم وحدهم ولا يحملها غيرهم ، لكنها مع ذلك تشكّلهم من جديد حين تسيطر عليهم .

وفي تحليلنا للعلاقة بين الروح الشخصية والروح الموضوعية ينبغي أن نراعي ثلاثة أمور :

١ - الأول أن الروح الموضوعية لا تُورَث ، بل تُنْقَل ، أعني أن الأفراد لا يحصلون على المضمون الروحي للماضي بمجرد الميلاد ، بل إن عليهم أن يكتسبوه خلال حياتهم وبإرادتهم ؛

٢ - والثاني أن الروح الموضوعية ليس لديها وعي ولا شخصية ، على الرغم من هذه الواقعة ألا وهي أنها ، بوصفها روح الشعب، تملك فردية تجاه سائر أرواح الشعوب الأخرى .

٣ - وينتج عن كون الروح الموضوعية ليست ذاتاً لها وعي ، أنها لا تجد تمثيلاً واعياً لها إلا في الأفراد . لكن الفرد ناقص جداً ، لأنه لا يمكن أي ميدان من ميادين الروح الموضوعية أن يتحقق - ولا تقريبياً - في وعي واحد : إذ لا يمكن إنساناً فرداً أن يحيط بمضمون كل العلم في عصره ، وهكذا الأمر في سائر ميادين نشاط الروح الموضوعية . ولهذا فإنه في ميدان الحياة الاجتماعية السياسة ينشأ عن هذا موقف كارث . فإن الشؤون العامة يجب أن تدبّر ، ومن لحظة إلى لحظة لا بد من تسوية المسائل العامة ، وحل النزاعات ، وسدّ الذرائع ، ومن أجل هذا لا بد من قرارات وأفعال . لكن لا يستطيع القيام بهذا إلّا وعي واحد . فلما كانت الروح العامة

تفتقر إلى الوعي ، فلا بد أن ينبثق الوعي المفرد كوعي نائب عنها . لكن الانسان المفرد لا يمكنه أبداً أن يعوّض عن الوعي الشامل المُفْتَقَر إليه . إنه ليس كفءاً للوفاء بمطالب الروح الموضوعية ، إذ لا يستطيع أي عقل انساني أن يشمل بنظره كل الموقف السياسي ، كما يحيط بالموقف في حياته الشخصية .

ويرى هرتمن أن من بين الأخطاء الرئيسية التي وقع فيها هيجل أنه اعتبر حقاً وجوهرياً في الحياة الروحية ما كان يوماً ذا قيمة عامة ؛ ذلك لأنه بذلك غفل عن هذه الواقعة وهي أن الروح الموضوعية قد وقعت أحياناً في ضلالات . لهذا ينبغي أن نعتبر تحليل ما ليس صحيحاً في الحياة الروحية جزءاً مهماً من فلسفة الوجود الروحي .

والروح المتموضعة der objektivierte Geist هي الصورة الثالثة من صور الوجود إلى جانب الروح الشخصية ، والروح الموضوعية . وهذه الروح المتموضعة تشمل التموضعات الصادرة عن الروح ، مثل : القانون المسنون ، المعرفة العلمية المسجلة قولاً وكتابةً ، العمل الفني ، الخ . وبينما الروح الشخصية والروح الموضوعية روحٌ حية ، فإن الروح المتموضعة ليست حية . ذلك لأن الأساس الواقعي (الورق المطبوع ، الحجر المشغول) ليس روحياً ، بل هو مادة .

وكل روحٍ تاريخيةٌ . والماضي يمكن أن يكون صامتاً في داخل الحاضر ، كما هي الحال في الأعراف الماضية ، وأشكال اللغة ، والميول الأخلاقية ، الخ ، فهي حيّة فينا ، دون أن نشعر أنها ماضية .

٤ ـ فلسفة القيم

وعني هرتمن بفلسفة القيم عناية بالغة ، خصوصاً القيم الأخلاقية .

يرى هرتمن أن القيم الأخلاقية هي قيم أشخاص وقيم أفعال ، وليست قيم أشياء . إذ هي تتعلق بالنيّة ، والفعل والإرادة . وعليها يتوقف الاحترام وعدم الاحترام ، والشعور بالمسؤولية ، والشعور بالخطيئة . إن القيمة الأخلاقية تتعلق بالشخص أو بأحد أفعاله : فالاستقامة ، والأخلاق ، والثقة ، والأمانة ، وروح البذل وروح التضحية تحمل في داخلها قيمتها الأخلاقية .

وللقيم الأخلاقية استقلال ذاتيٌّ . ويلاحظ أنها تتسم بالسمات التالية :

أ) القيمة الأخلاقية هي ، بالتوسط ، قيمة خير . وتبعاً لذلك فهي نسبة إلى ذات . فاخلاص الواحد خيرٌ للآخر ، والثقة خيرٌ لمن يفيد منها ، والمحبة خير للمحبوب ، والصداقة خير للصديق . ومع ذلك فإن القيمة الأخلاقية تكفي نفسها بنفسها : إذ تبقى قيمة ، بغض النظر عن كونها ستفيد خيراً للغير . إنها قيمة للشخص ، قيمة لسلوكه .

ب) والقيمة الأخلاقية تقصد شخصاً أو جماعة من الأشخاص . وسواء أكنّا بإزاء نيةٍ أم فعل ، فإن موضوع سلوك الشخص هو دائماً شخص من جديد . فالفعل يتعلق بالأشخاص ، لا بالأشياء ؛ والنيّة تستهدف أشخاصاً ، لا أشياء . وهذه النسبية إلى شخص الغير تقوم في تركيب القيمة الأخلاقية هي نفسها . فقيمة الخير الموجود في الإخلاص لشخص آخر تقوم على الثقة التي يستشعرها الشخص نفسه وثباتُ نيّته . وهاتان القيمتان ليستا متطابقتين ، فان يضع المرء ثقته فيمن يثق فيه ، هذا يتعلق بسلوك الأول ، لكن الإخلاص هو سلوك للموثوق فيه .

جـ) وثالثاً : توجه نسبة للقيمة تجاه الذات ، لأنه توجد علاقة بين القيمة وحاملها . والقيمة المعيّنة لا تتعلق بأيّ حامل كان : فثمّ علاقة جوهرية بين كليهما : وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء ، والقيّم الحيوية تتعلق بالأحياء ، والقيم الأخلاقية ، بالذوات الشخصية . فلا يقدر على السلوك مسلكاً أخلاقياً إلاّ الذات التي يمكنها أن تريد ، وتفعل ، وتضع لنفسها غايات ، وتتابعها ، ولها مقاصد ، وتشعر بقيم .

والقيم الأخلاقية ترتبط بالشخص كله ، لا بهذا الفعل أو ذاك من أفعاله ، لأن الشخص بكُلّه هو من وراء كل واحدٍ من هذه الأفعال .

وواضح من هذا أن هرتمن يأخذ بمذهب ماكس شيلر في القيم .

مؤلفاته الرئيسية

« منطق الوجود عند أفلاطون »

- Platos Logik des Seins. Giessen, 1909.

« ميتافيزيقا المعرفة »

- Grundzüge einer Metaphysik des Erkenntnis, Berlin, 1925.

« الأخلاق ».

- Ethik, Berlin, 1926.

« فلسفة المثالية الألمانية »

- Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Bd. Berlin, 1923, II. Bd. Berlin, 1929.

« أرسطو وهيجل »

- Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933.

« مشكلة الوجود الروحي »

- Das Prolem des geistigen Seins, Berlin, 1933.

« نحو تأسيس الانطولوجيا »

- Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935

« الامكان والواقع »

-Möglichkeit und Wirkilchkẹit, Berlin, 1938

« بناء العالم الحقيقي »

- Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940

« فلسفة الطبيعة »

- Philosophie der Natur, Berlin, 1950

« المؤلفات الصغرى »

- Kleinere Schriften, 3 Bde, Berlin 1955 — 1957— 1958

مراجع

- H. Heimsoeth: N. Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen, 1952

- H. Hülsmann: Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf, 1959.

- S. Breton: L'être spirituel. Recherches sur la Philosophie de N. Hartmann. Lyon-Paris, 1962.

هرقليطس

Heraclitus

فيلسوف يوناني سابق على سقراط ، قال بالتغير الدائم .

من الصعب أن نحدد بالدقة تاريخ حياة هرقليطس ؛ والراجح أنه ازدهر (أي كان في الأربعين من عمره) حوالي سنة ٥٠٠ق. م. ولا نعرف عن حياته غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسوس (بآسيا الصغرى). وما عدا ذلك من أساطير يبدو أنه مأخوذ من أقواله . فوصفه بأنه كان يعرف بلقب « الفيلسوف الباكي » إنما هو سوء تأويل لما نسب إليه ثاوفرسطس من «مالنخوليا»، وكانت تطلق آنذاك لا على الأحزان بل على « الاندفاع ». لكن شاع في العصر القديم القول بأن ديمقريطس كان « يضحك » من حماقة بني الإنسان ، بينما كان هيرقليطس يبكي منها ، فسمى ديمقريطس بالفيلسوف الضاحك، وهرقليطس بالفيلسوف الباكي .

كان هرقليطس إذن من أسرة ملكية ، ومن هنا تتجلى ارستقراطيته ، وكبرياؤه. وهناك نادرة تقول إنه كان يلعب النرد ذات يوم مع الصبيان ، فسأله الناس لماذا تفعل ذلك ، فأجابهم : « وما يدهشكم في هذا أيها الأغبياء ؟ أليس هذا أفضل من اللعب بالسياسة معكم ؟! » (ذيوجانس اللائرسي ٩: ٣). ومن أقواله في هذا المجال : « الرجل الواحد في نظري يكون ألف رجل ، إذا كان هو الأفضل » (شذرة رقم ٤٩)؛ وقال أيضاً : « إن من القانون أيضاً أن يطيع المرء نصيحة شخص واحد » (شذرة رقم ٣٣).

وكان يكره الآراء القائلة بالمساواة بين الناس . قال : « إن على كل رجل ناضج من أهالي أفسوس أن يشنق نفسه ويترك المدينة للأولاد ؛ لأن أهل أفسوس نفوا هرمودورس الذي كان أفضلهم جميعاً ، قائلين : « لا يتفوّقن أحدٌ بيننا ، وإذا تفوق فليكن ذلك في مكان آخر وبين أناس آخرين » (شذرة رقم ١٢١).

كذلك اشتهر هرقليطس بالغموض، فقيل عنه : « الفيلسوف الغامض »، وشاع هذا القول في كل العصر اليوناني والروماني . والسبب في ذلك أنه كان يطيب له المفارقات والأقوال الشاذة ، وكان يعبّر عنها بلغة مجازية أو رمزية . ومن هنا لقّبه تيمون الفليوسي (القرن الثالث ق. م) بلقب« صاحب الألغاز ». ويقول عنه أفلوطين : « كان يتكلم بالتشبيهات ، ولا يعنى بإيضاح مقصوده ، ربما لأنه كان من رأيه أن علينا أن نبحث في داخل نفوسنا كما بحث هو بنجاح » (« التساعات » ٤ : ٨).

وكان يزدري غالبية الناس . يدل على ذلك بعض أقواله التالية :

شذرة ١: « أناس آخرون لا يعلمون ما يفعلون وهم يقظى ، تماماً كما ينسون ما يفعلون وهم نيام »

شذرة ١٧ : « كثيرون لا يفهمون مثل هذه الأمور ، بل كل الذين عثروا بها ، ولا يحفظونها غير أنهم تعلموها ؛ يبدون لأنفسهم أنهم يحفظونها».

شذرة ٣٤ : « الحمقى حين يسمعون يكونون مثل الصُّمّ . والمثل يصفهم فيقول : رغم أنهم حاضرون هم غائبون ».

شذرة ٩: « الحمير يفضلون سَقَط المتاع على الذهب »

شذرة ٩٧: « الكلاب تنبح في وجه كل من لا تعرفه ».

شذرة ٧٨ : « الطبيعة الانسانية لا بصيرة لها ، أما الطبيعة الإلهية فبصيرة »

شذرة ٧٩: « الرجل طفل في أعين الإله ، كما أن الطفل طفل في عيني الرجل »

شذرة ٨٣ : « أحكم الناس يبدو قرداً إذا ما قورن بالله : في الحكمة والجمال وسائر الأمور ».

شذرة ١٠٢: « في نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة ، لكن الناس زعموا أن بعضها غير عادلة وبعضها الآخر عادلة ».

وكان هرقليطس يعتقد أنه امتلك ناصية الحقيقة الأبدية ، وأنه لم يأخذ عن أحد من المفكرين السابقين ، بل فكر بنفسه وتعلم كل شيء من نفسه » (ذيوجانس اللائرسي ٩: ٥).

ومن نظرياته الفلسفية الرئيسية القول باللوغوس Logos . وفي مستهل كتابه يؤكد وجود هذا اللوغوس . ماذا يعني باللوغوس ؟

يبدو أنه في بعض الشذرات يقصد باللوغوس معنى خاصاً ؛ لكنه في سائر الشذرات يستعمله بالمعنى الشائع . فهو يستعمله بمعنى خاص حين يقول : « كل شي يحدث وفقاً للوغوس » (شذرة ١) وحين يقول : « إن اللوغوس يرتب كل الأشياء » (شذرة ٧٢) . لكنه يستعمله بالمعنى الجاري - أي بمعنى : القول، في الشذرات التالية :

شذرة ١٠٨ : « لا أحد ممن سمعت أقوالهم λογοι قد أنجز هذا . . .

شذرة ٨٧ : « الأحمق يتهيّج لأيّ قول λόγος ».

لكن المعنى الخاص يدل عند هرقليطس على العقل الانساني ، وعلى المبدأ الذي يحكم العالم ، أو القانون الذي وفقاً له يترتب العالم . وهذا اللوغوس شامل سائد في كل الكون . لكنه يتصوره تصوراً مادياً ، أي على أنه كيان مادي من عنصر النار ، لأنه يقول إن كل الأشياء متحولة من النار فالمظهر المادي للوغوس هو النار . ولهذا فإن العقل الإلهي في أصفى أحواله حار وجاف . والنار في نظره تمثل أعلى وأصفى أشكال المادة ، ومنها يتكون العقل والروح . لكن كما يقول يحي النحوي (في شرحه على « في النفس » لأرسطو ، ص٤٠٥أ س٢٥): « هو لا يعني بالنار : اللهيب ؛ بل النار اسم أطلقه على البخار الجافّ، ومنه تتقوّم الروح أيضاً ». ومن هنا يقول هرقليطس : « النفس الجافّة هي الأحكم والأحسن » (شذرة ١١٨).

وإلى جانب القول باللوغوس ، قرر هرقليطس المبادىء الثلاثة التالية :

أ) الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات ، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح .

ب) كل شيء في حركة مستمرة وتغير

جـ) العالم نار حية دائمة البقاء .

والمبدأ الأول له ثلاثة أوجه :

١ - كل شيء مؤلف من متقابلات ، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي .

٢ - المتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض ، أي أن المتقابلات واحدة

٣ - الحرب هي القوة المهيمنة والخلّاقة ، وهي الحالة السليمة للأمور .

أما المبدأ الثاني فيعبر عنه بقوله : « كل شيء في سيلان دائم » πάντα ῥεῖ والقول المشهور جداً الذي يعبر به هرقليطس عن هذا المبدأ هو : « لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين ». ويضيف إليه فلوطرخس (« المسائل الطبيعية » ٩١٢ جـ) التفسير التالي : « لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه ». ويفسّره أفلاطون (« اقراطيلوس » ٤٠٢أ) بقوله إن هاهنا رمزاً لكل ما هو موجود بوجه عام ، ومعناه: « كل شيء يتحرك ، ولا شيء في سكون ».

أما المبدأ الثالث فيشرحه هرقليطس في قوله : « إن نظام العالم Kosmos واحدٌ للجميع ، لم يصنعه أحد الآلهة ولا

الناس ، لكنه هو هو دائماً وسيكون كذلك أبداً : ناراً حية دائمة البقاء ، أشعلت بمقاييس وأطفئت بمقاييس » (شذرة ٣٠) ويشرح ذيوجانس اللائرسي (٩ : ٨) هذا القول بأنه يعني أن « الكون ولد من نار وسينحلّ من جديد الى نار ، في عصور متوالية على التبادل ، وهكذا أبداً ».

آثاره

راجع الشذرات الباقية من أقواله في :

- H. Diels: Herakleitos von Ephesus, griechich und deutsch, 2. Aufl. Berlin, 1909

تقويم مذهبه

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة : فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين ـ مع ذلك ـ يسيران في طريق متواز تقريباً ، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلا ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطيء ، والطريق الذي يسيرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظا كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هزيود، وهوميروس خصوصا ، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثا خياليا غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمت شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتا ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان، على حد تعبيره

فالشي الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار. وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال؛ فالشيء يكون حاراً، ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار. وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة. ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، لأن كل شيء حين يتغير، يتغير من ضد إلى ضد، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم. إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً، وكما فعل لاسـالـه . فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد.

لكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل ضد مرتبط به ضده . وهنا ـ على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً ـ يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسياً فيقول إن هذا المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر . ولكن هنا تعترضنا مسألة هي : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟ .

إن الروايات والمنطق ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فأرسطو وسنبلقيوس في شرحه على أرسـطـو يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو ـ من بين المبادىء كلها ـ الذي يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادىء الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلان . والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس ، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات .

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبادوقليس من بعد . فكأن هناك إذاً ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات . وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قائلا بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب؛ والطريق من اسفل إلى اعلى هو المبتدىء بالتراب ماراً بالماء منتهياً عند النار. وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في «طيماوس».

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولا العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حدّ يفنى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب « العود الأبدي » عند هرقليطس. وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا بهرقليطس في كل شيء تقريبا ، فإن من المسلم به نهائيا أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلا تاما ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئا اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب ـ كما قلنا ـ قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها منتحل . ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفنى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعي أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفا كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعا عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف ، نجده ـ على العكس من ذلك ـ يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالة ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك

تغيراً بالكيف ، سواء في المبدأ الأول وفي كل ما يتم في الوجود من تغييرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذي يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التي على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللامحسوس ، أو الروح الكلية ـ كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغورس على أنه مبدأ عقلي يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على الأشياء.

فإذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام في الوجود إلى مذهبه في المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية ـ كما فعل برمنيدس من قبل ـ وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس تجعل من النفس شيئاً نارياً ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسما نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسياً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لامحسوس وباللوغوس بحسبانه العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسياً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء.

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطلب بالحرية الأخلاقية ، وأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبألا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكوّن مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكوّن نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدي الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير في الكيف تغيراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوي ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

نصوص ومراجع

- Werents: Heraklit und Herakliteer, 1927.
- V. Macchiero: Eraclito. Laterza, Bari
- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy. vol. I, Cambridge, 1971, pp. 403 - 490
- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4 th ed. London, 1930
- O. Gigon: Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig, 1935.
- H. Gomperz: «Heraclitus of Ephesus», in Philosophical studies, Boston, 1953.
- E. L. Minar: «The Logos of Heraclitus», in Classical Philology, 1939, 323- 41.
- G. S. Kirk: Heraclitus: the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.
- A. Rivier: L'Homme et l'experience Humaine dans les fragments d'Héraclite» in Museum Helveticum,

1956, pp. 144- 64.
- Zeller - Mondolfo: La filosofia dei Greci, 1, 2. Firenze, 1938

(الكتابات) الهرمسية

Corpus Hermeticum

نسبت إلى هرمس المثلث العظمة عدة كتابات ورسائل λογοι ، مشكوك في مصادرها ، وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد . والمظنون أنها أُلّفت في مدينة الاسكندرية (بمصر). وتعكس في مجموعها جوّاً من التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفية والدينية ، اليونانية والشرقية المختلفة . وهي معاصرة لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى « الوحي الكلداني »، وبينهما عناصر كونية مشتركة عديدة .

وقد بقيت لنا من مجموعة « الكتابات الهرمسية » ١٧ رسالة عنوان الأولى منها هو Poimandres (= راعي الناس) وقد امتد هذا العنوان إلى مجموعة هذه الرسائل كلها بسبب خطأ وقع فيه مرسليو فتشينو الذي ترجمها في سنة ١٤٧١ .

كذلك يندرج فيها محاورة بعنوان « اسقلابيوس » Asclepius (وهي ترجمة لاتينية لأصل يوناني مفقود كان عنوانه λογός τελειος أي القول التام)، وقد بقيت منه شذرات .

ومن بين الكتابات الهرمسية أيضاً رسالة موجزة بعنوان : « لوح الزمرّد » Tabula smaragdina بقيت لنا منها ترجمة عربية ولاتينية .

والآراء الفلسفية الواردة في هذه الكتابات هي خليط غريب من الأفكار الاورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية والفزياء الأرسطية والتنجيم الكلداني . ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية ، ولا تأثيرات أفلاطونية محدثة . وهي تكون في مجموعها « غنوصاً » (= عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها . ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الانسان . ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله ، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه ، لكنهم ينظرون إلى الله تارة على أنه هو الكون نفسه ، وحيناً آخر يصفونه بأنه « الأب »، والخلق ، والخير (٢ : ١٢ - ١٧؛ ٤ : ٩-١١). أما العالم فهو تارة الله نفسه ، وتارة ابن الله ، والإله الثاني ، والعالم حيّ ابدي (٨ : ١؛ ١٠ : ٢٢- ٢٣). أما الانسان فهو الموجود الذي في المرتبة الثالثة - بعد الله والعالم - من حيث مكانته وقيمته ، وهو موجز جامع للكون كله . والانسان « معجزة عظيمة » كما تقول محاورات « اسقلابيوس »، وهو « كائن حيّ يستحق التشريف والعبادة » وهو « يكاد يكون الله ». والنفس الانسانية وقد هبطت من الأفلاك السماوية ، يمكنها أن تعود إلى هناك ، لا بفضل الطقوس السحرية التطهيرية ، ولا بفضل مُخلّص ، بل بقوة معرفتها γνῶσις (غنوص).

نشرات

من أحدث النشرات ، نشرة W. Scott بعنوان Hermetica ، في ٣ أجزاء ، اكسفورد سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٦ ؛ ونشر A. D.Fergusson جزءاً رابعاً بعنوان Testimonia في اكسفورد سنة ١٩٣٦ .

ثم نشرة A. D. Nock, A. J. Festugière بعنوان Hermès Trismégiste في ٤ أجزاء ، باريس سنة ١٩٤٥ - ١٩٥٤ ، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية .

مراجع

- H. Reitzenstein: Poimandres, Leipzig. 1904.
- W. Kroll: Die Lehre des Hérmes Trismegistes. Leipzig 1914
- Pauly— Wissowa, VIII Coll. 792— 823
- A. J Festugière: la Révélation d'Hermés Trismégiste, 4 vols. Paris, 1945- 54.
- G. Von Mooyel: The Mysteries of Hermes Trismegistes. Utrecht, 1955.

هسرل

Edmund Husserl

فيلسوف ألماني ، مؤسس منهج الظاهريات .

ولد في ٨ أبريل سنة ١٨٥٩ في مدينة Prossnitz (في اقليم مورافيا)، وتوفي في ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ في مدينة

فرايبورج - ان - برايسجاو Freiburg- in- Breisgau (في جنوب غربي ألمانيا) .

بدأ بدراسة الرياضيات في ألمانيا على يدي الرياضي الألماني العظيم فايرشتراس Weierstrass . ثم واصل دراسته في جامعة ڤيينا، حيث وقع تحت تأثير فرانتس برنتانو ، الذي وجّهه إلى دراسة الفلسفة .

وهو من أسرة يهودية ، لكنه اعتنق المسيحية البروتستنتية في سنة ١٨٨٧ .

وعيّن مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة هلّه Halle في سنة ١٨٨٧ . ثم صار استاذاً في جامعة جيتنجن (Göttingen) في سنة ١٩٠١ . وابتداءً من سنة ١٩١٦ صار أستاذاً في جامعة فرايبورج - ان - برايسجاو، حتى سنة ١٩٢٨ .

وقد خلّف بعد وفاته قدراً هائلاً من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إبّان حياته ، بلغت أكثر من ٤٥,٠٠٠ صفحة، والكثير منها معدّ للنشر ، والباقي غير مكتمل تماماً . ويجري العمل على نشر ما يمكن نشره منها في مدينة لاهاي في هولنده عند الناشر Nijmhof . وهذه المخطوطات محفوظة في لوفان في Husserl- Archiv ، وقد أنشىء مركز محفوظات آخر في كولونيا بألمانيا منذ سنة ١٩٥١ في مكتبة جامعة كولونيا Köln .

فلسفته

كان هسرل تلميذاً لفرانتس برنتانو، وعنه أخذ فكرة أن الفلسفة علم دقيق . وتأثر به في التحول من الموضوع إلى الفعل النفسي . وكثير من أفكار برنتانو كانت نقطة انطلاق هسرل في تفلسفه .

لكنه في مرحلة لاحقة أخذ يتأثر بكنت . ويمكن القول بأن هسرل قد اختلف مع أستاذه الأول برنتانو في أربعة أمور :

١ - الأول هو أن هسرل سعى إلى التغلب على ما في مذهب برنتانو من نزعة نفسانية Psychologismus ؛

٢ - والثاني أن هسرل سعى إلى بيان أن التصورات الكلية توجد حقاً وفعلاً ، وليست كما زعم برنتانو مجرد اصطلاحات لغوية ؛ ولهذا ينبغي القول بوجود منطقي - مثالي ؛

٣ - والثالث أنه أراغ إلى اتمام تحليل الأفعال النفسية عند برنتانو ، بواسطة مزيد من التمييزات الدقيقة ، لأن نتائج تحليلات برنتانو كانت تحفل بالاشتباهات ؛

٤ - والرابع أنه أمّن للفلسفة منهجاً خصباً هو « رؤية الماهية » Wesenschau.

١ - المنطق المحض

وكانت نقطة انطلاقه في الكفاح ضد النزعة النفسانية هي وضع فكرة عن منطق محض بوصفه علماً نظرياً . وكانت النزعة النفسانية تنظر إلى المنطق على أنه فن التفكير الصحيح ، وأن القوانين المنطقية هي القوانين الواقعية المكتسبة عن طريق التحليل التجريبي النفسي ، وأن الحق هو ما يتفق مع قوانين الفكر هذه . ولو كانت هذه القوانين من طبيعة أخرى - ويمكن من حيث المبدأ أن تكون كذلك - لكانت فكرة الحقيقة مختلفة تماماً .

فيبدأ هسرل ويبين أن كل فن ينبغي أن ينظر إليه على أنه حالة خاصة من علم معياري ؛ لأنه لكي يمكن البحث عما يجب على الانسان فعله ابتغاء تحقيق هدف (هو التفكير الصحيح)، كما يريد الفن ، فلابد من تحديد المعايير الأساسية التي بموجبها يحكم على الأهداف . فمثلاً إذا وضعنا أن المحافظة على اللذة وزيادتها هما الخير ، أي المعيار ، فينبغي أن نتساءل : في أية ظروف يمكن أن تكتسب الموضوعات أكبر قدر من اللذة . بيد أن العلوم المعيارية تتأسس من جديد في العلوم النظرية التي لا يقال فيها ما يجب ، بل ما هو قائم فعلاً . ذلك أن العلاقة بين المعيار وما يطبق عليه المعيار هي مشابهة للعلاقة بين الشرط والمشروط . وهكذا فإن القضية المعيارية « أ يجب أن تكون ب » تفترض مقدما القضية النظرية : « فقط الـ"أ"التي هي ب لها الصفة جـ» . وعلى العكس : لو صحت القضية من الشكل الأخير وقدّمت جـ ايجابياً ، فإنه ينجم عن هذا القضية المعيارية : « فقط الـأ التي هي ب هي الخير » ، وهي هي نفس القضية المذكورة آنفاً : « الـأ يجب أن تكون ب » . فلو كانت لديّ مثلاً القضية النظرية : « الأحكام المقولة عن بيّنة هي وحدها المعارف » ، فإنه ينشأ في الحال ، لأن المعرفة تبدو ذات قيمة منطقية ، القضية المعيارية : « ينبغي أن تكون الأحكام بيّنة» . وحينئذ فقط يمكن القاء نظرة بمقتضى الفن على المفترضات السابقة النفسية التي ينبغي تحقيقها ، كيما يمكن قيام أحكام بيّنة einsichtige Urteile.

ونفس الأمر يصدق على المنطق بوجه عام . فيجب أولاً أن تكتسب القضايا القبلية المؤسّسة للمعاني: « حقيقة »، « حكم »، « تعريف » الخ، أقول يجب اكتساب هذه القضايا في علم نظري ، كي يمكن بعد ذلك استنباط مبادىء منطقية معيارية منها ، واستخراج قواعد فنية عملية فيها بعد . ومجموع نظام تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هسرل باسم : « المنطق المحض ».

أما النزعة النفسانية فلا تجد داعياً للاقرار بمثل هذا العلم ، لأنها تقرر أن الفكر والمعرفة حادثان نفسيّان ، وأن المنطق - تبعاً لذلك - عليه أن يستند إلى توافقات قانونية نفسانية . لكن هسرل يفنّد النزعة النفسانية على ثلاثة أنحاء : إذ يشير أولاً إلى النتائج الباطلة لهذا الرأي ، ويبين انتهاءه إلى شك جذري ثانياً ، ويكشف عن الأحكام السابقة الموجودة في النزعة النفسانية ثالثاً .

ذلك أن علم النفس هو علم وقائع ، والقوانين التي تضعها علوم الوقائع هي مجرد أقوال عن اطرادات ، ولا تدعي أبداً اليقين والعصمة ، بينها المنطق والمبادىء المنطقية وقواعد القياس الخ يقينية مطلقة الدقة، وهو أمر لا يمكن بلوغه عن طريق التجربة . ولهذا لا نستطيع أن نتكلم في علم النفس إلّا عن احتمالات .

والنزعة النفسانية هي شكل خاص من النزعة النسبية .

ومن طبيعة الواقعة أن تتحدد فردياً وزمانيا ، بينما قواعد المنطق كلية ضرورية عامة لا تخضع لتحديد في الزمان أو المكان .

كذلك تحفل النزعة النفسانية بأحكام سابقة زائفة :

١ - وأول هذه الأحكام السابقة الزعم أن كل القواعد الخاصة بضبط الفكر يجب أن تؤسَّس نفسانياً . وزيف هذه الدعوى هو أن القوانين المنطقية لا تتعلق بما يجري بالفعل أثناء التفكير ، بل بما ينبغي مثالياً أن يكون عليه التفكير .

٢ - وحكم سابق زائف ثان هو الزعم أننا في المنطق إنما نشتغل بامتثالات وأحكام واستنتاجات وما شابه ذلك وهي كلها - زعموا - ظواهر نفسية فحسب . ويدل على فساد هذا الزعم ما بين المنطق والرياضيات من شبه دقيق . صحيح أن العدّ واستخراج حاصل الضرب ، وعمليات التفاضل والتكامل الخ هي ناتج نشاطات نفسية : الجمع ، الضرب ، الطرح ، القسمة ، التكميل ، الخ . لكن لن يقولنَّ أحدٌ إن الرياضيات تابعة لعلم النفس لهذا السبب ، وذلك لأن علم النفس بوصفه علم وقائع يبحث في أفعال نفسية خاضعة للزمان ، بينما الرياضيات تبحث في وحدات مثالية .

٣ - والحكم السابق الزائف الثالث هو الزعم أن الحقيقة القائمة في الحكم لا يمكن أن تعرف إلّا في حالة البيّنة Evidenz ، والبيّنة شعور باطني فريد ، شعور بالضرورة، فالمنطق - في زعمهم - إذن هو علم نفس البيّنة . والرد على هذا الزعم أن نقول إن القضايا المنطقية لا تصل إلى البيّنة إلّا بإجراء تحويل . فمبدأ الثالث المرفوع يقول إنه بين نقيضين لا يوجد وسط . وبالتحويل فقط نصل إلى المبدأ القائل بأن البيّنة لا تتجلى إلا في واحد من الحكمين المتقابلين . وهكذا نرى أن البيّنة ليست شعوراً كسائر المشاعر ، بل هي تجربة حية فيها يدرك الحاكم صحّة حكمه . والحقيقة نفسها هي الفكرة التي تصبح تجربة حيّة في الحكم البيّن .

وبهذا أبطل هسرل دعاوى أصحاب النزعة النفسانية الذين زعموا أن المنطق ليس إلا فرعاً من علم النفس يدرس فرعاً من الظواهر النفسية هي الخاصة بالتفكير ؛ وانتهى إلى تقرير أن المنطق علم محض ، أي لا يقوم على التجربة وليس علم وقائع نفسية ، بل موضوعه المبادىء والقواعد المعيارية للتفكير كما يجب أن يكون ، لا كما هو واقع . وللمزيد من البيان يراجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » (القاهرة ط١ ١٩٦٢).

٢ - ظاهريات الشعور

وبعد ذلك يبحث هسرل في بنية الشعور ، فيميّز بين الأنا المتعالي ، أي الموجود في طبيعة العقل ، وبين الأنا النفسي . وفي سبيل ذلك يستخدم عملية ستلعب دوراً بارزاً في ظاهريات هسرل وهي عملية «الأبوخيه» أي تعليق الحكم . يقول هسرل : « بواسطة الأبوخيه الظاهرياتية أردّ أنا ي الانساني الطبيعة والحياة النفسّية - وهما ميدان التجربة النفسانية الباطنة - إلى أنا ي المتعالي الظاهرياتي . والعالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ ، والذي وُجِدَ أوسيوجد بالنسبة إلي ، هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يستقي من ذاتي ، كما قلت انفاً - كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إليّ ، إنه يستقيها من أنا ي المتعالي الذي تكشف عنه

الأبوخيه الظاهريـاتيه المتعالية » (« التأملات الديكارتية »، التأمل الأول).

وبعد أن ردّ الأنا هذا الرد ، استخلص التراكيب الأساسية الخاصة بالأنا .

وهنا وجد أن التركيب الموحّد في الأنا هو الاحالة المتبادلة ، أو القصدية Intentionalität (التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه).

والرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود ، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي ممكناً . والردّ يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى « الموقف الطبيعي ». ولا يقصد بـ « الموقف الطبيعي » الموقف العادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم ، كما لا يقصد به حال مهمة ومعيّنة وجودياً لوجود الانسان ، ولا نظرة في العالم ، أو « صورة للعالم »، ولا تركيب ما يسمى بـاسم « التصور الطبيعي للعالم ». وإنما المقصود « بالموقف الطبيعي »: الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الانسان ، الموقف المتقدم لوجود-الانسان نفسه ، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم ، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الانسان : أولاً تجاه الأشياء المعيّنة ، ثم تجاه الأشياء بوجه عام ، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الانسان في العالم . إنه الحياة التجريبية بكل أشكالها : يـدرك ، يفعل ، يضـع نظريته ، يشتاق ، يحب ، يكره ، يهتم الخ.

والتحليل الظاهرياتي يتصف بالصفات التالية :

١ ـ كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره موقت ؛

٢ ـ كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره زماني ؛

٣ ـ كل تحليل ظاهرياتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً .

ويقصد بالصفة الأولى ، أعني أنه موقت ، أن القبلي الظاهرياتي يحال إلى طابعه الخاص ؛ وهو أنه صورة اجمالية على المستوى الارتدادي الذي توقف عنده .

وحين نقول إنه زماني فالمقصود أنه كشف عن تاريخ مترسّب (« منطق صوري. . . »ع٩٧ ص ٢١٧ = ص ٣٢٨ من الترجمة الفرنسية لسوزان باشلار ، باريس سنة ١٩٥٧).

وأما الصفة الثالثة فتقوم على موقف الرد .

القصدية

والقصدية Intentionalität من المعاني الرئيسية التي عني بها فرانتس برنتانومتأثراً بالاسكلأيين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا). وكانت الكلمـة intentio تستعمل بمعنيين مختلفين : الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله ؛ والثاني بمعنى تصـور الماهيـة الذي يعـطيه التعريف . والأول يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة intentio ؛ أما الثاني فقد أخذ عن الترجمة اللاتينية لكتب الفلسفة العربية في ترجمتها لكلمة « معنى ».

أما هسرل ، وقد أدرك اشتراك المعنى هذا ، فإنه يطبق كلمة Intentionalität على « الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حرّ ومفهوم عامة » (هسرل : « مباحث منطقية » ص٣٧٨).

وهو يرى أن القصدية هي الفكـرة الأساسيـة في الظاهريات . ويعرّفها بأنها خاصية كل شعور « أن يكون شعوراً بشيء » Bewusstsein von Etwas ، وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة. والشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود .

والقصدية تقول :

١ ـ إن من الواجب أن نميّز في حياة الشعور بين المضمونات الواقعية reellen وبين المضمونات القصديـة (غير الواقعية). والمضمونات الواقعية هي أفعال القصد الجارية في زمان . ويستعمل هسـرل التعبيرNoesis للدلالة على المضمونات الـواقعية، بينـما يستعمـل اللفظ Noema للدلالـة عـلى المضمونات غير الواقعية الموجودة في الشعور .فالقصديـة إذن مزيج من النوئيسيس (التعقل) والنوئيما (المعقول).

٢ ـ والنوئيما (الموضوع المعقول) هو ناتج تركيب متعدد الدرجات ، فيه تبلغ التعقلات المتعددة وحدة الشعور بالموضوع .

٣ ـ ويحيط بالموضوع المعقول أفق من المقصـودات الجانبية المقترنة .

٤ ـ والقصدية ، أخيراً ، تعني اتجاه الشعور نحو إعطاء الذات أو اكتساب ذات الموضوع المقصود .

أما الشعورBewusstseinفيميز فيه هسرل ثلاثة معان :

١ - إذ يفهم منه أولاً الالتحام التجريبي للتجارب الحية النفسية من أجل وحدة تيار الشعور ؛

٢ - أو الإدراك الباطن للتجارب الحية الذاتية (الاستبطان) ؛

٣ - وثالثاً يدل الشعور على كل الأفعال النفسية أو التجارب الحية القصدية .

لكن هسرل يقتصر في أبحاثه على استخدام « الشعور » بالمعنى الثالث فقط . وعنده ، كما عند برنتانو، أن ماهية القصد تقوم في أن فيه « يقصد » موضوع، دون أن يكون الموضوع أو شيء يناظره قائماً في الشعور نفسه ؛ إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه . وفي هذا يقوم التمييز بين « المعنى » و « الموضوع »: إن الأفعال هي تجارب حية للمعنى المقصود ، أما الموضوع القصدي فإنه عالٍ على التجربة الحية .

وإنما الفارق بين هسرل وبرنتانو هو في أن هسرل يفترض أيضاً انطباعات واقعية غير قصدية ؛ إن الانطباعات يُشْعَر بها، لكنها لا تظهر أنها موضوعات ، أي لا تدرك . فمثلاً إذا رأيت قلماً أحمر ، فإن لديّ انطباعاً بالحمرة ، لكنني لا أرى انطباعي هذا ، بل أرى ذلك الشيء الأحمر القائم خارجاً عن شعوري.

رؤية الماهية

توجد ماهيات . لكن كيف نصل إلى إدراكها ؟ إن ذلك يتم - في نظر هسرل - عن طريق منهج الرد الظاهرياتي (الفينومينولوجي).

ويقوم هذا المنهج على أساس أن نبدأ بأن « نضع بين أقواس » العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والمتوالي في الزمان . لكن لا يقصد بهذا « الوضع بين أقواس » ما قصده ديكارت في شكله المنهجي من الشك في حقيقة العالم الخارجي كله ، بل يقصد فقط عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي في العالم ، إن معناه أن نطرّح جانباً هذا الاعتقاد ، أو نصرف النظر عنه ، أو نجعله يكفّ عن العمل .

وهذا « الوضع بين أقواس » Einklammerung يتألف من عناصر عدّة :

إذ يقوم أولاً في « الوضع التاريخي بين أقواس »، وفيه نطرح جانباً ما هنالك من نظريات وآراء صادرة عن الحياة اليومية ، أو عن العلم ، أو عن ميدان العقيدة الدينية . وينبغي ألا يتكلم إلاّ الشيء المعطى مباشرة .

ويقوم ثانياً في « الوضع الوجودي بين أقواس »، أي الامتناع من كل الأحكام الوجودية وحتى من تلك التي تتجلى فيها البيّنة المطلقة مثل وجود الأنا . وبينما العنصر الأول يؤدي إلى التخلص المطلق من كل الأحكام السابقة ، فإن هذا العنصر الثاني يقوم على أساس أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكون معرفة بالماهيات ، لكنها لا يعنيها الوجود الواقعي للموضوعات المتأمَّل فيها .

لكن هذين العنصرين لا يكفيان لرؤية الماهية ، لأن الجزئيات لاتزال تتجلى جزئيات .

ولهذا ينبغي أن ينضاف عنصران آخران « للوضع بين أقواس»، عنصران يتوقف عليهما - في نظر هسرل - فعّالية المنهج الظاهرياتي .

إن التمييز بين «الواقعة» Tatsache وبين الماهية Wesen (Eidos) يناظره الرّد الماهوي eidetische Reduktion الذي به يتم تحويل ما هو واقعي إلى ماهية ، مثلاً : من أنواع الأحمر المختلفة نصير إلى ماهية الأحمر ، من أفراد بني الانسان كما هم في الزمان والمكان نصير إلى ماهية الإنسان .

ويتقاطع مع هذا التمييز تمييز آخر بين « الواقعي » و « غير الواقعي ». ويناظره الرد المتعالي transzendentale Reduktion ، وهو الذي به تصير المعطيات في الشعور الساذج الى ظواهر متعالية في « الشعور المحض ». وبهذا الاتجاه الجديد يبتعد هسرل عن أستاذه برنتانو ليسير في اتجاه مذهب كنت والمثالية المتعالية ، ذلك لأن الوضع الظاهرياتي بين أقواس لا يُبْقي إلاّ على الشعور المحض ، وهو مطلق بمعنى أنه لا يحتاج في قوامه إلى أي شيء واقعي . لكن استقلال وجود الأنا المتعالي هو جانب سلبي من النظرة المثالية المتعالية التي وصل هسرل إليها . أما الجانب الإيجابي فيقوم في القول بأن كل موجود هو نسبّي إلى الشعور المحض الذي وإن كان غير واقعيّ فإنه في نفس الوقت ضروريّ من حيث المبدأ ، وبهذا يمثّل علوّاً من نوع خاص في بطون تيار التجارب الحيّة .

وليس على الفيلسوف أن يخرج من « أناه » ابتغاء اكتشاف التراكيب الكلية المنتسبة إلى كل « أنا » Ego . بل

يعمل « الأنا » في ذاته بالتأمل كيما يكتشف التنوعات الكفيلة بأن تكشف له عن صورة « الأنا ». وبهذا تصبح الذات المتفلسفة هي الواهبة الأخيرة للمعاني. إنها ليست شبيهة بشاهد أجنبي عليه أن يلحظ مقياس هذا المعطى المعتم، بل هي في نفس الوقت محل أصل المعطى والعين التي تبصر كل ماهية.

ويلخص هسرل موقفه هاهنا هكذا: « إنني أنا يتأمّل على طريقة ديكارت. وأسترشد بفكرة فلسفة، مفهومة على أنها علم كلي، مؤسّسة على نحو دقيق محكم جداً أقررت بإمكانه، من باب المحاولة والتجريب. وبعد أن قمت بالتأملات السابقة، تبيّن لي أن عليّ قبل كل شيء أن أنمّي ظاهريات ايدوسية (تتعلق بالايدوس Eidos = الصورة)، وهذا هو الشكل الوحيد الذي عليه يتحقق، أو يمكن أن يتحقق، علم فلسفي، الفلسفة الأولى. وعلى الرغم من أن اهتمامي يتعلق هنا خصوصاً بالردّ المتعالي، وبأناي المحض وتوضيح هذا الأنا التجريبي، فليس في وسعي تحليله على نحو علميّ معاً إلّا بالرجوع إلى المبادىء الضرورية اليقينية التي تنتسب إلى الأنا بوصفه أنا بوجه عام. ولا بد لي من الرجوع إلى الكليات وإلى الضرورات الجوهرية التي بفضلها يمكن ارجاع الواقعة إلى أسس عقلية لإمكانها المحض، وهو ما يمنحها المعقولية والطابع العلمي. وهكذا فإن علم الامكانيات المحضة يسبق في ذاته علم الوقائع ويجعلها ممكنة من حيث هو علم ».

مؤلفاته الرئيسية

« فلسفة علم الحساب »
- Philosophie der Arithmetik, Halle, 1891

« أبحاث منطقية »
- Logische Untersuchungen, 3 Bde., 1900

« الفلسفة علماً دقيقاً »
- Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, 1911

« أفكار لايجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية »
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1913

« محاضرات في ظاهريات الشعور الباطن بالزمان »
- Voslesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, herausg. von M. Heidegger, in Jahrbuch für Philos. und Phänomenolog. Forschung, Bd. IX, 1928

« المنطق الصوري والمتعالي »
- Formale und transzendentale Logik, Halle 1929

« أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات المتعالية »
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänmenologische Philosophie, in: Philosophia, Bd. I, 1936

« التجربة والحكم »
- Erfahrung und Urteil, Prag 1939

« مجموع مؤلفاته »: - Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke: Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, 1950

« تأملات ديكارتية » و « محاضرات في باريس »
II: Die Idee der Phänomenologie, Haag, 1950
VII: Erste Philosophie, Haag, 1959
Méditations Cartésiennes, Paris 1932.

مراجع

- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie Bonn, 1931
- J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932
- G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris, 1950
- A. Diemer: La Phénomenologie de Husserl comme métaphysique, 1954.
- A. Diemer: Edmund Husserl. Meisenheim Glan, 1956
- S. Bachelard: La logique de Husserl, études sur logique formelle et logique transcendentale. Paris, 1957
- M. Farber: The Foundation of Phenomenology. Cambridge, «Mass» 1943.

هلبفاكس

Maurice Halbwacks

عالم اجتماع فرنسي.

ولد في رانس Rheims (شرقي فرنسا) في سنة ١٨٧٧

ودخل ليسيه هنري الرابع في باريس حيث كان تلميذا لهنري برجسون الذي أثَّر فيه تأثيراً كبيراً . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا . وفي كلية الآداب (السوربون) درس على سيميان، وليفي بريل ودوركهيم. وحصل على الدكتوراه برسالة عنوانها : « الطبقة العاملة ومستويات الحياة » (سنة ١٩١٣). وفيها بيّن أن المجتمعات الرأسمالية تحدد للطبقة العاملة مهمة السيطرة على المادة ، ولما كان ابناء هذه الطبقة على هذا النحو مقصورين على الاتصال بالأشياء ، فإنهم معزولون عن باقي الانسانية . ونظراً إلى عزلة الطبقة العاملة عن سائر الطبقات في المجتمع ، قويت فيهم الرغبة في التضامن والتكافل الاجتماعي ؛ وبفضل هذا الشعور الطبقي يبقون مرتبطين بالمجتمع .

وفي كتاب آخر بعنوان : « تطور الحاجات في الطبقات العاملة » (١٩٣٣) طبّق نفس النظرية التي عرضها في رسالته ١٩١٣ طبقها على الجماعات القائمة في الأمم الصناعية في الغرب ، التي تشغل مكانات شبيهة بتلك التي تشغلها الطبقة العاملة القديمة .

وكان ذا ميل واضح إلى تفسير الحاجات بواسطة عوامل نسبية وذاتية . وقرر أن اتجاهات الرأي هي عوامل مهمة في تحديد الحاجات ، لكنه لم يحسب حساباً كافياً لكون بعض العناصر الموضوعية تدخل أيضاً في التجربة الذاتية للحاجة : مثل أن العمال يشعرون بالحاجة الفعلية للطعام أو الكساء حين يقارنون مستوى معيشتهم بمستوى الطبقة الوسطى .

وعاد هلبڤاكس إلى دراسة الانتحار إكمالاً لكتاب استاذه دوركهيم في هذا الموضوع ، فألّف كتاباً بعنوان : « أسباب الانتحار » (سنة ١٩٣٠). وبينما يرى دوركهيم أن العوامل الدينية مهمة جداً في تحديد مدى اندماج الفرد في المجتمع ، ويرجع ازدياد نسبة الانتحار إلى ازدياد النقص في اندماج الأفراد في مجتمعاتهم ـ نجد هلبڤاكس يرى أن طبيعة وأهمية العامل الديني يختلف باختلاف السياق الاجتماعي والنفساني ، وهذا السياق يختلف ، بدوره ، باختلاف البلدان .

وعني بالبحث في تأثير الذاكرة الجماعية والنقول الخاصة بالمعتقدات ، وألّف في هذا الموضوع كتابه « الطبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدسة » (سنة ١٩٤١). ويضع نظرية في هذا الموضوع مفادها أن الأماكن المقدسة تتغير وفقاً للحاجات والأماني التي شعرت بها الجماعات المسيحية في وصفها لهذه الأماكن .

وفي السنوات الأخيرة من حياته ازداد اهتمام هلبڤاكس بالمورفولوجيا الاجتماعية وعلم السُّكان . وفي كتابه « نفسانية الطبقة الاجتماعية » (سنة ١٩٣٨) فحص عن الدوافع القائمة في نفوس أبناء طبقة الفلاحين ، والبورجوازية ، وعمال الصناعة والطبقات الاجتماعية الدنيا .

وتوفي هلبڤاكس في سنة ١٩٤٥ في معسكر اعتقال بوخنڤلد .

مؤلفاته

- Leibniz. Paris, 1907.
- La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris, Alcan, 1913.
- La Théorie de l'homme moyen: Essai sur Quetelet et la statistique morale. Paris, alcan, 1913.
- Les Causes du suicide. Paris, Alcan, 1930
- L'evolution des besoins dans les classes ouvrières. Paris, 1933.
- Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale. Paris, 1938
- La Topographie Légendaire des Evangiles en terre Sainte. Etude de mémoires collective. Paris, PUF, 1941
- La mémoire Collective.. Paris, PUF, 1949.

مراجع

-Jeanne, Alexandre: Maurice Halbwachs», in **Année sociologique** 3e série (1940- 48), 1,pp. 3-10.
- Georges Canguilhem: - Maurice Halbwachs (1877-45)», in Memorial des anneés 1939- 45, vol. 103 pp. 229-41, Université de Strasbourg, Faculté des Lettres, Paris, les Belles- Lettres, 1947.

هوايتهد

Alfred North Whitehead

رياضي انجليزي أسهم في تكوين المنطق الرياضي وفي

فلسفة العلم. يقول هوايتهد في ترجمته لنفسه :

« ولدتُ في ١٥ فبراير سنة ١٨٦١ في رامسجيت في جزيرة ثانت باقليم كنت . واسرتي وجدي وأبي وأعمامي وإخوتي كانوا يعملون في حقلي التربية والدين والإدارة المحلية ... وحوالى سنة ١٨٦٠ رسم والدي كاهنا من كهنوت الكنيسة الانجليكانية . وحوالى سنة ١٨٦٦ أو سنة ١٨٦٧ ترك المدرسة (التي كان يديرها) ليتفرغ للواجبات الكهنوتية أولاً في رامسجيت Ramsgate؛ ثم عين في سنة ١٨٧١ راعياً لأبروشيه القديس بطرس ، وهي منطقة معظمها زراعية ، وكانت كنيستها تبعد بمقدار ٢ أو ٣ أميال عن رامسجيت ... وظل هناك حتى وفاته في سنة ١٨٩٨ ... ولم يكن أبي من أهل الفكر ، لكنه كان ذا شخصية ... وفي سن الخامسة عشرة ، أعني في سنة ١٨٧٥ ، أرسلت إلى المدرسة في شربورن Sherborne (ـ اقليم دورستشير Dorsetshire) في أقصى جنوب انجلتره ... ومن الناحية العقلية ، كان تعليمي وفق المقياس العادي في ذلك الوقت . فبدأت تعلم اللغة اللاتينية في سن العاشرة ، واليونانية في سن الثانية عشرة . وباستثناء أيام العطلات ، أتذكر أنني كنت أقرأ في كل يوم ، حتى سن التاسعة عشرة والنصف ، بضع صفحات من النصوص اللاتينية واليونانية ، وأفحص تراكيبها النحوية . وقبل الذهاب إلى المدرسة كنت أستطيع تكرار صفحات من قواعد نحو اللغة اللاتينية ، وكلها باللاتينية ، وأحفظ أمثلة عليها . وكانت الدراسات الكلاسيكية (اللاتينية ـ واليونانية) تتخللها دراسة الرياضيات . وطبعاً كانت هذه الدراسات الكلاسيكية تشمل التاريخ ـ تواريخ هيرودوتس واكسينوفون وثوكيديدس وسلّوست ، وليفي ، وتاكيتوس ... وأذكر أن هذه الكلاسيكيات كانت تُدَرَّس جيداً ، مع مقارنة لا واعية بين الحضارة القديمة والحياة الحديثة . وأعفيت من نظم الشعر اللاتيني ومن قراءة بعض الشعر اللاتيني ، وذلك من أجل تكريس وقت أطول للرياضيات . وكنا نقرأ الكتاب المقدس باللغة اليونانية ، أعني الترجمة السبعينية للعهد القديم ...

وبدأت حياتي الجامعية في خريف ١٨٨٠ في كلية الثالوث بجامعة كمبردج؛ وهناك استمرت إقامتي بدون انقطاع حتى صيف ١٩١٠ . لكن عضويتي في كلية الثالوث ، أولاً بوصفي scholar وبعد ذلك بوصفي زميلاً fellow استمرت بدون انقطاع. ولن أبالغ في وصف ما أدين به لجامعة كمبردج ، وخصوصاً لكلية الثالوث ، فيما يتعلق بالتدرّب الاجتماعي والعقلي ...

وكان التعليم الرسمي في كمبردج يتم بكفاءة بواسطة رجال مهمّين ذوي قدرة من الطراز الأول . بيد أن الدروس المخصصة لكل طالب في المرحلة الجامعية الأولى (مرحلة البكالوريوس) كانت تشمل نطاقاً ضيقاً . مثلاً : خلال كل مرحلة البكالوريوس في كلية الثالوث كانت كل الدروس التي أتلقاها هي في الرياضيات : البحْتة والتطبيقية . ولم أدخل أبداً أي فصل دراسي آخر . لكن المحاضرات لم تكن تؤلف غير جانب واحد من التعليم . والأجزاء الناقصة كانت تكفلها المحادثات المستمرة مع أصدقائنا من طلاب مرحلة البكالوريوس ، أو مع أعضاء هيئة التدريس . وكانت تبدأ مع تناول طعام العشاء في السادسة أو السابعة مساء ، وتستمر حتى العاشرة مساءً، وقد تتوقف في وقت أبكر أو أشد تأخيراً . وفيما يتصل بي ، كنت أتبع ذلك بالعمل في الرياضيات لمدة ساعتين أو ثلاث ساعات .

ولم تكن جماعات الأصدقاء تتكون وفقاً لاتفاق موضوع الدراسة . وكنا جميعاً قد أتينا من نفس النوع من المدارس ، وبنفس النوع من الدراسة السابقة . وكنا نتناقش في كل شيء ـ السياسة ، الدين ، الفلسفة ، الأدب ـ مع ميل خاص إلى الأدب . وأدت هذه التجربة إلى قدر كبير من القراءة المتنوعة . مثلاً ، في الوقت الذي حصلت فيه على الزمالة في ١٨٨٥ كنت أعرف عن ظهر قلب تقريباً أقساماً من كتاب « نقد العقل المحض » لكَنْت . والآن نسيتها ، لأن اليأس أصابني مبكراً . ولم أقدر أبداً على قراءة هيجل : وبدأت محاولتي معه بدراسة بعض ملاحظاته عن الرياضيات ، فأدهشتني وبدت لي لغواً تاماً . وكان ذلك حمقاً من ناحيتي ، لكنني لا أكتب هذا لايضاح سلامة ادراكي .

وإذا رجعت بالذكرى إلى أكثر من نصف قرن ، أقول إن الأحاديث كان لها مظهر الحوار الأفلاطوني اليومي . وكان يشترك فيها هنري هد ، ودارسي تومسون، وجم استيفن والاخوة لولن ديفز ولودس ديكنسون ، وناث ور ، وسورلي، وغيرهم كثيرون ـ وبعضهم قد لمعت شهرتهم فيما بعد ، والبعض الآخر وكانوا مقتدرين أيضاً ، لم يجتذبوا اهتمام الجمهور فيما بعد . وتلك كانت الطريقة التي بها كانت (جامعة) كمبردج تربّي أبناءها . لقد كانت صورة أخرى من المنهج الأفلاطوني . وكان « الحواريون » الذين كانوا يجتمعون

في أيام السبت في غرف بعضهم البعض ، من العاشرة مساء حتى أية ساعة من ساعات الصباح ، كانوا تركيزاً لهذه التجربة . وكان الأعضاء النشطون ثمانية أو عشرة من مرحلة البكالوريوس أو من شباب حملة البكالوريوس ، لكن كثيراً ما كان يشترك فيها بعض الأعضاء الأكبر سناً ممن « طاروا بأجنحتهم». هناك كنا نتناقش مع ميتلند Maitland المؤرخ ، وڤرال Verrall وهنري جاكسون وسدجوك Sidgwick وبعض القضاة أو العلماء أو أعضاء البرلمان الذين جاؤوا إلى كمبردج لقضاء عطلة نهاية الأسبوع . وكان التأثير رائعاً . وهذا النادي قد بدأ في أخريات العشرينات ، بدأه تنسون Tenny-son وأصحابه . ولا يزال مزدهراً حتى اليوم .

وكان تعلّمي في كمبردج وما فيه من تأكيد على الرياضيات وعلى حرية المناقشة بين الأصدقاء أمراً من شأنه أن يرضى عنه أفلاطون . لكن مع تغير الزمن ، غيّرت كمبردج مناهجها . إن نجاح هذا التعليم في القرن التاسع عشر كان عارضاً سعيداً توقف على ظروف اجتماعية عُفّي عليها الحسن الحظ . إن التربية الأفلاطونية كانت محدودة جداً في تطبيقها على الحياة .

وفي خريف سنة ١٨٨٥ حصلت على الزمالة في كلية الثالوث ، وأضيف إلى ذلك القيام بالتدريس فكان مزيداً من الحظ . وآخر منصب توليته هو محاضر قديم Senior Lecturer ، وقد استقلت منه في سنة ١٩١٠، حينما انتقلنا إلى لندن .

وفي ديسمبر سنة ١٨٩٠ تزوجت بايفلين ولوبي Evelyn Willoughby . وكان تأثير زوجتي على نظرتي إلى العالم أساسياً إلى حد أنه ينبغي ذكر ذلك بوصفه عاملاً جوهرياً في إنتاجي الفلسفي . . .

ولمدة ثماني سنوات تقريباً (١٨٩٨ ـ ١٩٠٦) سكنّا في بيت الطاحونة القديمة في جونتشستر ، على ثلاثة أميال من كمبردج . . .

ونشرت أول مؤلفاتي ، وعنوانه : « بحث في الجبر الكلي » A Treatise on Universal Algebra ، في فبراير سنة ١٨٩٨ ، وكنت قد بدأت تأليفه في يناير سنة ١٨٩١ . وما فيه من أفكار تقوم في معظمها على كتابين لهرمن جرسمن هما : « نظرية الامتداد »، طبعة سنة ١٨٤٤، و« نظرية الامتداد » طبعة سنة ١٨٦٢ . وأولهما أهم كثيراً . لكن لسوء الحظ لم يفهمه أحد حين نشر ، ذلك أنه سبق زمنه بقرن من الزمان .

كذلك كان لكتاب سير وليم ردوان هاملتون : « الترابيع » (سنة ١٨٥٣) وبحث سابق كتبه سنة ١٨٤٤، وكذلك كان لكتاب « المنطق الرمزي » (سنة ١٨٥٩) لبول Boole تأثير مساوٍ في أفكاري . وكل عملي التالي في المنطق الرياضي مأخوذ derived من هذه المصادر . لقد كان جرسمن Grass-mann عبقرية أصيلة ، لم تقدر أبداً التقدير الكافي . لقد كتب ليبنتس ، وساكيّري Saccheri وجرسمن في هذه الموضوعات قبل أن يستطيع الناس فهمها أو إدراك أهميتها . بل إن ساكيّري المسكين هو نفسه لم يفلح في إدراك ما قام به من انجاز، وليبنتس لم ينشر أعماله في هذا الموضوع .

وكانت معرفتي بأبحاث ليبنتس تقوم كلها على كتاب لوي كوتيرا : « منطق ليبنتس » الذي ظهر سنة ١٩٠١ . . .

وأدى نشر كتابي « بحث في الجبر الكلي » إلى انتخابي عضواً في الجمعية الملكية في سنة ١٩٠٣ . وبعد ذلك بثلاثين سنة تقريباً (في سنة ١٩٣١) صرت زميلاً في الأكاديمية البريطانية نتيجة لأبحاثي في الفلسفة ابتداءً من سنة ١٩١٨ . وبين سنة ١٨٩٨ وسنة ١٩٠٣ كنت أحضر المجلد الثاني من الجبر الكلي ، لكنه لم ينشر أبداً .

وفي سنة ١٩٠٣ نشر برترند رسل : «مبادىء الرياضيات ». وكان هو الآخر « المجلد الأول». هنالك اكتشفنا أن مشروعينا لإصدار مجلدين ثانيين كانا عملياً يتناولان نفس الموضوعات ، لهذا اتفقنا على أن ننتج عملاً مشتركاً . ورجونا أن نفرغ من هذا العمل في وقت قصير، حوالي العام . لكن أفقنا اتسع ، وخلال ثماني أو تسع سنوات أنتجنا « المبادىء الرياضية » Principia Mathematica . ولا يدخل في مجال هذا المجمل مناقشة هذا العمل . لقد دخل رسل الجامعة عند بداية العقد التاسع من القرن التاسع عشر . وقد أعجبت بنبوغه ، شأني شأن سائر الناس ، أولاً بوصفه تلميذي ، وبعد ذلك بوصفه زميلي وصديقي . لقد كان عاملاً فعّالاً عظيماً في حياتي ، خلال فترة كمبردج . لكن وجهات نظرنا الأساسية ـ الفلسفية والاجتماعية ـ كانت متباينة ، وهكذا رغم اختلاف اهتماماتنا وصل تعاوننا إلى نهاية طبيعية .

وعند نهاية السنة الجامعية ، في صيف سنة ١٩١٠، تركنا كمبردج . . . وخلال الدورة الأكاديمية الأولى لي في لندن (١٩١٠ ـ ١٩١١) لم أشغل أي منصب أكاديمي . وكتابي

« المدخل إلى الرياضيات » يرجع إلى هذه الفترة . وخلال الدورات الجامعية من سنة ١٩١١ حتى صيف سنة ١٩١٤ شغلت عدة مناصب في كلية الجامعة في لندن ، ومن سنة ١٩١٤ حتى صيف ١٩٢٤ كنت أستاذاً في الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا في كنسنجتون . وخلال السنوات الأخيرة من هذه الفترة كنت عميداً لكلية العلوم في الجامعة (جامعة لندن)، ورئيساً للمجلس الأكاديمي الذي يتولى الاشراف على الشؤون الداخلية الخاصة بالتربية والتعليم في لندن ، وكنت عضواً في مجلس الجامعة Senate . كذلك كنت رئيساً لمجلس إدارة كلية جولد سمث ، وعضواً في مجلس كلية الهندسة في الإقليم . . .

وهذه التجربة في مشاكل (التعليم في) لندن ، وقد طالت إلى أربع عشرة سنة ، غيرت آرائي في مشكلة التعليم العالي في الحضارة الصناعية الحديثة . وكانت العادة ـ وهي لم تمت بَعْدُ ـ اتخاذ نظرة ضيقة إلى مهمة الجامعات . لقد كان هناك نمط أوكسفورد ـ كمبردج ، والنمط الألماني . وأي نمط آخر كان ينظر إليه بازدراء جاهل . فجماهير العمال المضطربة التي كانت تنشد الاستنارة العقلية ، والشباب من كل طبقة الذين كانوا يطلبون معرفة ملائمة ، وأنواع المشاكل التي جدّت عن هذا الطريق ـ كل هذا كان عاملاً جديداً في المدنية . لكن عالم العلم كان غائصاً في الماضي .

وجامعة لندن هي اتحاد من المعاهد المختلفة ذات الأنماط المتباينة التي تهدف إلى مواجهة هذه المشكلة الجديدة في الحياة الحديثة . وقد أعيد تشكيلها حديثاً تحت تأثير لورد هولدين Haldane وكان هذا نجاحاً رائعاً . وجماعة الرجال والنساء ـ من رجال الأعمال والمحامين والأطباء والعلميين وعلماء الأدب والرؤساء الإداريين للأقسام ـ الذين كرّسوا أوقاتهم ، بعضها أو كلها ، إلى مشكلة التعليم الجديدة هذه أنجزوا تحولاً كانت الحاجة إليه ماسّة جداً . ولم يكونوا وحدهم في هذا العمل . ففي الولايات المتحدة الأمريكية ، وفي ظروف مختلفة ، كانت جماعات مماثلة تقوم بحلّ مشاكل مشابهة . وليس من المبالغة أن نقول إن هذا التكييف الجديد للتعليم والتربية كان واحداً من العوامل التي يمكن أن تنقذ الحضارة . وأقرب شبه له هو ما قامت به الأديرة قبل ذلك بألف عام . . .

ولأعود الآن إلى جانب آخر من حياتي ، أثناء السنوات الأخيرة من عملي في كمبردج ، أقول إنني شاركت في الكثير من المجادلات السياسية والأكاديمية . لقد انفجرت فجأة مسألة تحرير المرأة ، بعد أن ظلت على نار هادئة طوال نصف قرن . وكنت عضواً في لجنة الجامعة University Syndicate التي كتبت تقريراً عن المساواة في الأوضاع في الجامعة . لكننا هُزِمنا بعد مناقشات عاصفة وشغب من جانب الطلاب . وإذا لم تخنيّ الذاكرة ، فإني أقول إن ذلك حدث حوالي سنة ١٨٩٨ ؛ لكن حدثت بعد ذلك ، وإلى قيام الحرب في سنة ١٩١٤ ، أحداث عاصفة في لندن وغيرها من الأماكن . وكان الانقسام في الرأي على وفق الانقسام الحزبي ؛ فمثلاً ، كان بلفور Balfour المحافظ مناصراً للمرأة ، بينما كان آسكوث Asquith الذي من حزب الأحرار ضد المرأة . لكن الحركة نجحت عند نهاية الحرب في سنة ١٩١٨ .

وآرائي السياسية كانت ، ولا تزال ، في جانب حزب الأحرار وضد حزب المحافظين ، وأنا أكتب الآن بحسب تقسيم الأحزاب في انجلتره . لكن حزب الأحرار قد زال الآن (سنة ١٩٤١) عملياً ، ولو أعطيت صوتي في انجلتره لأعطيته إلى الجناح المعتدل في حزب العمال . لكن لا توجد الآن « أحزاب » في انجلتره . . .

ومؤلفاتي الفلسفية بدأت في لندن قبيل نهاية الحرب . وكانت جمعية أرسطو في لندن مركزاً سارّاً للمناقشة ، وفيها عقدت صداقات حميمة .

وخلال عام ١٩٢٤، وأنا في سن الثالثة والستين ، تشرفت بدعوة من كلية جامعة هارفرد للانضمام إلى قسم الفلسفة فيها . وأصبحت أستاذاً غير متفرغ Professor Emeritus عند نهاية العام الجامعي ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧ . ويعجز لساني عن التعبير الوافي عن التشجيع والمساعدة اللذين لقيتهما من جانب السلطات الجامعية (في جامعة هارفرد) وزملائي في الكلية وطلّابي وأصدقائي . لقد غُمِرت أنا وزوجتي بالمودّة .

وما في كتبي المنشورة من عيوب ونقائص، وهي لا شك كثيرة ، ترجع إليّ أنا وحدي وأنا أتجاسر على ابداء ملاحظة تنطبق على كل عمل فلسفي : «إن الفلسفة محاولة للتعبير عن لا نهائية الكون بعبارات قاصرة قصور اللغة » . (« فلسفة الفرد نورث هوايتهد » باشراف بول آرثر شلب ، ص٣ـ ١٤ ، نيويورك ط١ سنة ١٩٤١، ط٢ سنة ١٩٥١) .

وتوفي هوايتهد في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ .

فلسفته

من المعتاد تقسيم نشاط هوايتهد الفكري إلى ثلاث مراحل :

١ ـ المرحلة الأولى كرّسها خصوصاً للأبحاث الرياضية والمنطقية ؛

٢ ـ والمرحلة الثانية كرّسها لفلسفة الفزياء ؛

٣ ـ والمرحلة الثالثة كرّسها للميتافيزيقا وللدور التاريخي للأفكار الميتافيزيقية ، في تكوين الحضارة .

لكن يلاحظ مع ذلك بعض التداخل بين المراحل الثلاث بعضها في بعض .

١ـ المرحلة الأولى (سنة ١٨٩٨ـ ١٩١٤)

يمثل هذه المرحلة الأولى كتابان أساسيان هما: « الجبر الكلي » (سنة ١٨٩٨) و « المبادىء الرياضية » (سنة ١٩١٠، جـ٢ سنة ١٩١٢، جـ٣ سنة ١٩١٢)، وإلى جانبيها كتب هوايتهد أبحاثاً صغيرة مهمة نذكر منها : « التصورات الرياضية للعالم المادي » (سنة ١٩٠٦)، « بديهيات الهندسة الاسقاطية » (سنة ١٩٠٦)، « بديهيات الهندسة الوصفية » (سنة ١٩٠٧).

ويدل عنوان كتاب « الجبر الكلي » على محاولة هوايتهد تنفيذ جزء من البرنامج الذي وضعه ليبنتس حين طالب بوضع علم كلي . يقول هوايتهد في مقدمة كتابه هذا : « ينبغي أن يكون المثل الأعلى للرياضيات هو انشاء حساب Calculus يسهّل التفكير في أي ميدان من ميادين الفكر أو التجربة الخارجية ، يمكن فيه تقرير توالي الأفكار أو الأحداث وصياغتها صياغة دقيقة، بحيث يصبح كل تفكير جادّ، ليس فلسفة او تفكيراً استقرائياً أو أدباً تخيلياً، يصبح رياضيات تنمّى بواسطة حساب» («الجبر الكلي» ص٢).

وفي الكتاب الأول من « الجبر الكلي » يحاول أن يحدد الأفكار الجبرية التالي : التساوي ، الجمع ، الضرب ـ على نحوٍ يناسب أيّ جبر ، بغض النظر عن القوانين الأكثر خصوصية في الجبر وعن التفسير الذي نعطيه . فكان يرى مثلاً أن القوانين التالية :

س + ص = ص + س

(س + ص) + ع = س + (ص + ع)

س (ص + ع) = س ص + س ع

هي قوانين مشتركة بين كل أنواع الجبر . لكن هناك قوانين أخرى يمكن أن تختلف فيها أنواع الجبر المختلفة ، مثل القوانين التالية :

س ص = ص س

(س ص) ع = س (ع ص)

س + س= س

وأنواع الجبر التي تنتهك القانون : « س + س = س » يسميها عددية numerical، ويصنّفها بدورها إلى أنواع على النحو التالي : إن الجبر العددي من نوع ع هو الذي من عناصره نستطيع أن نكوّن الصنف α (ألفا اليونانية) بحيث أن :

(١) أي عضوين في α يمكن أن يجمعا ويضربا على نحوٍ مفهوم ؛

(٢) كل عنصر في كل الجبر هو ناتج عنصرين أو أكثر من عناصر α

(٣) كل شيء هو حاصل ع من أعضاء α إذا كان ، وفقط إذا كان ينتسب إلى α .

وكان في نية هوايتهد في الجزء الثاني ، الذي لم يظهر أبداً ، أن يبحث في انواع الجبر الخطيّ linear algebras ، أو أنواع الجبر الذي من الدرجة الأولى . أما في المجلد الأول الذي نشره فقد تناول أنواع الجبر التي من النوع العالي ، وذلك في الأقسام الخمسة الأخيرة من كتابه هذا المقسم إلى سبعة أقسام (أو كتب). وفيها يبحث بالتفصيل الدقيق حساب الامتداد الذي أسّسه جرسمن . أما في القسم الثاني فقد بحث في الجبر غير العددي ، أي جبر المنطق كما وضعه جورج بول Boole . وفي القسم الأول يبحث في التكافؤ . وهوايتهد ينظر إلى التساوي (« = ») على أنه يعبّر عن اضافة تكافؤ ، هي أقل من الهوية identity . وحجته في ذلك أنه لو لم يكن الأمر هكذا لكانت س + ص = ص + س بغير معنى تماماً مثل ع = ع.

كذلك يقرر هوايتهد في هذا الكتاب أن « تبرير قواعد الاستنتاج في أي فرع من فروع الرياضيات ليس جزءاً من الرياضيات : إنه مهمة التجربة أو الفلسفة . أما مهمة الرياضيات فهي أن تتّبع القاعدة فقط » (الكتاب نفسه صفحة و)

ويهاجم التصور التقليدي للرياضيات ، الذي ينظر إليها على أنها علم العدد والكم فقط أو علم الكم المنفصل والمتصل .

أما الكتاب الثاني : « المبادىء الرياضية » Principia

Mathematica ، فقد كتبه بالاشتراك مع برترند رسل ، وظهر الجزء الأول منه في سنة ١٩١٠ .

والنصف الأول من هذا الجزء عنوانه : « المنطق الرياضي ». ويبدأ هذا النصف بتحرير لجبر بول في أبسط تفسيراته القضائية (نسبة إلى : قضية منطقية)، لكن دون اعتبارٍ لـ« = »، « صفر »، و « أ »، لأنه لا داعي إليها في هذا التفسير . واستعملت الحروف « ق » و « ص » « q » , « p » وغيرها للدلالة على المتغيرات القضائية . وعبّر عن عمليات السلب ، والجمع ، والضرب ـ أي : النفي ، والتبادل ، والعطف ـ هكذا :

$$\sim p, pVq, p.q$$

قَ ، قVص ، ق. ص

وتقرأ هكذا : ق سالبة ، ق أو ص ، ق × ص

والاثنتان الأوليان منها اعتبرت أوّلية Primitives أي غير محدّدة ؛ أما الثالثة فحددت باستعمال الأولى والثانية هكذا :

$$\sim(\sim pV\sim q)$$

(قَ Vصَ)

كذلك حددت «p>q» و «p=q» وحددت هاتان هكذا على التوالي «pVq»~ و «(q>p)» وتقرآن : « ق تتضمن ص » « ق تكافىء ص ».

واتخذت القوانين كبديهيات صورية وهي :

$$(pVp)>p, q>(pVq),$$

$$(pVq) \supset (qVp \qquad (q \supset r) \supset [(pVq) \supset (qVr)]$$

ثم استنبط منها حوالى مائتي قانون ، استنبطت من هذه البديهيات بوصفها نظريات .

وطريقة الاستنباط المستعملة على نوعين :

١ ـ احلال تعبيرات ملائمة محل المتغيرات

٢ ـ الغاء الجزء الأول من نظرية أو بديهية من الشكل «p > q» إذا كان هذا الجزء الأول هو نفسه نظرية أو بديهية .

ورأى هوايتهد ورسل أن التعريفات هي اصطلاحات للاختصار . فمثلا «p > q», «p. q» و p≡q هي مجرد كتابة اختزالية للصيغ :

$$«\sim (\sim pV\sim q)», «\sim pVq», « (\sim pVq). (\sim qVp)»$$

والقسم التالي من الجزء الأول من كتاب « المبادىء الرياضية » يتناول نظرية التكميم quantification. والتكميم الكلي هو خلع مكمِّم كلي « (x ») [أو «y» الخ) ويمكن أن يقرأ : « أيًا ما كان الموضوع س (أو ص الخ) »، خلعه على عبارة لها صورة التقرير لكنها تكشف عن تكرار (إنابة) للمتغير « س » (أو ص الخ). فمثلا :

(س) (س يمّ كل انسانCس يم سقراط)

أما التكميم الوجودي فيقوم في تطبيق البادئة « (x ∃) »ـ ويمكن أن تقرأ : « يوجد موضوع هو س بحيث أن . . . ». فمثلاً قولنا : بعض الأعداد الأولية زوجية » يمكن أن يعبر عنه هكذا

(∃x) (x is a Prime. x is even)

(ـ أس) (س عدد أوّلي . س عدد زوجي)

ويقال عن الأصناف إن لها نفس العدد الأصلي حين تكون المجال ومعكوس المجال لاضافة الواحد والواحد .

ويكفينا هذا القدر لبيان الموضوعات التي يتناولها هوايتهد ورسل في كتابيهما « المبادىء الرياضية »، ونحيل القارىء إلى كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » لمزيد من البيان .

٢ ـ المرحلة الثانية (١٩١٧ ـ ١٩٢٥)

وتمثلها الكتب الأربعة التالية :

١ ـ « تنظيم الفكر » (سنة ١٩١٧)
The Organization of Thought

٢ ـ « مبادىء المعرفة الطبيعة » (سنة ١٩١٩)
The principles of Natural Knowledge

٣ ـ « تصور الطبيعة » (سنة ١٩٢٠)
The Concept of Nature

٤ ـ « مبادىء النسبية » (١٩٢٢)
The Principles of Relativity

يضاف إليها ، من المرحلة الثالثة ، الثلث الأخير من كتاب :

٥ ـ « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩)
Process and Reality

وفي تصور هوايتهد لفلسفته في الفزياء تأثر بثلاثة عوامل :

١ ـ الأول ضرورة اعادة النظر في التصورات الأساسية

في العلم كنتيجة ضرورية لنظرية أينشتين في النسبية . وهوايتهد يتفق مع اينشتين في بعض الأمور ، ويختلف معه في أمور أخرى.

٢ ـ والعامل الثانى هو الصعوبات الابستمولوجية التي أوقعت النظرياتُ التقليديةُ الحديثةُ الفلسفةَ الحديثةَ فيها. وهو ما ادى بهوايتهد إلى رفض التمييز بين الطبيعة من حيث هي مُدْرَكة والطبيعة من حيث تصورها النظريات العلمية .

٣ ـ والعامل الثالث هو تأثير برجسون في هوايتهد ، وقد وقع تحت هذا التأثير بتوسط من صديقه هـ . ولدون كار H. Wildon Carr الذي كان يؤلف كتاباً عن برجسون في الوقت الذي كانت فيه فلسفة العلم عند هوايتهد بسبيل التكوين ، وكانا يتناقشان كثيراً في فلسفة برجسون . وببرجسون أيضاً تأثر هوايتهد في نظريته الخاصة بأولوية العملية ، وهي نظرية أساسية في فلسفته في العلم وفي ميتافيزيقاه على السواء. كذلك تأثر بصمويل الكسندر كما يشير هو إلى ذلك في مقدمة كتابه « تصور الطبيعة ».

وتقوم فكرة هوايتهد الأساسية في فلسفة الطبيعة على رفض التمييز بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة كما هي في ذاتها ، وهو التمييز الذي قال به جالليو ونيوتن وعليه سار كثير من علماء الفزياء . فمثلاً يميّز جالليو بين « الحرارة » كما نشعر بها بالحسّ مباشرة ، وبين « الحرارة » بوصفها حركة غير ملاحظة للذرات ، حركة هي من الضآلة بحيث لا يمكن أن تقع تحت الحواس ، تبعاً للنظرية الحركية للحرارة والغازات . وقد توسع نيوتن في هذا التمييز الثنائي بأن طبقه ليس فقط على الكيفيات المحسوسة ، بل وأيضاً على المكان ، والزمان والحركة . ذلك أن نيوتن كان يرى أن الزمان والمكان اللذين نحسّ بهما مباشرة ليسا هما الزمان والمكان كما يتصورهما علم الفزياء . كذلك يتفق اينشتين مع نيوتن في النظر إلى الزمان على أنه يمضي على سواء » flowing equably ونيوتن يطبق على المكان ما قاله عن الزمان ، فيقول في كتاب « المبادىء »: « كل الأشياء موضوعة في الزمان وفقاً لترتيب التوالي ؛ وفي المكان وفقاً لترتيب الوضع إنه من طبيعتها أو ماهيتها أن تكون أماكن » (نيوتن: « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية »).

وقد حاول هوايتهد التوفيق بين نظرية نيوتن في المكان والقائلة بأن المكان مطلق ، وبين نظرية اينشتين القائلة بأن المكان نسبي . وقد قام بهذا التوفيق بأن رفض نظرية اينشتين القائلة بأن المكان علاقة بين أشياء فزيائية ، وقال بدلاً من ذلك إن المكان علاقة بين أحداث مدركة بالحسّ مباشرة ، أي أنه أرجع نسبية المكان إلى الإدراك الحسّي، لا إلى الواقع الموضوعي في الطبيعة .

ويحاول هوايتهد أن يعرّف ترتيب أجزاء المكان في المكان ، خلال مدّة معينة ، عن طريق تصورات زمانية ، ليجمع بذلك بين المكان والزمان على نحو قريب مما فعله اينشتين . فبيّن أن المدد الخاصة بأنظمة مكانية مختلفة تتقاطع ، أي أن بينها أحداثاً مشتركة . وترتيب المكان في لحظة استمرار نظام مكاني ما يتحدد بتقاطعه مع لحظات مدد نظام مكاني آخر .

ويلخص Filmer S. C.Northrop فلسفة هوايتهد العلمية على النحو التالي : « لقد عمل على ايجاد فلسفة العلم عند هوايتهد ثلاثة عوامل :

١ ـ توكيد برجسون للكفاية الشاملة للعيان المباشر وأولية العملية Process ؛

٢ ـ الصعوبات الابستمولوجية التي وقع فيها الفلاسفة المحدثون من جرّاء تمييز نوعين من الطبيعة ؛

٣ ـ اعادة بناء التصورات الأساسية في العلم المعاصر كنتيجة ضرورية للاكتشافات الحديثة ، خصوصاً لنظرية اينشتين في النسبية .

وفلسفته في العلم فيها قوة وضعف هذه التأثيرات الثلاثة». ويعدّد ألوان الضعف في فلسفته هذه وهي : (١) نظريته في العلاقة الباطنة بين الأحداث المدركة بالحس ؛ (٢) نظرية غير سليمة عن الموضوعات العلمية وعن معادلات التحويل ؛ (٣) الاخفاق في تفسير العلية العلمية أو الزمان العام ؛ (٤) تنازع مبالغ فيه مع النتائج المقررة والمحققة للعلم المعاصر ؛ (٥) ميل عام إلى اعتقاد وجود تحرر للمعرفة في الوعي الحسّي أكبر مما يكشف عنه فعلا.

أما نقط القوة فهي في نظره : (١) نظرية هوايتهد تفسّر بعض الوقائع التي لم يقدم لها اينشتين تفسيراً ؛ (٢) فلسفة هوايتهد في العلم تعالج مشاكل ابستمولوجية وعلمية لا تواجهها نظرية اينشتين . (فلمر نورثروب : « فلسفة هوايتهد في العلم »، فصل في كتاب « فلسفة ألفرد نورث هوايتهد»، ص٢٠٥ ـ ٢٠٦، نيويورك ط٢ سنة ١٩٥١).

٣ ـ المرحلة الثالثة (سنة ١٩٢٥ ـ ١٩٤٧)
أ ـ الفلسفة العضوية (أو فلسفة العضوية)

ويتجلى إسهام هوايتهد في الفلسفة بالمعنى المحدّد في هذه المرحلة الأخيرة . ونبدأ بفلسفته العضوية التي أودعها في كتابه « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩) Process and Reality.

في هذا الكتاب يسعى هوايتهد إلى أن يضع مكان فلسفة الجوهر التقليدية فلسفة عضوية . لأنه رأى أن الفلسفة العضوية Philosophy of organism هي التي تستطيع وحدها أن تزودنا بتفسير للكون تبدو فيها : العملية Process، والفعل الديناميكي ، والاعتماد المتبادل ، والخلق ـ المعطيات الأولى للتجربة المباشرة .

وعلى طريقته في معظم مؤلفاته ، يستعرض هوايتهد استعراضاً تاريخياً الآراء التي قالها الفلاسفة في الموضوعات التي يتناولها ، ويصدر عليها أحكاماً تقويمية . فمن أحكامه أن فكر أفلاطون أشدّ حسماً من فكر كَنْت ؛ وأن برجسون أكثر إيحاءً بالأفكار الخصبة من هيجل ؛ ويزعم أن لوك كان أقرب إلى الفلسفة العضوية من ديكارت ؛ ويفضل ليبنتس على أرسطو . ويعرّف الفلسفة الغربية بأنها سلسلة من التعليقات على أفلاطون ! وهو يود إنقاذ بعض هذه التعليقات أو إعادة صياغتها ، بينما يودّ محو بعضها الآخر . وكنت أقل الفلاسفة العظام حظاً من القبول عنده ! ويزعم أن فلسفته في العضوية هي عود إلى ما قبل كنت من آراء ، كما يزعم أن الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كنت في نظرية المعرفة كانت أقلّ ثورية مما اعتقد أنصاره .

ويلاحظ على هذه الأحكام على المذاهب الفلسفية والفلاسفة أنها تتسم بالجهل الفاضح بهذه المذاهب وأصحابها ، مع الآدعاء المستعلي الكاذب من جانب رجل رياضيات كان قليل البضاعة من المعرفة بتاريخ المذاهب الفلسفية .

وفيما يتصل بالمنهج ، يرى هوايتهد أن المنهج الفلسفي يتضمن تعميماً ، يتجه من الجزئي العيني إلى الكليّ . وهذا التعميم يقوم على الوصف أكثر مما يقوم على الاستنباط . وينعي على بعض الفلاسفة اتخاذهم الاستنباط deduction محكاً للاختيار في البحث الفلسفي . إذ يرى أن الاستنباط ليس إلّا وسيلة مساعدة للتحقق ، لا ينبغي أن تكون له الأولوية في المناهج الفلسفية . والمنهج الذي يدعو إليه هوايتهد هو ما يسميه بمنهج التعميم الوصفي الذي يتخذ شكل وصفٍ للعملية الديناميكية أولى من أن يتولى وصف البنية الاستاتيكية . ويضع مكان الوصف المورفولوجي وصفاً للعملية الديناميكية للحياة .

والمعيار الإپستمولوجي عنده هو على نوعين : معيار عقلي هو الإحكام المنطقي واتفاق الفكر مع نفسه ، ومعيار تجريبي هو قابلية التطبيق والموافقة adequacy. والمذهب الفلسفي ينبغي أن يكون محكماً ومنطقياً . ولا ينبغي تصور كيان مع صرف النظر عن سائر الكيانات ، كما لا يمكن فهم كيان إذا لم تتحدد علاقته بسائر الكيانات وفقاً لقواعد منطقية . لكن المعرفة تتطلب أيضاً تبريراً تجريبياً . وينبغي أن تكون المقولات قابلة للتطبيق وموافقة . وهي تكون قابلة للتطبيق إذا كانت تصف كل التجربة الخاصة بها بوصفها تكشف عن نفس التركيب . وتكون موافقة إذا كانت تشتمل على كل التجربة الممكنة في رؤيتها التصورية .

وعن طريق تطبيقه لمنهج التعميم الوصفي ، وضع هوايتهد ثبت مقولات بالتصورات التي تحكم فلسفة العضوية . وقد صنف هذه المقولات وفقاً لتقسيم رباعي هو :

١ ـ مقولة الأقصى category of the ultimate؛
٢ ـ مقولات الوجود ؛
٣ ـ مقولات التفسير ؛
٤ ـ الالتزامات المقولية Categorical obligations.

أما مقولة الأقصى فهي النشاط الإبداعي ، والنشاط الإبداعي هو كليّ الكليات ، هو المبدأ الميتافيزيقي الأقصى الذي على اساسه تقوم كل الأشياء بدون استثناء . وكل واقعة في الكون هي ـ على نحوٍ أو آخر ـ شاهد على النشاط الابداعي . والله نفسه يندرج تحت مقولة الأقصى . والنشاط الابداعي بوصفه المبدأ الميتافيزيقي الأقصى هو أيضاً مبدأ الجدّة novelty، وهو الذي يزود بالسبب في انبثاق ما هو جديد .

وواضح من هذا أن هذا المبدأ هو نفسه مبدأ التطور الخالق عند برجسون . ولم يأت فيه هوايتهد بأيّ جديد سوى سوء التعبير !

أما مقولات الوجود فثمان : (١) الكيانات الواقعية ؛

(٢) الادراكات prehensions ؛ (٣) العُقد nexūs؛ (٤) الأشكال الذاتية؛ (٥) الموضوعات السرمدية ؛ (٦) القضايا؛ (٧) التعددات ؛ (٨) التقابلات contrasts.

ومعظم ـ أو كل ـ هذه المقولات هي مجرد مسميات أخرى لمعانٍ تقليدية . فالكيانات الواقعية هي الجواهر الجزئية التي يتألف منها العالم ، وهي الوقائع النهائية للكون . والإدراكات هي الوقائع العينية لوجود علاقات ، تكشف عن طابع متّجه vector character، وتتضمن الانفعال ، والغَرَض ، والتقويم ، والسببية . والعقدة هي واقعة جزئية لاجتماع كيانات واقعية معاً . والشكل الذاتي هو الكيفية المحدّدة لأمور واقعية خاصة . والموضوعات السرمدية هي الإمكانات المحضة التي بها تحدّد الوقائع في أشكالها الذاتية . والقضايا هي التي تعطي معنى للتمييز بين الحق والباطل . والتعددات تدل على الانفصالات بين مختلف الكيانات . والتقابلات تدل على حالة التركيب الناشئة في إدراك أو واقعية عينية للكون في علاقات ، relatedness.

وإلى جانب مقولات الوجود هذه ، يتحدث هوايتهد عن سبع وعشرين مقولة للتفسير وتسعة التزامات مقولية .

والكيانات الواقعية تبقى في عملية فناء دائم ، وكلما فنيت انجرت في التقدم الخالق ، وتنتقل إلى كيانات واقعية أخرى من خلال عملية الادراك ، وتحقق خلوداً موضوعياً . ويقول هوايتهد أن عملية الفناء والانشاء الجديد هذا ينبغي أن تفهم على أنها شرح لعبارةٍ لأفلاطون في محاورة « طيماوس » هذا نصّها : « لكن ما يدركه الظن بمعونة الاحساس وبدون العقل ـ هو دائماً في عملية كون وفساد ، وليس موجوداً وجوداً حقيقياً أبداً » . إن الكون هو كون حدوثٍ ، وتغير ، وفساد (فناء) . ومقولة الكيانات الواقعية تنطبق انطباقاً كلياً . إنها تنطبق على المادة غير الحية كما تنطبق على كل ضروب الحياة . وتنطبق على وجود الانسان ، كما تنطبق على وجود الله .

وهنا نجد هوايتهد يقرر أن الله ليس خارجاً عن هذا النظام . إنه في نطاق المقولات . ومع ذلك فإن الله يتميز من سائر الكيانات الواقعية بأنه لم يحدث عن شيء ، بينما سائر الكيانات حادثة . إن الله كيان واقعي ، لكنه ليس حادثاً واقعياًactualoccasion . وكل حادث يكشف عن بنية مزدوجة تتألف من قطب فزيائي وقطب عقلي . والحادث الواقعي ، بسبب قطبه الفزيائي ، يدرك حوادث واقعية أخرى ، وبسبب قطبه العقلي يدرك موضوعات سرمدية . والله هو أيضاً يبدي عن بنية مزدوجة : إن له طبيعتين : طبيعة أصلية ، وطبيعة تالية consequent nature . وطبيعته الأصلية primordial تقوم في الاحاطة بكل الموضوعات السرمدية ، وفي الشوق إلى تحقيقها بالفعل ؛ وهي تناظر القطب العقلي للأحداث الواقعية . أما طبيعته التالية ، وهي نتيجة رد فعل العالم في الله ، فتناظر القطب الفزيائي للأحداث الواقعية .

والأحداث الواقعية ، والجماعات التي تؤلفها ، هي في عملية نموّ معاً حتى تصل إلى المرحلة النهائية التي تسمى « الاشباع »satisfaction. وهذه العملية من النموّ معاً ، والتي فيها تحدث إدراكات جديدة باستمرار ، يسميها هوايتهد باسم « النموّ معاً concrescence. ويقول : « في عملية النموّ معاً يوجد توالٍ من المراحل تنشأ فيها ادراكات prehensions جديدة بالتكامل مع إدراكات في المراحل السابقة . . . وتستمر العملية حتى تصير كل الادراكات عناصر في إشباع تامّ محدد » . وكل حادث واقعي من حيث هو متموضع في عملية النموّ معاً يكشف عن مطلب يتعلق بالمستقبل . والمستقبل هو ، بمعنى ما ، عنصر داخل في تركيب وجود كل حادث واقعي . ويعبّر هوايتهد عن هذا حين ينعت الحادث الواقعي بأنه subject- superject، ويمكن أن يترجم هذا بقولنا : موضوع تحتاني ، وموضوع فوقاني . إن كل حادث هو في نفس الوقت الموضوع التحتاني الذي يجرِّب ، والموضوع الفوقاني لهذه التجربة ؛ إنه المعطى التجريبي الحاضر ، لكنه أيضاً النتيجة المستقبلة أو الهدف لتجربته الحاضرة. وهذا الهدف أو المشروع المستقبل يسمى « الهدف الذاتي » subjec-tive aim الذي يضبط حدوث الحادث الواقعي ويقوده إلى إشباعه النهائي . وهكذا يحدث كل تغير في نطاق متصل مكاني ـ زماني ، فيه كل الموجودات تعاني عضّة الزمان . إن كل حدث event في الكون يتصف بالماضي والحاضر والمستقبل . وعلى الرغم من أن الأحداث الواقعية تفنى ، فإنها تدخل في التركيب الباطن لأحداث واقعية أخرى فيها تتموضع . وهكذا فإن كل واقعة حاضرة في الكون تتكون بواسطة كل المراحل السابقة . وكذلك كل واقعة حاضرة تتألف من إمكانياتها للتحقق في المستقبل عن طريق هدفها الذاتي . وهذا هو مبدأ العملية process .

وهوايتهد يقيم مذهبه كله على أساس أن كل الأشياء في

سيلان دائم ، وهو مذهب قال به هرقليطس . وإلى جانب نظرية السيلان هذه يقول هوايتهد بفكرة منافسة لها هي : بقاء كل الأشياء . وهاتان الفكرتان تؤلفان في نظره مشكلة الميتافيزيقا كلها . ويحاول هوايتهد - على عادته - التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضاربتين ، وذلك عن طريق نظريتين : نظرية الهوية المكوّنة لذاتها ، ونظرية النظام الكوني . ويحاول الأخذ بفكرة الانسجام الأزلي، التي قال بها ليبنتس.

ب - فلسفة الدين

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فلسفة الدين عند هوايتهد ، كما تتجلى في كتبه التالية :

١ - « الدين في مراحل تكوينه » (سنة ١٩٢٦، ١٦٠ ص)
Religion in the Making

٢ - « العملية والواقع » (سنة ١٩٢٩ القسم الخامس)
Process and Reality

٣ - « مغامرات الأفكار » (سنة ١٩٣٣، ٣٩٢ص)
Adventures of Ideas

ونبدأ بتعريفه للدين . يقول في كتابه « العلم والعالم الحديث » إن « الدين هو رؤية شيء يقوم عبر ، ووراء ، وداخل ، السيلان الجاري للأشياء المباشرة ؛ رؤية شيء حقيقي ، لكنه ينتظر أن يتحقق ؛ شيء هو إمكانية بعيدة ، لكنها أعظم الوقائع الحاضرة ؛ شيء يُعْطي معنى لكل ما يمضي ، ومع ذلك يفلت من الإدراك ؛ شيء امتلاكه هو الخير النهائي ، ولكنه مع ذلك وراء كل متناول ؛ شيء هو المثل الأعلى النهائي ، والمسعى الذي لا أصل فيه » (ص ٢٦٧ وما يتلوها).

ويقول في كتاب « الدين في مراحل تكوينه »: « إن البصيرة الدينية هي إدراك هذه الحقيقة وهي أن نظام العالم ، وعمق حقيقة العالم ، وقيمة العالم في مجموعه وفي أجزائه ، وجمال العالم ، ومتعة الحياة ، وسلام الحياة ، والتغلب على الشرّ - هي أمور مرتبطة معاً ، لا عَرَضا ولكن بسبب هذه الحقيقة وهي أن الكون يكشف عن نشاط خلّاق creativity ذي حرية لا نهاية لها ، وعن مملكة من الأشكال ذوات إمكانيات لا متناهية ؛ ولكن هذا النشاط الخلّاق وهذه الأشكال عاجزة كلها عن انجاز الواقعية بمعزل عن الانسجام المثالي الكامل ، الذي هو الله » (ص ١١٩ وما يليها).

ومحك الاختبار في التجربة الدينية هو المحبّة . وهو يضع ذلك في مقابل إله أرسطو ، المحرك الأول غير المتحرك ، الذي لا يعنى بخلقه . لكن إله المحبة عنده يخضع للمقولات والمبادىء الميتافيزيقية التي ذكرناها . إن الله هو الشاهد الرئيسي على النظام الميتافيزيقي . وعلى ضوء هذا يمكن النظر إلى طبيعة الله من وجهتي نظر اثنتين : أصلية ، وتالية : فمن وجهة النظر الأصلية الله إمكان لا متناه أو لا محدود . إنه وحدة وملاء المشاعر التصورية بغض النظر عن أية مشاعر فزيائية ، وتبعاً لذلك يفتقر إلى ملاء الفِعْلية actuality. إنه بوصفه وحدة مشاعر تصورية وعمليات ، هو فعل خلّاق حرّ. وهو لا ينحرف بالأحداث الجزئية التي تؤلف العالم الواقعي . إن العالم الواقعي يفترض الطبيعة الأصلية ، لكن الطبيعة الأصلية لا تفترض العالم الواقعي مقدماً . وكل ما تفترضه الطبيعة الأصلية مقدماً هو الطابع العام المجرد للنشاط الخلّاق الذي هو الشاهد الرئيسي عليه . والطبيعة الأصلية ، بوصفها امكاناً لا محدوداً ، تشتمل على الموضوعات السرمدية وتفسّر النظام الكائن في أهميتها بالنسبة إلى عملية الخلق .

أما طبيعته التالية consequent nature فهي مشتقة ، أي ليست أصلية . إنها تعبّر عن رد فعل العالم تجاه الله . وهكذا فإن الطبيعة التالية خاضعة لعملية التحقق الفعلي في العالم الواقعي . والله يشارك ، مع كل حادث وكل عُقْدة nexus ، العالم الواقعي . إنه بوصفه تالياً ، فإن الله يتكيّف بواسطة العالم .

إن الطبيعة الأصلية حرة ، كاملة ، سرمدية ، ناقصة التحقيق الفعلي ، ولا واعية . أما الطبيعة التالية فمعيّنة ، ناقصة ، باقية ، متحققة تماماً بالفعل ، وواعية . وبسبب هذه الطبيعة التالية يقيم الله مع العالم علاقة عناية. ومحبته ذات العناية يعبّر عنها من خلال اهتمام رحيم بألّا يضيع شيء سُدىً . إنه ينجيّ كل شيء في العالم ، ويحافظ عليه في حياته هو . وعناية الله تتجلى في أعمال الحكمة الإلهية . والأحداث في العالم الزماني تتحول بواسطة محبة الله وحكمته ، ثم تعود محبته وحكمته بعد ذلك إلى العالم . والتعريف النهائي لله هو أنه الرفيق العظيم، والزميل المتألم الذي يفهم .

مراجع

- The Philosophy of Alfred North Whitehead, edited by Arthur Schilpp. New York, library of Living philo-

sophers, 1st ed. 1941, 2nd ed. 1951.

وفي ذيله ثبت كامل بكل مؤلفاته .

- H. Johnson: Whitehead's Theory of Reality, 1952.
- D. Emmet: Whitehead's Philosophy of organism, 1932
- D. L. Miller and G. Gentry : The Philosophy of A. N. Whitehead, 1938
- V. Lowe, C. Hartshorne, A. H. Johnson: Whitehead and the Modern World, 1950
- I. Leclerc: Whitehead's Metaphysics, 1958.
- V. Lowe: Understanding Whitehead, 1962.

هوبز

Thomas Hobbes

فيلسوف انجليزي ومفكر سياسي كبير.

ولد في وستپورت Westport (في اقليم Wiltshire) في ٥ أبريل سنة ١٥٨٨. وفي سن الخامسة عشرة دخل كلية مجدلين في أكسفورد. وحصل على شهادة التخرج في فبراير سنة ١٦٠٨، وبعدها صار مربياً خاصاً لوليم كفندش Cavendish الذي صار فيما بعد الايرل الثاني لديڤونشير، وبدأت بذلك علاقته مع أسرة كافندش، وهي علاقة استمرت حتى آخر عمره، ولم تنقطع إلا أثناء الحرب الأهلية في انجلتره. وصحب تلميذه في رحلة إلى أوربا، لما عاد منها ـ وكان قد برم بتدريس الفلسفة في اكسفورد ـ كرّس اهتمامه للدراسات الكلاسيكية. وفي الفترة ما بين ١٦٢١ و١٦٢٥ اتصل بفرنسيس بيكون، وساعده في ترجمة بعض «مقالاته» إلى اللاتينية. لكن أهم ثمار عنايته بالدراسات الكلاسيكية (اليونانية ـ واللاتينية) هي ترجمته لتاريخ ثوكيديدس Thucydides، وقد نشر هذه الترجمة في سنة ١٦٢٩، وقد اختار لنشرها ذلك الوقت كيما يكون فيها عبرة لبني وطنه إذ رأى هوبز في مصير أثينا القديمة تحذيراً مفيداً ضد الديمقراطية.

وقام برحلة ثانية إلى أوروبا في ١٦٢٩ ـ ١٦٣٠، في أثنائها تنبه إلى أهمية الفزياء. وفي رحلته الثالثة ازداد اهتماماً بالفزياء وصار متعمقاً فيها إلى حد أنه دخل في نقاش مع جماعة الأب مرسين Mersenne في باريس، ومع جاليلو حين زار فيرنتسه في سنة ١٦٣٦. ففكر في صياغة أفكاره الفزيائية في ثلاثة كتب: الأول «في الجسم» de corpore ويحاول فيه أن يبين أن الظواهر الفزيائية يمكن أن تفسر بواسطة الحركة، والثاني «في الانسان» وفيه يبين الحركات البدنية الداخلة في المعرفة والشهوة؛ والثالث «في المواطن» de cive وفيه يشرح تنظيم الناس في المجتمع.

لكنه حين عاد إلى انجلتره في سنة ١٦٣٧ اضطر إلى الانصراف عن التأملات النظرية الخاصة بالجسم والحركة، ليخوض غمار المعركة السياسية المشبوبة الأوار آنذاك. فقد كانت هناك حملة شديدة على امتيازات الملكية في انجلتره، لكن هوبز رأى في انتقاص هذه الامتيازات ما يعكر صفو السلام في انجلتره، ورأى أن الحقوق والسلطات التي قامت المعارضة آنذاك للحد منها هي جزء لا يتجزأ من حقوق السيادة، وكان الكل يقرّ في ذلك الوقت بأن السيادة هي للملك. فألف هوبز كتاباً بعنوان: «عناصر القانون الطبيعي والسياسي»، وانتشر الكتاب مخطوطاً آنذاك. ففيه يقرو بأن السلام الاجتماعي يقتضي وجود سلطة مطلقة ذات سيادة لا يشاركها مشارك. لكنه أغضب في نفس الوقت الطرفين المتنازعين: لقد أغضب القائلين بالحق الإلهي للملوك، لأنه حاول أن يقيم السيادة على أساس عقد اجتماعي، وأغضب البرلمانيين لأنه دعا إلى قيام ملكية مطلقة.

ولما احتد النزاع في سنة ١٦٤٠ بمحاكمة ايرل استفورد ورئيس أساقفة لود Laud، رأى هوبز أنه في خطر، ففرّ إلى باريس، حيث التقى بلاجئين آخرين من انجلتره. وصار يغشى حلقة العلماء التي تحلقت حول الأب مرسنّ Mersenne، وأطلعه مرسن على كتاب «التأملات» لديكارت ولم يكن قد نشر بعد. وكتب هوبز بعض الاعتراضات على كتاب «التأملات» وعلى كتاب Dioptrique لديكارت، فكان هذا سبباً لغضب ديكارت، غضباً جعله يرفض أن يلتقي بهذا «الرجل الانجليزي» (= هوبز). وفي سنة ١٦٤٢ ظهر كتابه «في المواطن» de cive، وفيه يتوسع فيما قاله في القسم الثاني من كتابه «عناصر القانون»، ويختمه بفصل عن الدين والعلاقة بين الدولة والكنيسة، فيقول إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية شيء واحد وهيئة واحدة، رئيسها الحاكم، ولهذا فإن من حق الحاكم أن يفسّر الكتاب المقدس، وأن يفصل في المنازعات الدينية وأن يحدد أشكال العبادات العامة. وقد ظن هوبز بهذا أنه وضع الحل لمشكلة النزاع بين

الدولة والكنيسة، التي كانت تعصف بمعظم دول أوروبا في القرن السابع عشر.

وأمضى هوبز السنوات الأربع التالية في تأليف الكتاب الأول من مشروعه المذكور، وهو كتاب: «في الجسم». لكنه حدث في سنة ١٦٤٦ أن لجأ أمير ويلز، الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الثاني، إلى باريس، ودعا هوبز إلى تدريس الرياضيات له. فانصرف هوبز عن الفزياء والفلسفة مرة أخرى وخاض غمار السياسة مع اللاجئين الانجليز الهاربين إلى باريس. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر طبعة ثانية من كتابه «في المواطن» وقد أضاف إليها تعليقات للشرح «ومقدمة موجهة إلى القارىء»، وظهرت هذه الطبعة في أمستردام.

وفي سنة ١٦٥٠ نشر مخطوط كتابه: «عناصر القانون» على شكل كتابين مستقلين: الأول بعنوان: «الطبيعة الإنسانية» والثاني بعنوان «في الهيئة السياسية».

وفي سنة ١٦٥١ ظهرت الترجمة الانجليزية لكتابه «في المواطن» de cive.

وفي سنة ١٦٥٢ أصدر كتابه الرئيسي بعنوان: «لوياثان، أو مادة وصورة وسلطة الجماعة (الكومنولث) الدينية والمدنية» Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Eclesiastical and Civil. وفي القسمين الأولين منه: «في الانسان» و«في الكومنولث» عاد إلى الموضوع الذي بحثه في كتبه السابقة؛ وفي القسمين الثالث والرابع: «في الكومنولث المسيحي» و«في مملكة الظلام» خاض في مناقشة عن الكتاب المقدس وهاجم هجوماً شديداً محاولات أنصار البابوية والكنيسة المسيحية presbyterians لبحث حقوق الملك.

وكان الملك شارل الأول قد توفي في سنة ١٦٥١، واستولى اليأس على أنصار الملكية؛ ولهذا نجد في خاتمة كتاب «لوياثان» فصلاً بعنوان «مراجعة وخاتمة» يحاول فيه هوبز أن يحدد الظروف التي تصبح فيها الطاعة لحاكم جديد مشروعة. وكان من رأيه دائماً أن للمواطن الحق في ترك الحاكم الذي لا يستطيع بعد أن يحميه، وفي تحويل ولائه إلى حاكم آخر يكفل له هذه الحماية. لكن عرضه لرأيه هذا في تلك «المراجعة والخاتمة» ضايق مستشاري الأمير شارل، وظنوا أن هوبز يريد بذلك أن يستجلب رضا الحاكم الجديد في انجلتره تسهيلاً لعودته إلى بلاده. لهذا حجبوه عن بلاط شارل المنفي في فرنسا. وفي الوقت نفسه أخذت عليه السلطات الفرنسية هجومه على البابوية، فأدرك هوبز أن مقامه في باريس مهدد، ولهذا عاد إلى انجلتره في نهاية سنة ١٦٥١. وتفاهم هوبز مع النظام الجديد في انجلتره؛ وأقام في لندن.

فاستأنف العمل في كتابه «في الجسم». لكنه في سنة ١٦٥٤ اشترك في مساجلات سيكون لها تأثير كبير في الشطر الباقي من عمره؛ وتدور هذه المساجلات، التي أجراها مع جون برمهل John Bramhull أسقف لندونديري، حول مشكلة حرية الارادة الانسانية؛ ودارت المساجلات أولاً على شكل مراسلات خاصة بينهما؛ لكن أحد المعجبين بهوبز اطلع على رد هوبز، ونشره، دون علم هوبز، تحت عنوان: «في الحرية والضرورة»، مما اضطر برمهل في سنة ١٦٥٥ إلى نشر كل المراسلات التي جرت بينه وبين هوبز، بما في ذلك ردوده على هوبز، وذلك في كتاب بعنوان: «دفاع عن الحرية الحقيقية ضد الضرورة السابقة الخارجية». فرد عليه هوبز في السنة التالية بكتاب بعنوان: «المسائل المتعلقة بالحرية والضرورة والبخت»، وفيه أعاد نشر المراسلات المتبادلة بينه وبين برمهل، مع تنبيهات. فعاد برمهل إلى الرد بكتاب عنوانه: «تصحيحات لتنبيهات هوبز الأخيرة»، وألحق به ضميمة بعنوان: «صيد اللوياثان أو الحوت الكبير»، وفيه اتهم هوبز بالالحاد؛ وقد رد هوبز على هذه التهمة بعد ذلك بعشر سنوات في كتاب لم ينشر إلا في سنة ١٦٨٢ بعد وفاة هوبز بثلاث سنوات.

ودخل هوبز معركة ثانية مع بعض أساتذة أكسفورد. وكان هوبز في كتابه «لوياثان» قد هاجم نظام جامعة أكسفورد على أساس أنه أقيم في الأصل للدفاع عن البابوية ضد السلطة المدنية، ولا يزال هذا النظام مضراً بالمجتمع لتمسكه بالتعليم القديم. فانتهز بعض أساتذة أكسفورد فرصة صدور كتاب «في الجسم» لهوبز في سنة ١٦٥٥ فهاجموه. لكنه رد عليهم برد عنوانه «ستة دروس لأساتذة الرياضيات في جامعة أكسفورد» وقد ظهر في سنة ١٦٥٦ ملحقاً للترجمة الانجليزية لكتاب «في الجسم».

وفي سنة ١٦٥٨ أصدر كتابه الثالث من مشروعه الثلاثي الذي ذكرناه، بعنوان: «في الانسان».

ودخل معركة ثالثة في سنة ١٦٦٠ حين أصدر ست محاورات بعنوان: «فحص وتصحيح الرياضيات المشروحة في

كتب جون والس»، وفيها يهاجم روبرت بويل Boyle وسائر أصحاب والس Wallis الذين كونوا جمعية (سميت باسم «الجمعية الملكية» في سنة ١٦٦٢) للبحث التجريبي، معارضة للمنهج الاستنباطي في الفزياء الذي دعا إليه هوبز في كتابه «في الجسم». ورد عليه والس برسالة ساخرة نشرت سنة ١٦٦٢، واتهم هوبز بأنه ألف كتاب «لوياثان» للدفاع عن أوليفر كروموبل، وأنه غدر بسيده، شارل، حين كان في محنته. فدافع هوبز عن هذه الاتهامات في رسالة وجهها إلى واليس في سنة ١٦٦٢ بعنوان: «السيد هوبز منظوراً إليه في اخلاصه، ودينه، وشهرته، وأخلاقه» ، وفيها معلومات مفيدة عن حياة هوبز وأفكاره الخاصة كتبها هوبز بنفسه.

وخاض معركة رابعة ضد رجال الهندسة مبيّناً أن مؤلفاتهم فيها من الخطأ وعدم اليقين بقدر ما في كتب رجال الفزياء والأخلاق من خطأ وعدم يقين. فألف كتاباً بعنوان: «تربيع الدائرة، وتكعيب الكرة، وتضعيف المكعب» (سنة ١٦٦٩) وفيه يقدم حلولاً لهذه المشكلات الهندسية المشهورة.

ولما عادت الملكية إلى انجلتره وصار شارل الثاني، تلميذ هوبز القديم، ملكاً على انجلتره، اعتفر لمربيه القديم موقفه من كروموبل، وشمله بعطفه، وقرر له معاشاً قدره مائة جنيه في العام. لكن لما كانت آراء هوبز مقترنة في أذهان عامة الناس بحرية الفكر والالحاد، فقد استغل خصومه هاتين التهمتين للنيل منه عند الملك. لكنه لم يشعر بالخطر الحقيقي إلّا في سنة ١٦٦٦، لأنه في هذه السنة وضع مجلس العموم مشروع مرسوم ضد الالحاد والعلمانية Profaneness وذلك بتأثير الكنيسة وما أحدثه حريق لندن والطاعون من فزع في النفوس؛ وكلفت اللجنة المشكلة لدراسة مشروع المرسوم بفحص كتاب «لوياثان».

غير أن البرلمان أسقط مشروع المرسوم ضد الالحاد. غير أن هوبز لم يستطع بعد ذلك الحصول على إذن بنشر أي شيء يتعلق بالسلوك الانساني.

وفي سنة ١٦٦٨ نشر مجموع مؤلفاته المكتوبة باللاتينية، في أمستردام، لأنه لم يستطع الحصول على إذن الرقيب الانجليزي لنشرها في انجلتره. ولم يتمكن من طبع بعض كتبه الأخرى فلم تنشر إلا بعد وفاته. ويبدو أن الملك قد تعهد بمنع نشر كتبه في مقابل حمايته له.

فراح هوبز يقضي بقية عمره الطويل في ترجمة بعض المؤلفات اليونانية، فترجم «الأوديسا» لهوميروس، ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٣ ـ سنة ١٦٧٥، وترجم «الألياذة» ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٦.

وتوفي هوبز في هاردوك هول Hardwick Hall في مقاطعة دربي Derbyshireفي ٤ ديسمبر سنة ١٦٧٩.

فلسفته

كان هوبز مادياً مغالياً في المادية، إذ كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة. والمبدأ الأول والأساس النهائي لكل شيء هو المادة والحركة، أو المادة التي هي في حركة. وحتى العمليات الفعلية هي أيضاً حركات في أدمغتنا وقلوبنا وسائر أعضائنا. والدولة، وكل النظم الانسانية هي تركيبات من حركات وكل حادث يجري في الكون هو حركة، أمر يمكن رده إلى حركة.

ولهذا فإن موضوع الفلسفة عند هوبز هو الأجسام وهي في حركة. ذلك أن الفلسفة هي «معرفة المعلولات effects أو الظواهر appearances ، كما نحصّلها بالتعقل الصحيح ابتداء من معرفتنا بأسبابها أو تولدها، وأيضاً معرفتنا بالعلل أو التولدات التي نحصلها من معرفة معلولاتها أولاً».

ولما كان الله لا علة له، ولما كان ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتعقل، فإن اللاهوت مستبعد، بحكم تعريفه، من مجال الفلسفة. وما بقي للفلسفة كموضوع لها هو «كل جسم يمكن أن نتصور تولده، ويمكن مقارنته بأجسام أخرى عن طريق النظر فيه، أو كل ما هو قابل للتركيب والانحلال، أعني كل جسم يمكن أن نعرف شيئاً عن كونه (تولده) أو خواصّه.»

وهناك نوعان من الأجسام: أحدهما من صنع الطبيعة، ولهذا يسمى جسماً طبيعياً. والثاني تضعه إرادات الناس واتفاقهم،ويسمى الدولة Commonwealth(هذا اللفظ كان له في القرن السابع عشر المعاني التالية: الهيئة الاجتماعية، الدولة، الجمهورية). والجسم الطبيعي هو موضوع الفلسفة الطبيعية، والدولة هي موضوع الفلسفة المدنية؛ لكن الأخلاق ضرورية للفلسفة السياسية (أو: المدنية)، لأنها تتناول استعدادات الناس ومسالكهم. ولهذا انقسمت الفلسفة عند هوبز إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الفلسفة الطبيعية، الفلسفة السياسية (المدنية)، الأخلاق. ومن هنا قسّم هوبز كتابه الشامل في الفلسفة ـ وعنوانه: «عناصر الفلسفة» إلى ثلاثة

أقسام: الأول: في الجسم؛ الثاني: في الانسان؛ الثالث: في المواطن. وقد كتب الثالث أولاً، ويتلوه الأول، وآخرها الثاني.

والغاية من المعرفة هي القوة، هكذا يقول هوبز مع فرانسيس بيكون. وفائدة الفلسفة الطبيعية تقوم في النهاية على تطبيقاتها التكنولوجية. «لكن فائدة الفلسفة الأخلاقية والمدنية (السياسة) تقدر لا بمقدار المنافع التي نحصّلها بمعرفة هذين العلمين بقدر ما هو بمقدار المصائب التي تصيبنا إذا لم نعرفها». ورأس هذه المصائب: الحرب، وأسوأ أنواع الحروب الحرب الأهلية، وهي تنشأ من «عدم معرفة الواجبات المدنية» (واجبات المواطن).

والفلسفة بحث عقلي في العلل والمعلولات. ويقصد هوبز بـ «البحث العقلي» raciocination: الحساب computation أي جمع المعاني وطرحها. وإذا كانت الحجوم والأجسام والحركات والأزمنة والنسب ودرجات الكيف قابلة للحساب لأنها يمكن أن تحسب بالعدد، والكل يقر لها بذلك، فقد زاد عليهم هوبز بأن طبق الحساب على أمور لا يرى جمهور العلماء والفلاسفة أنها قابلة لذلك، مثل: التصورات العقلية، الكلام والأسماء. فهو يقول مثلاً في تعريف الانسان إنه «حاصل جمع الجسم والتنفس (الحيّ) والناطق (العاقل)». والرجل المفرد هو أيضا حاصل جمع الساقين والذراعين، إلخ.

ويعرّف المنهج method بأنه «أقصر طريق للعثور على المعلولات بواسطة عللها المعروفة، أو العثور على العلل بواسطة معلولاتها المعروفة». وهناك نوعان من المنهج يناظران عمليتي الجمع والطرح: أحدهما تركيبي، وبه يستطيع المرء أن ينتقل من المبادىء الأولى (التي هي تعريفات) إلى معرفة شيء مركب. والهندسة تركيبية كلها، وكذلك القياس. والنوع الثاني من المنهج تحليلي، وبه نصل إلى فهم الشيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي تتألف منها، والتي أسبابها واضحة ومتجسدة في مبادىء أولى.

ولتوضيح مقصد هوبز من هذا المنهج بنوعيه نقول إن العلم بنية من المعارف المنظمة، نموذجها ونقطة ابتدائها هما علم الهندسة. إذ في الهندسة نحن نبدأ من بديهيات هي في نظر هوبز تعريفات (وهو رأي سيتضح صوابه عند هنري بونكاريه الذي قال إن البديهيات axiomes هي تعريفات مقنّعة). وبعد ذلك نستنبط من هذه البديهيات ـ التعريفات، أعني أننا «نجمعها»، بالمعنى الواسع «للجمع» كما يفهمه هوبز. والهندسة، في نظره، هي أشد علوم الحركة تجريداً، ذلك لأنه يرى أن الخط، مثلاً، هو الطريق الذي تتخذه نقطة متحركة، وليس الخط مجرد امتداد سكوني (استاتيكي). ومن هنا كانت الهندسة وكيفية الارتباط بعلم الميكانيكا، وإن كان هذا الأخير يحتاج إلى مزيد من المبادىء أو التعريفات الخاصة بالقوة، وكمية المادة، وأمور أخرى لا تكوّن جزءاً من الهندسة بالمعنى التقليدي.

ولما كان لا يوجد في العالم إلا مادة هي في حركة، فإننا إذا عرفنا قوانين الحركة، كمل علمنا من حيث المبادىء النظرية.

والأخلاق والسياسة هما ـ نظرياً ـ مزيد من التطبيقات للميكانيكا على نوع خاص من الأجسام (الانسان، الدولة).

وهكذا يبنى العلم على الاستنباط من تعريفات؛ وما دام الأمر كذلك، فينبغي أن تنطوي التعريفات على العلل، من أجل أن يقوم العلم بالتفسير. ولهذا فإن المسألة الرئيسية في المنهج العلمي هي توفير التعريفات الوافية. بيد أن هذه التعريفات ينبغي ألا تكون اعتباطية، فلسنا أحراراً في تعريف القوة أو الكمية كما نهوى. ومحك الاختبار لمعرفة كون التعريف وافياً هو أن نقوم بتحليله ثم نستنبط النتائج المترتبة عليه. وهذا الاستنباط يعطي بعض النظريات theorems التي ينبغي أن تكون أوصافاً لما يحدث في ظروف معيّنة. وبالملاحظة نتبين ما إذا كان ما يجب أن يحدث ـ بحسب تعريفاتنا ـ قد حدث فعلاً. فإن كان قد حدث، فبها ونعمت؛ وإلا فلنحاول العثور على تعريف آخر.

وهكذا فإن ما يسميه هوبز بـ «التعريفات» definitions هو ما نسميه الآن ومنذ القرن الماضي باسم «الفروض» Hypotheses. ومنهجه الذي ينعته هو بأنه مزيج من التركيب والتحليل هو المنهج الافتراضي الاستنباطي في العلم hypothetico deductive method of science ومن هنا كان هوبز أول فيلسوف أدرك أهمية هذا المنهج.

والكشف عن العلل (الأسباب) هو عقدة العلم كله. والعلة هي «حاصل جمع أو مجموع كل الأعراض (الخواص، والصفات)، سواء في الفاعل وفي المنفعل، التي تسهم في انتاج المعلول موضوع البحث، بحيث انه إذا وجدت هذه

(الأعراض) كلها، فلا بد أن يوجد هذا المعلول؛ كما أنه لا يوجد إذا غاب واحد منها». وبعبارة أخرى، علة الشيء هي الشرط الضروري والكافي لحدوثه. ونحن في البحث عن العلل نحتاج إلى المنهج التحليلي كما نحتاج إلى المنهج التركيبي: نحتاج إلى المنهج التحليلي من أجل أن ندرك كيف أن الظروف تفضي إلى انتاج المعلولات؛ ونحتاج إلى المنهج التركيبي من أجل أن نجمع معاً ونمزج ما يمكن كل واحد منها بمفرده أن ينتج. ويتضح من كلام هوبز في هذا الموضع أنه أدرك ما سماه مِلْ فيما بعد باسم: منهج الاتفاق ومنهج الافتراق.

وبعض المعاني في الفلسفة أساسية وبسيطة ولا يمكن تحليلها، وبالتالي لا يمكن وضع تعريفات عِلّية لها. ومع ذلك ينبغي أن نوضحها، حتى يكون في ذهن السامع أفكار واضحة عنها. ومن هذه المعاني: الزمان، المكان، الجسم، العرض، الحركة، القوة.

ويطلب هوبز من القارىء أن يتصور أن كل ما في الوجود فني، ما عدا فيلسوفاً واحداً. فماذا يبقى له ليتعقله؟ ذكرياته، بهذا يجيب هوبز. وهذا ما يحدث هنا فعلاً بين الحين والحين. «لأننا حين نحسب حجم وحركات السماء أو الأرض، فإننا لا نرقى إلى السماء كي نقسّمها إلى أجزاء، أو لنقيس حركاتها، بل نفعل ذلك ونحن جالسون بهدوء في مكتبنا أو في الظلام». فتذكر شيء بوصفه وجد خارج الزمن يعطي الفيلسوف فكرة عن المكان. ومن هنا يعرف المكان بأنه «فنطاسيا ـ phantasm شيء موجود بذاته خارج العقل.» كذلك يعرف الزمان بأنه «فنطاسيا القبل والبعد في الحركة». وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هوبز بـ «فنطاسيا»، لكن يبدو أنه يريد بذلك انكار أن المكان أو الزمان جسم أو عَرَض لجسم.

ويعرف اللامتناهي في الزمان والمكان هكذا: «لا متناه في القوة الزمان أو المكان الذي فيه يمكن تصور عدد من الخطوات أو الساعات أكبر من أي عدد معلوم»، أي أن ثمة مقداراً أكبر من أكبر مقدار نتصوره للمكان أو الزمان.

فإذا تصورنا الآن أن شيئاً آخر ـ غير هذا الفيلسوف المشار إليه ـ قد خُلِق، فسيكون هناك شيء واحد مستقلاً عن ذهن الفيلسوف. ومن هنا يعرّف الجسم بأنه ما يشغل حيزاً من المكان ولا يتوقف على عقلنا. والأجسام أشياء، بينما الأعراض (مثل اللون، الطعم، الرائحة، إلخ) ليست أشياء. والأجسام لا تتولد (لا تكون)، بينما الأعراض تتولد (تكون). ويمكن تدمير أي عرض في جسم دون أن يُدَمَّر الجسمُ نفسه. والصورة أو الماهية هي العَرَض الذي بسببه يعطى اسم لنوع معين من الأجسام.

وكل تغير حركة. ولما كان لكل حركة علة تجعلها على النحو الذي هي عليه، فإن كل شيء متعين بالضرورة. أما الإمكان ففكرة ذاتية تنبىء عن جهلنا فقط. وكل شيء ممكن فلا بد له أن يتحقق بالفعل. وكل عِلّية هي عِلّية فاعلة. أما ما يسمى «علة صورية» فما هي إلا علة معرفتنا؛ والعلل الغائية، وهي لا توجد إلا في الكائنات المزوّدة بالحس والإرادة، فإنها في الواقع علل فاعلية.

ويبحث هوبز فيما يحدّد الفردية، فيبين أولا أنه لا المادة، ولا الصورة، ولا مجموع الأعراض يصلح أن يكون معياراً عاماً للهوية الفردية ، ويقرر: «ان علينا أن ننظر ما الاسم الذي يسمى به الشيء، حين نبحث في هويته». ذلك الرجل سيكون دائماً هو نفس الرجل الذي تصدر كل أفعاله وأفكاره عن نفس ابتداء الحركة، أي تلك التي كانت في ولادته وكونه؛ وهذا النهر سيكون نفس النهر الذي يجري من نفس المنبع، سواء كان نفس الماء أو ماء آخر أو شيء آخر غير الماء يجري من ذلك المنبع».

نظرية المعرفة

ومصدر كل معرفة انسانية هو الاحساس «لأنه لا يوجد تصور في عقل الانسان لم يتولد، كلياً أو جزءاً جزءاً، من أعضاء الحس. وباقي المعرفة مأخوذ من هذا الأصل» («لوياثان» ق١ ف١). والسبب في أي إحساس هو ضغط موضوع خارجي على عضو الحِسّ، إما مباشرة كما في حالتي الذوق واللمس، أو بطريق غير مباشر، كما في البصر والسمع والشم. وهذا الضغط على عضو الحس يبدأ حركة تستمر إلى المخ أو القلب، فتستجيب لها حركة من القلب بلون أو صوت أو رائحة أو إحساس بالحرارة أو البرودة أو الخشونة أو ما شابه ذلك. وعلى هذا فإن الاحساس هو ناتج في المخ عن مهيّج من شيء خارج الجسم.

وما دام الأمر هكذا، فلا محل للكلام عن أن الاحساس ينبغي أن يشابه الموضوع الخارجي الذي «يضغط» على عضو الحسّ. إذ ليس من الضروري أن يكونا متشابهين. وما دام كل ما هو

موجود في العالم الخارجي هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة، فليس للمادة من الخواص إلا تلك التي تعزوها الفزياء إليها. إذ لو كانت الحمرة خاصية من خواص الشيء الذي نراه أحمر اللون، لما كان يمكن فصل هذه الحمرة عنه، كما يحدث في المرآة حين ينعكس عليها هذا الشيء. ولو كان الصوت جزءاً من الموضوع الصائت، لما كان من الممكن أن يسمع في مكان آخر كما هي الحال في الصدى. ولهذا يقرر هوبز أن اللون والصوت والرائحة والحرارة وما شابه ذلك هي إدراكات موجودة فينا أنتجتها أدمغتنا استجابة لمهيجات واردة عن موضوعات مادية، وهوبز يدعوها إدراكات feelings أو «خيالات» seemings أو تخيلات fancies. إنها مظاهر appearances ذاتية. وكان من المفروض في هوبز - وهو المادي الصريح - أن يقول عن هذه «الصفات الثانوية» (من لون، ورائحة، وحرارة إلخ) إنها مجرد حركات مادية في المخ. لكن يبدو من تسميته إياها «خيالات» أو «تخيلات» seemings and fancies أنه لا يعتقد أنها مجرد حركات.

ويحاول هوبز أن يفسّر سائر العمليات العقلية على أساس مادي آلي خالص. فيقول عن التخيل imagination إنه «احساس متحلّ» decaying sense. ذلك أن الحركات الحادثة في المخ عن مهيجات خارجية تتضاءل وتشحب، فتنشأ عنها الصور المتخيلة images. والصور المتخيلة تتميز من الادراكات الحسية بسبب ما فيها من شحوب وذبول. وهكذا يضمحل الاحساس. والاحساس المضمحل الماضي هو الذاكرة memory. وشذرات من الاحساس المضمحل تتركب أحياناً في الخيال على نحوٍ مختلف مما أعطي في الأصل، فيتولد عن ذلك الأحلام والرؤى. وبهذا يمكن أن يفسّر أيضاً تصور الأشباح والعفاريت: إنه ينشأ عن اضطرابات بين الاحساسات، يختلط معها الخيال بالاحساس.

كذلك ترابط المعاني في الذهن يرجع إلى حركات في المخ. وهذا الترابط قد يتم على غير هدى، كما يحدث في الأحاديث العارضة بين الناس. لكن هوبز يرى أن من الممكن حتى في هذه الأحوال العثور على ارتباط عِلّيّ. ويضرب مثلاً لذلك ما جرى في محادثة دارت حول خيانة شارل الأول (ملك انجلتره) أثناء الحرب الأهلية، إذ تساءل أحد المتحاربين: ما هي قيمة البنّس penny الروماني. ويفسّر هوبز ذلك السؤال الذي يبدو خارجاً تماماً عن مجرى المناقشة بأن التفكير في الحرب الأهلية أحضر فكرة تسليم الملك لأعدائه؛ وهذه الفكرة أحضرت فكرة تسليم المسيح لأعدائه؛ وهذه بدورها أحضرت فكرة الثلاثين بنساً التي كانت ثمن خيانة يهوذا وتسليمه المسيح إلى أعدائه؛ ومن هنا جاء هذا السؤال الغريب. وكل هذا جرى في لحظة قصيرة جداً من الزمن، لأن التفكير سريع.

لكن التفكير العقلي يمكن أن يكون منظماً ثابتاً تقوده رغبة وخطة توجه مجراه إلى غاية معلومة. فمثلاً شخص فقد شيئاً، ويريد أن يعثر عليه، فيرجع ذهنه من مكان إلى مكان وزمان إلى زمان، ليعثر على المكان الذي عساه يكون قد فقده فيه والوقت الذي فقده فيه. ومثال آخر، رجل يريد أن يعرف نتائج فعل لو أقدم عليه، فيقارنه بأفعال مشابهة قام بها في الماضي. كذلك إذا أردنا الحصول على شيء، فإننا نبحث عن الوسائل المؤدية إلى تحصيله. أو قد نتخيّل كل الآثار الممكن أن يحدثها شيء متى ما حصلنا عليه. «إن الحاضر هو وحده الذي له وجود في الطبيعة؛ أما الأشياء الماضية فلا وجود لها إلّا في الذاكرة؛ والأشياء المقبلة ليس لها وجود مطلقاً؛ إذ المستقبل هو مجرد توهم من الذهن، يطبق تسلسل الأفعال الماضية على الأفعال الحاضرة، وهو أمر يقوم به من هو أوفر حظاً من الخبرة، لكن ليس بدرجة كافية من اليقين... إن أفضل متنبىء هو بالطبع أفضل متكهن؛ وأفضل متكهن guesser هو أكبر الناس تضلّعاً في الأمور التي يتكهن بها، لأن لديه قدراً أوفر من «العلامات» التي يستعين بها في التكهن» («لواياثان» ج[1] ف[3]).

ولا يرى هوبز في الأفكار العقلية إلا حركات في المخ. كذلك يرى أن عمليات الادراك والارادة هي أيضاً حركات في الجسم. وهناك نوعان من الحركات خاصّان بالحيوان والانسان، وهما: الحركة الحيوية، مثل جريان الدم، والتنفس، والتغذي، والتبرّز، إلخ؛ ثم الحركة الارادية مثل: يمشي، يتكلم، يحرك أعضاءه على النحو الذي نتخيله في عقولنا. والتخيل هو البداية الأولى لكل حركة إرادية؛ أما آخر ما يجري في الجسم قبل أن يصير مرئياً في الخارج، فهو النزوع Conatus. والنزوع حين يتجه إلى شيء بسببه هو الاشتهاء appetite كما في الجوع والعطش، أو الشهوة desire كما في معظم الأحوال الأخرى. وحين يكون النزوع إشاحة عن موضوع ما، يسمّى نفوراً وكراهية. والناس يحبون ما يشتهون، ويكرهون ما منه ينفرون؛ والفارق الوحيد هو أننا نقصد دائماً بالشهوة والنفور غياب الموضوع، بينما نقصد

بالحب والكراهية حضور الموضوع غالباً. وما يشتهيه المرء يسميه خيراً، وما ينفر منه يسميه شرّاً، أيّاً ما كان هذا الشيء. والحواس إذا ما أدركت شيئاً، حدثت حركة تسري من أعضاء الحسّ إلى القلب، فيستجيب القلب بنزوع نحو الشهوة أو نحو النفور. فإذا أشبعت الشهوة أو النفور، شعرنا باللذة؛ وإذا حيل بيننا وبين الاشباع، سكرنا بالألم. وهكذا نجد أن هوبز يقرر أن الخير هو اللذة، والشرّ هو الألم. فهو إذن من أنصار مذهب اللذة. وأكثر من هذا هو من أنصار اللذة الأنانية، لأنه يحدد الخير بالنسبة إلى الفرد فقط.

ويسمي هوبز آخر شهوة أو تطور في عملية الروّية، وهي التي تسبق الفعل الخارجي مباشرة، باسم الارادة Will.

وهكذا نرى أن هوبز يقرر أن كل العمليات العقلية والنفسية هي حركات لجزئيات مادية في الجسم. وهذه العمليات في جوهرها آلية (ميكانيكية)، ومادية في تركيبها. فالشهوة حركة نحو موضوع يسمى من أجل ذلك خيراً، والنفور حركة ابتعاد عن شيء يسمى من أجل ذلك شرّاً. وسائر الشهوات تتحدّد على نفس النحو: فالخوف نفور مع اعتقاد أن الموضوع سيؤذي؛ والشجاعة نفور مع رجاء تجنب الأذى. والغضب شجاعة مفاجئة. والدين، وهو وجدان مهم، هو خوف من قوى خفية؛ مسموح به علناً. أما إن كان الخوف غير مسموح به علناً فإنه يكون خرافة وتطيراً superstition ومجموع الشهوات والنفورات وتغيراتها إذا ما سار بها المرء حتى يفعل الأمر أو ينظر إليه على أنه مستحيل – مجموع هذا يسمى الروية deliberation.

ولما كانت الشهوات بغير نهاية، فإن السعادة ليست حالة سكونية (استاتيكية)، بل هي عملية اشباع شهوات. وكل دافع أناني. والشهوة الأساسية في الانسان هي الشهوة إلى القوة، وهي لا تنتهي إلا بالموت، شأنها شأن سائر الشهوات.

الدين

وفي إطار مثل هذه الفلسفة المادية المغالية، لا محل للدين بالمعنى المفهوم. وهوبز يعرض رأيه في الدين في كتابه الرئيسي «لوياثان» فيقول إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلل، وعبادتهم لما يهابونه. وهذا يفسّر لماذا زعم المشرّعون الأوائل في الأمم الوثنية أن تعاليمهم جاءتهم من الله أو من أي روح، ولماذا استطاع الكهنة أن يستغلّوا الدين لتحقيق مآربهم الشخصية الأنانية. والأديان تنحلّ إذا رؤي أن مؤسسيها أو زعمائها يفتقرون إلى الحكمة أو الاخلاص أو المحبة.

الفلسفة المدنية (السياسية)

أما في فلسفته السياسية فقد استعان هوبز بالمعاني الرائجة في عصره، مثل: المساواة، القانون الطبيعي، الحقوق الطبيعية للانسان، العقد الاجتماعي، السيادة، العدالة، إلخ. لكنه يعالج هذه المعاني على نحو يختلف كثيراً عن معالجة فلاسفة السياسة السابقين عليه لها مثل أفلاطون وأرسطو، والقديس توما الأكويني، وجان بودان Jean Bodin، وهوجو جروتيوس Grotius. كذلك تأثر هوبز بآراء مكيافلي في الأنانية وحاجة الحاكم إلى السلطة المطلقة.

ونبدأ أولاً ببيان نظرية العقد السياسي عند هوبز. إنه يرى أن النظام السياسي أمرٌ اصطلاحي وطبيعي في آن معاً: فهو اصطلاحي بمعنى أن الانسان هو الذي أوجده؛ وهو طبيعي، مع ذلك، لأن الانسان إنما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الانسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول فلاسفة عصر التنوير، أي في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأوّلية من أنانية وجشع. وهو لا يذعن إلّا إذا خاف، ولا يضحّي بمصالحه إلا مرغماً، ولا يحب السلام للسلام؛ بل فزعاً من نتائج الحرب. ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها هوبز: «الانسان للانسان ذئب؛ والكل في حرب ضد الكل؛ والواحد في حرب ضد المجموع». والحياة إذن مجال للقوة الباطشة، بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء.

لكن هذه الشرارة (صفة من: الشرّ) الانسانية هي التي دفعت الانسان إلى أن يبحث بعقله عن علاج: فراح عقل الانسان يفتش عن أسباب هذه الحال الأليمة المتمثلة في حالة الطبيعة، وفي أسباب الحروب، والنزاع. وانتهى إلى أن العلاج هو في ايجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول الخوف والنزاع.

كيف يمكن ايجاد هذا المجتمع؟ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلّا بتخليّ الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع. . وعلى الكل أن

يخضعوا لإرادة واحدة.

لهذا اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين، أي انتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد ـ ما عدا واحداً ـ عن حقوقه الطبيعية، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى هذا الواحد الذي لم يتخلّ عن حقوقه. وسيكون هذا الواحد أقوى من الباقي بمجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم. وسيتقوى بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلّي الأفراد عن حقوقهم، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل.

فالعقد فينا قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة فوضى، وبموجبه تخلى هؤلاء الأفراد عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

والشيء المميّز لهذا العقد هو أنه بين ثلاثة أطراف: الطرف الأول: متعاقد فردي؛ الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع؛ الطرف الثالث: طرف لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك وهو الحاكم. وهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد، لكن دون أن يلتزم بشيء تجاه الغير.

فهذا العقد، كما تصوره هوبز، يلزم الفرد بالعضوية، الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي أن يعيّن حاكماً (سواء أكان فرداً، أم قِلّة من الناس، أم جماعة ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات، وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ما عُيِّن الحاكم فعلى المواطن الخضوع له والطاعة المطلقان، في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القوانين وضد أعداء الوطن. وهذا العقد صفقة رابحة للمواطن، لأنه يكفل له الأمن والسلامة في مقابل الموت المحتوم والظلم الذي لا بد سيقع عليه لو أنه استمر يعيش في حالة الطبيعة. وإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن، ولهذا فإن الحاكم يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن.

ولما كان الحاكم ليس «طرفاً» في هذا العقد، فإنه لا يجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته، ذلك أنهم بمجرد أن فوّضوا له تولي أمورهم فقد سقط حقهم في مساءلته. يقول هوبز إنه من أجل تأمين السلم «لا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد أو إلى هيئة اجتماعية (أو جمعية) واحدة يمكنها أن تجعل من كل إرادتهم إرادة واحدة، بمعنى. . . أن كل واحد يقرّ بأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل، وأن يُخضع إرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه. وهذا شيء أكثر من مجرد الوفاق: إنه اتحاد الجميع في شخصٍ واحد، وهذا هو ما يتم بتعاقد كل واحد مع كل واحد، كما لو قال كل واحد لكل واحد: إني أفوّض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكلّ حقي في توجيه نفسي، بشرط أنك أنت أيضاً تفوض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك. فإذا تم هذا، فإن هذا الجمهور يصير شخصاً واحداً يسمى مدينة أو جمهورية» («لواياثان»، فصل ١٧).

ويرى هوبز أن الناس، في حالة الطبيعة، متساوون تقريباً في القوة، والقدرة الفعلية، والخبرة، ولكل واحد نفس الحق الذي لغيره في كل شيء. فلو كانوا بدون حكومة، لأدّى النزاع الناشىء عن شهواتهم وعدم ثقتهم بعضهم ببعض ـ إلى حالة حرب بين كل إنسان ضد كل انسان، وفيها لن توجد ملكية، ولا عدل، ولا ظلم، وستكون الحياة «متوحدة، فقيرة، قذرة، متوحشة، وقصيرة». لكن لحسن الحظ فإن الوجدان ـ على شكل الخوف من الدين والرغبة في حياة سارة طويلة ـ، وكذلك العقل ـ على شكل معرفة مواد السلام على هيئة قوانين الطبيعة ـ نقول إن الوجدان والعقل يتضافران لإيجاد أساس مجتمع مدني (سياسي) وللتخلص من النزاع الشامل.

وأول قوانين الطبيعة هو السعي إلى السلام والمحافظة عليه. والثاني ـ وهو وسيلة ضرورية للقانون الأول ـ هو أن يريد الانسان، حين يكون الآخرون مريدين لهذا أيضاً، أن يحصل على الأمن والدفاع عن النفس اللذين يرى أنهما ضروريان له، فيتنازل عن حقه في كل شيء، ويقنع بنفس القدر من الحرية تجاه الآخرين، الذي يسمح هو به للآخرين تجاه نفسه هو. وهذا يتم بالتعاقد مع الآخرين. ـ والقانون الثالث للطبيعة هو أن يلتزم الناس بتنفيذ هذا التعاقد. لكن ليكون العقد نافذاً لا بد من وجود سلطة ذات سيادة من شأنها أن تجعل الظلم ـ وهو انتهاك شروط العقد ـ أشد ضرراً وأذى من العدل أي المحافظة على تنفيذ العقد. ذلك أن العقود بغير

سيوف هي مجرد كلمات جوفاء لا تضمن شيئاً ولا تؤمّن شيئاً.

وهكذا فإن قوانين الطبيعة الأخرى، التابعة للقوانين الثلاثة الأولى هذه، تقتضي ممارسة الاخلاص، وعرفان الجميل، والحشمة والتأدب، والنزاهة والانصاف، والاعتراف بالمساواة الطبيعية، وتجنب الوقاحة والكبرياء والعجرفة.

ويمكن تلخيص نظرية القانون الطبيعي عند هوبز في هذه الجملة أو القانون العام: لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به.

وفي تقرير العلاقة بين الحاكم والمحكومين، يقرر هوبز أن على المحكومين ـ ويسميهم الرعية subjects ـ أن يطيعوا الحاكم طالما كان قادراً على حمايتهم، إلاّ إذا أمرهم أن يقتلوا أو يجرحوا أو يبتروا أعضاءهم أو أن يجيبوا على أسئلة تتعلق بجريمة يكونون قد ارتكبوها. وهذه ليست قيوداً تحد من سيادة الحكم، بل هي فقط حريات يحتفظ بها المحكومون تحت قوانين الطبيعة. وفي مذهب هوبز أنه لا يجوز سياسياً ولا قانونياً وضع حدود قانونية على سيادة الحاكم. ولا يوجد مثلاً حق التمرد (أو العصيان)، لأن الحاكم غير مُلزَم بأي عقد، ما دام هو لم يكن طرفا في العقد، كما أوضحنا منذ قليل. ولا حقوق قانونية (شرعية) للرعية إلا تلك التي منحهم إياها الحاكم. والحاكم هو المشرّع الوحيد، وهو لا يخضع للقانون المدني، وإرادته ـ وليس العُرف ـ هي التي تعطي القوانين سلطتها ونفوذها.

ومن حق الحاكم أن يراقب كل تعبير عن الرأي، وأن يهب ممتلكات خاصة للأفراد، وأن يحدّد ما هو خير وما هو شر، ما هو قانوني وما هو غير قانوني، وأن يفصل في كل القضايا والمنازعات، وأن يأمر بالحرب أو بالسلام، وأن يختار الموظفين في الدولة، وأن يمنح المكافآت ويفرض العقوبات، وأن يفصل في جميع المسائل الدينية والأخلاقية، وأن يفرض الأوضاع التي بموجبها ينبغي عبادة الله!

والحكم يتخذ ثلاثة أشكال فقط، في نظر هوبز، هي: الملكية، والارستقراطية، والديمقراطية. أما الأشكال الظاهرية الأخرى فهي، في رأي هوبز، مجرد انعكاسات لمواقف: فمثلاً: إذا كره انسان الملكية سمّاها: طغياناً tyranny.

وعلى الرغم من أن مذهب هوبز يؤيد أي شكل من أشكال الحكم المطلق، فإنه مع ذلك يفضّل الملكية، لأنه يرى أنها أفضل وسيلة لتحقيق السلام والأمان، وأن مصلحة الملك هي مصلحة الرعية، وما هو خير للملك خير للشعب. والملك ثري، وماجد إذا كانت الرعية ثرية وماجدة، وهو غير ثري ولا ماجد إذا كانت الرعية غير ثرية ولا ماجدة. والمقربون لدى الملك أقل عدداً من أية جمعية نيابية. وهو أقدر على تلقي النصائح في السرّ من الجمعية النيابية. وقرارات الملك تصدر دون اختلاف في الرأي، فتكون بذلك أشد رسوخاً بعكس الحال في قرارات المجالس النيابية. والانقسام والتحزب والاختلاف شيعاً وأحزاباً لن توجد في الملكية، وكذلك ما ينجم عن هذه الأمور من حروب أهلية.

ويعترف هوبز بأن في النظام الكلي مشكلات تتعلق خصوصاً بوراثة العرش، لكنه يقول إن من الممكن حلها باتباع إرادة الملك الجالس على العرش أو العرف أو عمود النسب.

تلك آراء هوبز السياسية، وهي آراء لم تلق تأييداً من أية جماعة في عصره. فالبيوريتان كانوا يقولون بحق الشعب في اختيار شكل الحكم الذي يريده، وفي تغييره كما يشاء. وآل استيورت (ملوك انجلتره آنذاك) ومؤيدوهم كانوا يؤكدون حق الملوك الإلهي، وأن الملكية نظام مستمد من الله، لا من عقد بين رعية وحاكم. وجاءت ثورة سنة ١٦٨٨ ـ بعد وفاة هوبز بتسع سنوات ـ فأثبتت أن من الممكن للشعب أن يغير نظام الدولة ودستورها دون العودة إلى الاضطراب الكلي، وأن الحكام يمكن أن يكونوا مسؤولين معنوياً أمام رعاياهم، وأن من الواجب كفالة الحرية الفردية في أمور الدين والرأي والنشر وما سوى ذلك.

مراجع

- G.C. Robertson: Hobbes, 1886.
- F. Tönnies: Hobbes der Mann und der Denker, 1912.
- Leslie Stephen: Hobbes, 1904.
- R. Hönigswald: Hobbes und die Staatsphilosophie, 1924.
- F. Brandt: Thomas Hobbes mechanical conception of Nature, Engl. transl. 1928.
- Z. Lubienski: Die Grundlagen des ethisch- politischen Systems von Hobbes, 1932.
- J. Laird: Hobbes, 1934.
- J. Vialatoux: La Cité de Hobbes, 1935.
- L. Strauss: The Political Philosophy of Hobbes, 1936.

- C. Schmitt: Der Leviathan in der Staatslhre des Thomas Hobbes, 1938.

- J. Bowle: Hobbes and His Critics, 1951.

- R. Polin: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, 1953.

- R. Peters: Hobbes, 1956.

- Howard Warrender: The Political Philosophy of Hobbes, 1957.

هوبهوس

Leonard Trelawney Hobhouse

فيلسوف اجتماعي انجليزي. ولد في قرية صغيرة قرب Liskeard (في اقليم كورنوول) في سنة ١٨٦٤. ودَرَس في جامعة اكسفورد، وعين زميلاً في كلية مرتون في سنة ١٨٨٧، ثم زميلاً في كلية جسد المسيح في سنة ١٨٩٤. ومنذ مطلع حياته اهتم بالحركات السياسية والاجتماعية، حتى صار سكرتيراً لاتحاد النقابات الحر من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥، وأصدر عدة مؤلفات سياسية منها: «حركة العمال» (سنة ١٨٩٣)، «الديمقراطية والرجعية» (سنة ١٩٠٤) و«الليبرالية» (سنة ١٩١١). ومن سنة ١٨٩٧ حتى سنة ١٩٠٢ عمل في هيئة تحرير صحيفة «المانشستر جاديان». ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٠٧ كان المحرر السياسي في جريدة Tribune التي كانت تصدر في لندن. وصار ذا نفوذ بين «الأحرار الجدد» الذين حاولوا المزج بين الليبرالية وبين درجة من العمل الجماعي المنظّم. وكان يتعاطف مع حزب العمال، لكنه لم ينضم إليه. وقرب نهاية حياته غلب عليه اليأس من الحياة الحزبية، ومنذ سنة ١٩٢٧ لم ينضم إلى أي حزب.

وتوفي في سنة ١٩٢٩.

آراؤه

اهتم هوبهوس بدراسة تطور العقل بوصفه العامل الرئيسي في التطور التاريخي، ويتجلى ذلك في كتابيه: «العقل في تطور» (سنة ١٩٠١) و«الأخلاق في تطور» (سنة ١٩٠٦). ولم يأخذ هوبهوس بتطورية هربرت اسبنسر وداروِن القائمة على تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف، كما رفض فلسفة هيجل والقول بعقل مطلق يبلغ وعيه الذاتي في عملية التاريخ. ومن رأيه أن نظرية التطور يجب أن تقوم على وقائع تجريبية. وفي كتابه الأول عن المنطق ونظرية المعرفة، بعنوان: «نظرية المعرفة» (سنة ١٨٩٦) قام بتحليل نقدي مفصل لطبيعة التفكير، واستنبط نظرية تجمع بين التجريبية والعقلية. ثم اهتم بعد ذلك بدراسة نمّو العقل في عالم الحيوان والانتقال إلى عالم الانسان، وأودع ثمار آرائه في كتابه: «العقل في تطور» (سنة ١٩٠١).

وفي كتابه «الأخلاق في تطور» (سنة ١٩٠٦) كشف عن اطلاع واسع دقيق على معطيات الأنثروبولوجيا، وتاريخ القانون والأخلاق والدين؛ وأقام مذهباً بارزاً في علم الاجتماع.

وبفضل هذين الكتابين عين هوبهوس أول أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة لندن، كرسي مارتن هوايت، وذلك في سنة ١٩٠٧.

ومن سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٢٢ أصدر هوبهوس ثلاثة مؤلفات في السياسة ونظرية الأخلاق.

وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتاباً بعنوان: «التطور (أو: النمو) الاجتماعي» Social Development وفيه لخص جماع آرائه في الاجتماع، وحلل طبيعة التطور (النمو) الاجتماعي والعوامل الفعالة في التقدم أو التخلّف، أو الانحلال. ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية في التطور الاجتماعي على النحو التالي:

١ ـ قام بتضييق أنماط المجتمع وأشكال النظم الاجتماعية على أساس استقصاء واسع لمعطيات الأنثروبولوجيا والتاريخ.

٢ ـ حاول الربط المحكم بين مختلف أوجه التغير الاجتماعي وبين ما يناظرها من التقدم العام للجماعة، مستنداً إلى معايير عامة مستخلصة من طبيعة التطور العامة.

٣ ـ افترض وجود تضايف واسع بين التطور العقلي وبين التطور الاجتماعي.

٤ ـ قرر أن عملية التطور تتجه بوجه عام في اتجاه نظريته في الخير العقلي. ويقوم هذا الخير في التحقيق المنسجم للامكانيات الانسانية، ومن الواضح أنه لا يمكن أن ينجز إلا بالتعاون الإرادي بين الناس جميعاً. ولهذا فإنه ـ من الناحية النظرية ـ هناك غاية مشتركة بين التطور الأخلاقي والتطور

الاجتماعي. وكل مجتمع يتطور، إن لم يكن في استقلال تام، لكن بطريقته الخاصة وباتفاق مع خصائصه الذاتية وينابيعه الباطنة للتغير.

أما آراؤه الفلسفية فقد عرضها خصوصاً في كتابه: «التطور والهدف» (سنة ١٩١٣) Development and Purpose، وفيه يبين أن التطور يتم بإطلاق عناصر كانت غير مكترثة، أو في تنازع، بعضها مع بعض، وبإقامة أبنية متفاوتة الدرجات في المرونة والاحكام. والقوة التي وراء التطور (النمو) هي العقل. والعقل ليس هو الوجود الداخلي، بل هو مبدأ النمو المنتظم داخل الوجود. إنه محدود بالمواد التي يعمل فيها، وأهدافه أيضاً تمرّ بتطورات. ومبدأه الأساسي في التفسير هو «الغائية المشروطة».

مؤلفاته

- The Labour Movement, 1893.
- The Theory of Knowledge, 1896.
- Mind in Evolution, 1901.
- Democray and Reaction, 1904.
- Morals in Evolution, 1906
- Liberalism, 1911
- Social Evolution and Political Theory, 1911.
- Development and Purpose, 1913.
- The Metaphysical Theory of the State. A Criticism, 1918.
- The Rational Good: A study in the Logic of Practice, 1921.
- The Elements of Social Justice, 1922.
- Social Development: Its Nature and Conditions 1924.

مراجع

- J.A.Hobron and Morris Ginsberg: L.T.Hobhouse, His Life and work, with selected Essays and Articles. London, Allen and Unwin, 1931.

هوجل

Baron Friedrich von Hügel

مفكر كاثوليكي له مؤلفات في فلسفة الدين والتصوف المسيحي، نمساوي.

ولد في فيرنتسه (ايطاليا) في ٥ مايو سنة ١٨٥٢. لكنه قضى معظم حياته في انجلترة، وكتب باللغة الانجليزية. وتوفي في ٢٧ يناير سنة ١٩٢٥ في لندن وهذه كتبه:

- The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends. London, 1908

«العنصر الصوفي للدين عند كترينا الجنوائية»

- Essays and adresses on the Philosophy of Religion. London 1921, and 1926.

«مقالات وخُطب».

- The Reality of God. London, 1931.

«حقيقة الله»: نشر بعد وفاته

يعد فريدرش فون هوجل أهم كاتب ولاهوتي كاثوليكي - بعد نيومن J.H.Newmann في القرنين التاسع عشر والعشرين، باللغة الانجليزية. وكان على صلة وثيقة بالأوساط الكاثوليكية الارستقراطية، في انجلتره، بفضل زواجه من الليدي مارتي هربرت التي تحولت إلى الكاثوليكية.

وعمل في سبيل ايجاد «فلسفة تجسيدية» incarnational philosophy، تهدف إلى توكيد أهمية التجربة مع الله مباشرة والاهتمام بما هو عيني بوصف ذلك هو الطريق السليم المؤدي إلى الله. وكان من أنصار حركة التجديد modernisme التي حمل لواءها في فرنسا ألفرد لوازي A.Loisy الذي كان على صلة وثيقة به.

أما من الناحية الفلسفية فقد عارض المثالية، كما عارض الوضعية على أساس أن التجربة الحسّية مصحوبة «بضغط قويّ على عقولنا» تفرض وجوداً يتعدى الذات، ورفض هذا الضغط سيعني أن تتحول الوضعية إلى الشك، والشك يقضي على نفسه بنفسه. ولما كانت عقولنا هي ما نعيه مباشرة، فإن إدراكنا للحقيقة الواقعية سيكون أكثر يقيناً إذا لم يكن هناك محتوى ظاهري. وأدى هذا الموقف به إلى تبرير التجربة الصوفية وتوكيد أهميتها في المعرفة.

وميّز بين معرفة الأفكار المجردة والعلاقات العددية والمكانية من ناحية، وبين معرفة الوجود الحقيقي من ناحية أخرى، وقال إن الأولى واضحة ومفهومة لفورها، بينما الثانية لا تكون تامة الوضوح، لأن أي قول عن موضوع حقيقي لن يستنفد كل ما فيه. وكلما كان الموجود أعلى أو أكثر تركيباً، كان وضوح إدراكه أقل. ومن هنا كانت موضوعات الدين

غامضة؛ والغموض دليل على ثراء محتواها. ومن هنا قال إن الدين لا يمكن أن يكون واضحاً إذا كان له أن يكون ديناً حقاً.

وفكرة اللامتناهي تلعب دوراً بارزاً في تأملاته. وهو لا يشك في صحة إدراك الانسان للامتناهي، ويرى أن إدراك اللامتناهي ممكن تماماً مثل المدركات الحسية.

ويرفض الفصل بين الجوانب العاطفية والإرادية، وبين الجوانب المعرفية في التجربة.

وحارب نزعة كيركجور إلى الفصل التام بين الله والانسان، لأن ذلك يعني امتناع الاتصال بينهما، كما حارب النزعات الواحدية لدى بعض الصوفية.

مراجع

- L.V. Lester - Garland: The Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel. London, 1938.
- Maurice Nedoncelle: La pensée religieuse de F. von Hügel. Paris, 1935

هوركهيمر

Max Horkheimer

أحد مؤسسي مدرسة فرنكفورت في الدراسات الاجتماعية.

ولد في سنة ١٨٩٥، وتوفي في ٧ يوليو سنة ١٩٧٣ في نورنبرج (ألمانيا). وكان أستاذاً في جامعة فرنكفورت، ورئيساً لها من سنة ١٩٥١ حتى سنة ١٩٥٣. وقد أسس، مع تيودور ف. أ دورنو (المتوفى سنة ١٩٦٩) في مدينة فرنكفورت، معهداً للبحث الاجتماعي، في سنة ١٩٣٠. واتجاه هذا المعهد هو ما سموه باسم «النظرية التقدمية». ويقوم على تجديد تحليلات كارل ماركس وفرويد، على ضوء نقد أخلاقي يستلهم مذهب كَنْت الأخلاقي.

واضطر إلى مغادرة المانيا، فهاجر إلى جنيف وباريس ونيويورك، واستمر في نشر «مجلة للبحث الاجتماعي» Zeitschrift fur soziale Forschung، وفي الاشراف على نشر «دراسات في الفلسفة والعلم الاجتماعي» Studies in Philosophy and Social Science.

وتتجلى في أبحاث تلاميذه رفضهم الفصل بين التحقيق التجريبي وبين النقد الاجتماعي والايديولوجي.

وفي كتاب «ديالكتيك التنوير» (وقد كتبه بالاشتراك مع أدورنو) أبرز التناقض بين النزعة العقلية التكنيكية الآلية، التي تهيمن على المجتمعات الصناعية وبين اللامعقولية العامة لمظاهرها. وقد أكد هذا المعنى مرة أخرى في كتابه: «نقد العقل الآلي» (سنة ١٩٦٧) Kritik der instrumentalen Vernunft.

وقد جمع Alfred Schmidt مقالات هوركهيمر ونشرها في سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: «النظرية النقدية» Kritische Theorie.

هوزنجا

Johan Huizinga

مؤرخ للحضارة هولندي.

ولد في ٧ ديسمبر سنة ١٨٧٢ في خروننجن Groningen (شمالي هولنده). ودرس في هذه المدينة وفي ليبتسك الفيلولوجيا واللغة السنسكريتية والتاريخ. وفي سنة ١٨٩٧ حصل على الدكتوراه الأولى برسالة عن «فدوسكا في المسرح الهندي». وعمل بعد ذلك مدرساً للتاريخ في هارلم وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في سنة ١٩٠٣ من جامعة امستردام برسالة في تاريخ الحضارة والأدب الهندي القديم. وصار في الفترة من ١٩٠٥ـ ١٩١٥ أستاذاً للتاريخ في جامعة خروننخن، ثم أستاذاً في جامعة ليدن في سنة ١٩١٥ حيث استمر فيها حتى اغلاقها في سنة ١٩٤٢ بقرار من سلطات الاحتلال الالماني. وسُجن، وظل ثلاثة أشهر معتقلاً في معسكر سان ميكيل (بالقرب من هرتوجنبوش) ثم فرضت عليه الاقامة الجبرية في مقاطعة خلدرلند، وتوفي في دي ستيخ De Steeg في أول فبراير سنة ١٩٤٥.

وكان في مطلع شبابه مهتماً بالفن، وخصوصاً الرسم، والشعر، ويرى أفضلية الفن على العلم، وامتياز حياة الباطن والحضارة الشخصية. ثم رأى أن «التعمق في التاريخ هو شكل من أشكال الاستمتاع بالعالم والاستغراق في تأمله». فاتجه إلى تاريخ الحضارة. وتأثر خصوصاً بيعقوب بوركهرت وفنتلبند وركرت.

وكتابه الرئيسي هو «خريف العصر الوسيط» (سنة ١٩١٩) الذي صار من أكثر الكتب في موضوعه انتشاراً. ففيه يدرس أشكال الحياة في القرن الخامس عشر في فرنسا وبورجونيا، واستند فيه خصوصاً إلى مصادر يغفل عنها المؤرخ العادي. وقد أراد بهذا الكتاب أن يقدم عن نهاية العصر الوسيط صورة مماثلة لتلك التي قدمها يعقوب بوركهردت عن عصر النهضة في ايطاليا. لكن الكتاب نشأ عن اهتمام هوزنجا بفن فان ايك van Eyck ومعاصريه من كبار الرسامين الهولنديين.

وبعد دراسات عديدة (في سنة ١٩٢٠، وسنة ١٩١٢) لتاريخ عصر النهضة، نشر كتابه: «مهمة تاريخ الحضارة» في سنة ١٩٢٩. دعا فيه إلى ادراج القانون والفلسفة وتاريخ الموسيقى والأدب والفنون الجميلة تحت باب التاريخ. كذلك دعا المؤرخين إلى الاستفادة من مناهج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وفي كتابه «الانسان لاعباً» Homo ludens دراسة لعنصر «اللعب» في الحضارات: الغربية، والشرقية والبدائية، والقديمة والحديثة. وقد درس كل أنواع اللعب: ابتداء من ألعاب الأطفال حتى ديالكتيك الفلسفة والمحاكم. ويربط بين اللعب والحضارة الزمانية والمكانية التي يظهر فيها. لكن في الكتاب من الاسهاب والتشتت والمبالغة ما جعله هدفاً للنقد.

ومن بين الموضوعات الأخرى التي كتب فيها: الوطنية والقومية؛ أمريكا وميكنة الحضارة؛ انهيار الحضارة في الوقت الحاضر بوصفه ظاهرة روحية. لكن دراساته عن القوميات الحديثة تتسم بالنظرة الذاتية.

مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته في ٩ مجلدات في هارلم سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣.

ونذكر من بين كتبه التي كتبها بالهولندية:

«الانسان والجمهور في أمريكا»

- Mensch en Menigte in Amerika. Haarlem, 1918

«ارزمس»

- Erasmus. Haarlem, 1924

«في ظلال الغد»

- In de Schaduwen van Morgen. Haarlem, 1935

«علم التاريخ»

- De Wetenschap der geschiednis. Haarlem, 1937.

«الانسان لاعباً»

- Homo ludens. Haarlem, 1938.

ومن كتبه التي كتبها بالألمانية:

- Wege der Kulturgeschichte. München, 1930.
- Höllandische Kultur des 17. jahrhunderts. Jena, 1933.
- Der Mensch und die Kultur. Stockholm, 1938.

مراجع

- von Valkenburg: J. Huizinga: Zijn leven en Zijn persoonlijkheid. Amsterdam, 1946.

«هوزنجا: حياته وشخصيته»

- Werner Kaegi: Das historische Werk J. Huizinga's. Leiden, 1947.

هوكنج

William Ernest Hocking

مفكر أمريكي ذو نزعة دينية أخلاقية.

ولد في كليفلند Cleveland (الولايات المتحدة الأمريكية) في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٣، وكان أبوه طبيباً من أصل كندي. وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في سنة ١٩٠٤، وبعدها قام بالتدريس في المعهد الديني في أندوفر ابتداء من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٠٦، ثم صار أستاذاً في جامعة كاليفورنيا من سنة ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨؛ وفي سنة ١٩٠٨ صار أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة ييل Yale. وفي سنة ١٩١٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد، واستمر في هذا المنصب إلى حين تقاعده في سنة ١٩٤٣.

يقول هوكنج عن نفسه إن فكره الفلسفي مزيج من «الواقعية والتصوف والمثالية» لكنه مع ذلك فكر موحد. وبعد حصوله على الدكتوراه من هارفرد، استمر يتابع الدراسة في جامعات: جتنجن، وبرلين، وهيدلبرج في المانيا. ودعي لالقاء محاضرات في اكسفورد وكمبردج، وفي كلية القانون في ليدن (هولنده).

ولما كان قد درس الهندسة، فإنه صار معلماً للهندسة العسكرية في هارفرد خلال الحرب العالمية الأولى. وفي سنة

١٩٤٨ قام بالتدريس في ميونخ وارلنجن (بالمانيا) بتكليف من مكتب الحكومة العسكرية الأمريكية التي تولت إدارة المانيا بعد هزيمتها واحتلالها من قبل أمريكا وحلفائها.

وكان أول انتاج فلسفي له كتابه بعنوان: «معنى الله في التجربة الانسانية» (سنة ١٩١٢). وفيه يهاجم النزعة «الهووحدية» solipsism، التي تجعل الذات أحاداً مفرداً. وقال بدلاً من ذلك بأن لدينا الشعور بأن الذات عضو في جماعة وليست قائمة بذاتها وحدها. إن التجربة الانسانية - في نظره - هي تجربة بين ذوات انسانية intersubjectivity. وقد ظن أنه بهذا القول قد تغلّب على مشكلة الانشقاق بين التحليل الذاتي والتحليل الموضوعي.

ونقطة الابتداء في تفكيره هي القول بأن للكون معنى؛ وإنكار هذا، كما يفعل العلميون، يعني التخلي عن كل حق في أن يكون المرء فيلسوفاً. إن هوكنج يرى أنه لا توجد وقائع غليظة brute facts، بل لكل شيء معنى أو قيمة. صحيح أن المعنى قد لا يكون دائماً واضحاً. لكن التجربة تدلنا، مع ذلك، على أننا لو وسّعنا مجال رؤيتنا للأشياء، كما يعاوننا على ذلك: الشاعر والصوفي، إذن لانبثقت أمامنا قِيَمٌ لم نلتفت إليها من قبل.

وأن يجد المرء للكون معنى هو أن نراه أنه ذات. ولهذا فإن بصيرة الصوفي تحملنا إلى الاقتراب من الحقيقة أكثر مما يستطيع ذلك منطقُ المثالي المطلق. والذات هي في نظره «قيمة»؛ ولهذا فإن العلم عاجز عن تفسير الذات، وإن فعل شيئاً من ذلك فعلى نحو سطحي جداً. وهكذا يكشف الميتافيزيقي عن القيم التي يغفل عنها العلم.

وفيما يتصل بالحياة، يقول هوكنج «إن «المعنى الأسيان للحياة» الذي يتحدث عنه أونـامونو، والذي تشهد عليه الفلسفة الوجودية، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه نظرة بديلة للسرور الأساسي بالحياة: فكلتا النظرتين صائبة. إن الجانب الأسيان في وجودنا هو إعداد ضروري للأمان الوجداني والحرية. ومن المهم جداً للفلسفة في العصر الحاضر أن تأخذ على عاتقها هذه المأساة بكل مقاسها؛ وإلا لما كان لديها ما تقوله للإنسانية. إن على الفلسفة أن تسلك سبيل الشك وعليها أن تفعل ذلك بإيمان مماثل - أو على الأقل بأمل مماثل - في أن يكون طريق الشك حين يبلغ مداه مصباحاً يلقي الضوء على الكشف الديالكتيكي عن اليقين. إن الحركة الوجودية في طابعها الأوسع يمكن أن تكشف عن كونها ديالكتيكاً ديكارتياً للوجدانات Passions. كيف يحدث ذلك؟ لا أستطيع ها هنا إلا أن أبدي اقتراحات موجزة. . . بنفس المعنى الذي به يمكن أقصى القانون summa jus أن يصير أقصى الظلم summa injuria، فإن أوج الحضارة هو الحالة التي فيها يصير اليأس من أسمى الآمال يعني أعمق الضياع. إن اللحظة التي تتحقق فيها أعظم سيطرة على الطبيعة وامتلاك للأسرار النهائية والقوى القصوى، وأتمّ عجائب العلم، والآلة - التي يبدو - أنها - تفكر - هذه اللحظة هي في الوقت نفسه لحظة أبشع خواء للروح، وأشبع خيانات للحساسية الانسانية: أقصى العقل هو أقصى الفساد Summa ratio summa corruptio.

إن ضياع الانسان المعاصر ليس هو الضياع الذي ابهظ كاهل كيركجور: إنه ليس الفزع من جحيم لا تفنى هو الذي يرهقنا. ولكن مصدر اليأس اليوم له موضوع مضاد لهذا: إنه ليس الامكانيات اللعينة لعالم آخر، بل الخطر الماثل أمامنا في أن ما نشاهده في هذا العالم يمكن أن يكون هو كل ما لدينا أن نشاهده! إن ما نراه هو أن الحد من لحظة - إلى - لحظة لوجودنا، والعدم الذي يتمم نفسه في الموت، موتنا نحن وموت الجنس البشري: في مثل هذا العالم، الحافل بالألغاز المحيّرة والأحداث المليئة بالرعب - كيف يمكن لموجود متطلع ولا متناه أن يكون إلا مقضياً عليه باليأس والاحباط؟ لكننا نقضي علينا مع ذلك بالاندماج والعمل بوصفنا أناساً: فهل هذا ممكن؟.

من أجل البحث عما، وكيف، يمكن هذه الصورة القاتمة للعالم أن تدعو إلى أية حماسة للعدالة، على النحو الوحيد القادر على انقاذ عالم التكنولوجيا - وعما إذا كان من الواجب أن يحل محلّه نظام من الأسرار order of mystery، على حد تعبير (جبرييل) مارسل، أقرب إلى الحق من نظام الطبيعة - أقول من أجل هذا البحث ينبغي أن يكون البحث الميتافيزيقي ذا أولوية على غيره من الأبحاث.

إن اليأس من العالم يبدأ بإدانة العالم على أساس وجود الألم وانعدام المعنى والعشوائية والخلو من العدل، مما يجعل فكرة العدالة العالمية كريهة. وشوبنهور يشغل بالألم وحده، لا بأي مسألة تتعلق بالعدالة؛ ووجد أن الألم قرين لحياة الارادة لا ينفصل عنها، أدان العالم بأنه نتاج الارادة. وكان علاجه بسيطاً: اعكس إرادة الحياة، وهكذا لا تخلق العالم!

والوجودية ترفض حساب الألم بوصفه حاسماً، كما ترفض العلاج بالتوقف عن الخلق، أو بأي شكل من أشكال الفرار من العالم. وسارتر يجد مُخَفِّفاً ـ وليس علاجاً ـ في سكرة (يوفوريا) الحرية التي تبني ذاتها، متغلباً على شكل النزعة الطبيعية القائمة على تسلسل العلل والمعلولات، الذي وفقاً له وعن طريق علم الانسان يجب أن نرى أنفسنا نتاجات للطبيعة: إن الانسان ليس نتاج شيء سابق ـ طبيعة كان أو مجتمعاً أو إلاهاً ـ بل الانسان يصنع نفسه ويختار قيمه الخاصة به. وهذا الرفض لتصور الانسان كأنه يتعين بواسطة الطبيعة هو رفض في محله وصحيح تقريباً: إن الحرية الانسانية تتضمن هذه القدرة على تغيير التاريخ وتشكيل المصير. لكن الطيطانية Titanism (= الماردية) بوصف أنها جهد متوتر متواصل ليست عزاءً، ولا ذريعة كلية: كما أنها لا تواجه مشكلة اليأس من العالم. والحل إنما يقوم في الفحص الأدق عن طبيعة الألم.

لو لم يكن هناك سعي وكفاح، لكان الألم قد تضاءل كثيراً. ولو كان الكفاح الإنساني أبدياً، فلا بد أن ذلك لكون حدوث الكفاح جزءاً لا يتجزأ من الاستمتاع بالحياة. إن ألم الفنان، وألم كل العاملين المبدعين، إنما يوجد بسبب الكمال الذي ينشده الانسان ويتألم من عجزه عن تحقيقه؛ ويمكن القضاء عليه فوراً بمجرد رفض هذا التطلع. لكن هذا التطلع vision، وليس هناك ضرورة بيولوجية له، هو هبة من الآلهة: وإلغاؤه سيكون معناه إلغاء ما تعنيه الحياة لنا الآن. اننا نفضل دفع ثمنه، وثمنه هو قبول الألم.

وبعبارة أخرى، طريقة الانسان في الوجود يدخل في عناصرها امتصاص الألم، بل أكثر من هذا، نشدان الألم. وكل تيقظ للعقل على المحبة، شأنه شأن كل تفتح للعيون على الجمال، تشتمل على هذا ـ لا أقول: هذه المفارقة ـ بل أقول مع مارسل: على هذا السرّ؛ لأن موهبة المحبة تمارس سلطاناً على متلقي الموهبة؛ إنه يبحث عن الفرصة ليخدم serve ما لا يستطيع أن يستحقه deserve. وينتج عن هذا أن «أحسن العوالم الممكنة» لا يمكن أن يقوم في مجموعة من «الخيرات»: إن المحبة من أجل المحبة (المحبة للمحبة) ينبغي أن يمكنها العالم الباقي من أن تهيّىء الفرصة للألم. وفضلاً عن ذلك، فإن إدراكات المحبة والجمال مع تعطشها إلى الألم هما في الوقت نفسه إدراكات لطبيعة «الواقع»: إنها اللوامع التجريبية للنفوذ إلى سر «السرّ الانطلولوجي». إذ مهما تكن فكرتنا عن العالم، فإننا نعلم أنه عالمٌ يمكن فيه أن نُحِب ونُحَبّ.

وهذا الادراك متضمن في تجربة اليأس. إن اليأس اقرارٌ بأنه سبقه أمل؛ لكن لما كان يرفض أن ينظر إلى العالم «واقعياً» على أنه واقعة ميّتة، فإنه يبقى على شبح هذا الأمل: إن اليأس désespoir ينطوي على «الرجاء» espoir. وإذا كان المرء يأمل، فذلك بسبب وجود قيمة فيما يؤمل فيه. كذلك لا يمكن المرء أن يأمل إلا إذا كان يحبّ. وهكذا يوجد في اليأس نفسه اقرار بالمحبة، التي تسند طبيعة الوجود ـ بوصفه ـ معاشاً. «أنا أشك، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود»، فلنقل الآن: «أنا أيأس، إذن أنا آمل، إذن أنا موجود بوصفي أُحِب.». («تعليقة على اليأس»، مقالة في مجلة «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي» نشرها بعد ذلك ضميمة إلى كتاب: «هذه فلسفتي»، باشراف Whit Burnett، لندن، سنة ١٩٥٨ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦).

مؤلفاته

- The Meaning of God. New Haven, 1912.
- Human Nature and its Remaking, New Haven, 1923.
- The Self: Its Body and Freedom, New Haven, 1928.
- Types of Philosophy. New York, 1929.
- Living Religions and a World Faith, New York, 1940.
- Science and the Idea of God. Chapel Hill, N.C., 1944.

هوول

William Whewell

باحث في علم المناهج العلمية.

ولد في لانكستر سنة ١٧٩٤، وتوفي في سنة ١٨٦٦.

قضى معظم حياته في كليه الثالوث في جامعة كمبردج طالباً وزميلاً ومدرساً، وأستاذاً في سنة ١٨٤١ حتى وفاته. ألّف في العلوم («ميكانيكا اقليدس»، كمبردج سنة ١٨٣٧؛ «الفلك والفزياء العامة»، لندن ١٨٣٣؛ «كثرة العوالم»، لندن سنة ١٨٥٣)، كما ألّف في الفلسفة الخلقية («عناصر الأخلاقية، بما فيها الأدب» في مجلدين، لندن سنة ١٨٤٥؛ «محاضرات في الأخلاقية المنظمّة»، لندن، سنة ١٨٤٦؛ «محاضرات في تاريخ الفلسفة الخلقية في انجلتره»، لندن سنة ١٨٥٢)؛ وكتب في التربية («مبادىء

التعليم الجامعي الانجليزي »، لندن سنة ١٨٣٧ ؛ « التعليم الحر »، لندن ، سنة ١٨٤٥).

لكن أهم مؤلفاته وأضخمها حجماً أيضاً كتابه : « تاريخ العلوم الاستقرائية : من أقدم الأزمنة حتى الزمان الحاضر » (٣ مجلدات ، لندن سنة ١٨٣٧)؛ ويتلوه « فلسفة العلوم الاستقرائية ، مؤسسة على تاريخها » (لندن سنة ١٨٤٠)، وقد نقحه وتوسع فيه في الطبعة الثالثة ونشره في ثلاثة أجزاء بعنوانات مختلفة هي : « تاريخ الأفكار العلمية » (في جزءين، لندن سنة ١٨٥٨)، « الأورغانون الجديد مجدداً » (لندن سنة ١٨٥٨)، و« في فلسفة الكشف » (لندن ، سنة ١٨٦٠).

اهتم هوول بوضع نظرية في الاستقراء مستمدة من تاريخ العلوم التي اتفق العلماء على وصفها بالاستقرائية . فانتهى إلى أن تاريخ الاستقراء يدل على أن الاستقراء الذي يقوم به العالم ليس برهاناً يصدق بقوة صورته vi formaa ، بل هو طريقة أخرى للوصول إلى الحقيقة : إنه مسلك مغامر يتخذه العقل وفيه يصنع صنيع من يحاول حل لغز : فيجرّب ويحاول عدة فروض ، إلى أن يقع ، بحدس صائب happy guess على الفكرة الصائبة . فليست المسألة إذن مسألة ما هي الشروط التي بها يكون هذا المسلك صحيحاً ـ وهو لا يمكن أن يكون صحيحاً أبداً ـ بل فقط ما إذا كانت النتيجة سليمة . والعناية والتدقيق إنما يتعلقان بالرقابة التجريبية على القضية الاستقرائية ، لا بصياغتها ، مما يسمح للخيال بمجال واسع . ولا فائدة من وضع « منطق استقرائي » مناظر ومماثل « للمنطق الاستنباطي »، وصياغة قواعد Canons للاستقراء مناظرة لقواعد القياس . وواضح من هذا أنه يهاجم قواعد جون استورت مل للاستقراء .

ومن ناحية أخرى لا يقوم الاستقراء في تعميم الوقائع الملاحظة ، بل يقوم في الربط بينها برباط عقلي من تصور جديد . والعثور على هذا التصور الجديد يحتاج إلى مبادرة العبقرية . أما التعميم فيأتي بعد ذلك ، والكشف الحاسم هو صُنع الفكرة . ومتى ما علمتنا هذه الفكرة كيف نقرأ التجربة ، فإنها تندرج في التجربة . إن الحقائق نفسها قد تكونت بواسطة الأفكار ، وما نعده حقائق (أو وقائع facts) اليوم كان فروضاً بالأمس ؛ إن وقائعنا ما هي إلا نظريات قد تحققت .

مراجع

- I. Todhunter: William Whewell. An account of His Writings, With Selections from his literary and Scientific Correspondance, 2 vols. London, 1878
- M. R. Stoll: Whewell's Philosophy of Induction. Lancaster, 1929.
- Robert Blanché: Le Rationalisme de Whewell. Paris, 1935.
- Silvestro Marcucci: L'«idealismo» scientifico di William Whewell. Pisa e Cuneo, 1963.

الهوية

Identité (F.), Identity (E.), Identität (G.), Identità (I)

١ ـ تطلق « الهوية » أولاً على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة . فمثلاً « أ في هوية مع ب » معناها أنه : على الرغم من الاختلاف في التعبير بين أ ، ب فإن المقصود بهما شيء واحد .

فالهوية هي ما يجعل شيئاً ما متشابها تماماً مع شيء آخر . والفهم ، بوجه عام ، يقوم في « تهوية » معرفة جديدة مع ما كنا نعرفه من قبل . وقد رأى اميل مايرسون في رد كل معارفنا عن الكون إلى الهوية المثل الأعلى للعلم (راجع كتابه : « الهوية والواقع »، مقالة : « فكرة ما هو في هوية » المنشور في مجلة « الأبحاث الفلسفية ». .Rech. Philos سنة ١٩٣٣/١٩٣٤ ص ١ ـ ١٧).

٢ ـ وفي المنطق والرياضيات تدل الهوية على علاقة بين شيئين (أو كميتين) كل طرف فيها يقوم برأسه . ويستخدم للدلالة على هذه العلاقة العلامة (≡) هكذا : س ≡ ص (وتقرأ : س في هوية مع ص).

٣ ـ وفي علم النفس تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بوحدة ذات الطفل ، أو الشاب ، أو الرجل ، أو الشيخ ، رغم اختلاف أطواره وما يقوم به من أدوار .

٤ ـ وفي علم الاجتماع : تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي ، بأن يشعر بالهوية مع

أشخاص المجتمع الذي يعيش وينمو فيه ، وهو ما يسميه جورج ميد G. Mead باسم « تعميم الغير » generalized other واندماج الذات فيه .

٥ - وفي نظرية المعرفة مبدأ الهوية ، إلى جانب مبدأ (عدم) التناقض والثالث المرفوع هي القوانين الضرورية للفكر المنطقي، ولا يكون الفكر سليماً من الناحية المنطقية إلاّ إذا التزم بها . وصيغته هي : « ماهو - هو » . وقد نقده لوك على أساس أنه تحصيل حاصل وخاو من المعنى (« بحث في العقل الانساني ») لندن ط٢ سنة ١٦٩٤، ق٤ ٢٧٢ بند ٤، ١٠ الخ) . وعلى العكس من ذلك يعزو ليبنتس إلى هذا المبدأ قيمة كبيرة في المعرفة فقال عنه إنه مبدأ الحقائق السرمدية (ليبنتس : « مقالات جديدة » ق٤ : ٢) . ويقول عنه فولف إنه مبدأ اليقين .

٦ - وفي الميتافيزيقا نجد أن شلنج جعل من الهوية المطلقة جوهر العقل وماهيته؛ وتبعاً لذلك رأى أن الفلسفة لا يمكنها التخلص من المشاكل العويصة التي تتردى فيها إلاّ بالرجوع إلى مبدأ الهوية . وذلك لأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد . والكل الواحد يقوم في المعرفة وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق . وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يُعرف . ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو والهوية المطلقة شيء واحد . والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته، بل هي صورته وقانونه . إن المطلق واحدٌ أَحَدٌ ، ماهية واحدة هي هي عينها .

والهوية هي الضروري مطلقاً ، ويقابلها : المستحيل مطلقاً . إنها تقوم في الوحدة المطلقة . بين الذاتي والموضوعي .

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المثالية الألمانية » ص ٣٢٨ وما يليها ، ط١ القاهرة سنة ١٩٦٥) .

مراجع

- M. Heidegger: Identität und Differenz, 1957.
- R. Göldel: Die lehre von der Identität in der logikwissenschaft seit Lotze, 1935.
- W. V. O. Quine: «Identity, ostension, and hypostasis», in: From a logical point of view. Cambridge, Mass., 1953
- D. Wiggins: Identity and spatio - temporal continuity. Oxford, 1967.
- E. Meyerson: Identité et realité. Paris, Alcan, 1907.
- E. de Ferri: la filosofia dell, identità di F. Schelling fino al 1802 e i snoi rapporti storici. Torino, 1925.

هيجل

Georg Wilhem Friedrich Hegel

حياته

نشأ هيجل من أسرة ترجع إلى أصول نمسوية ، رأسها كان من أولئك الذين أخلصوا لمذهب « لوتر » في الاصلاح الديني ، فاضطر إلى مغادرة مقاطعة إستريا في النمسا في القرن السادس عشر ولجأ إلى مقاطعة « فورتمبورج » وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية . فكان منها القساوسة ، ومنهم من قام سنة ١٧٥٩ بتعميد الشاعر الألماني المعروف فريدرش شلر . أما أبو هيجل فقد استقر في عاصمة الولاية ، اشتتجرت ، حيث كان موظفا في إدارة الولاية .

وهنا في اشتتجرت ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وهنا أقام حتى سنة ١٧٨٧ وفي أثنائها تعلم في مدارسها الثانوية في المدة من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٨٧ وفي سنة ١٧٨٨ دخل معهد « توبنجن » الديني وهذا المعهد كان معهداً بروتستنتياً لتخريج القساوسة الإنجيليين . أما الفترة التي قضاها في اشتتجرت فلم يكن فيها أمر ذو بال فيما عدا فقدان أمه سنة ١٧٨٧ التي ظل يذكرها حتى نهاية عمره كما كان في أثناء دراسته في « اشتتجرت » تلميذا مجدا نموذجيا ممتازاً بين أقرانه ، لكن من حيث الخطابة كان متخلفاً فلم يكن على حد تعبير مدرسيه خطيبا مبرزاً . وقد بقي لدينا من حياته الأولى يومياته التي أخذ في كتابتها من سنة ١٧٨٥ - سنة ١٧٨٧ وقد نشرها روز نكرانتس في كتاب بعنوان « حياة هيجل » (ص ٤٣١ - ٤٦١) وهذه اليوميات عبارة عن سلسلة من النقط فيها سرد تسلسل حياته وخواطره عن قراءاته ، ويذكر فيها تأثره بأستاذه ليفلر Laffler الذي نظر إليه هيجل على أنه ممتاز من حيث المذهب والخلق .

كذلك نجده في هذه الفترة يعكف على الدراسات الكلاسيكية ، ومن بين ما قام به أن ترجم وهو في هذه السن المبكرة « متن الأخلاق » لأبكتاتوس كما ترجم رسالة

لونجينوس . وبعض فصول المؤرخ نوكيديدس ومسرحيات سوفوكليس ويوريفيدس ، وقد ظل شديد الأعجاب بمسرح « سوفوكليس » حتى آخر عمره . وكان لهذا التكوين الكلاسيكي أثره البالغ في اتجاهات هيجل وفيها كتبه بعد عن علم الجمال ، فكشف عن معرفة وثيقة بالتراث الكلاسيكي وفي نفس الوقت أي في العشرين سنة الأولى من حياته ، كانت الحركة التنويرية قد بلغت أوجها ، وأخلت السبيل أمامها لحركة جديدة هي حركة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang التي مهدت بدورها لقيام بحركة الرومانتيكية والثورة . وهكذا تجاذبت هيجلَ الشابَّ نزعتان متعارضتان : نزعة التنوير العقلية الخالصة ، ثم نزعة الثورة التي هي خليط من الصوفية والنزعة إلى الأسرار مما يتمثل في الحركة الرومانتيكية . وهنا نجده يتأثر بزعماء التنوير والعاصفة والاندفاع فتأثر من أصحاب نزعة التنوير بنقولاي Nicolai ولسنج Lessing وزولتز Sültzوفي أكتوبر سنة ١٧٨٧ دخل معهد توبنجن Tübingen وهذا المعهد مدة الدراسة فيه خمس سنوات ، فحظي هيجل بأساتذة ممتازين ، تركوا في تكوينه الفكري أكبر الأثر ، ولكن أكبر أثر هو الذي تركه فيه زميلان في الدراسة أولهما الشاعر الممتاز هيلدرلن أكبر شعراء الحركة الرومانتيكية بعامة ، والألمانية بخاصة ، وكان شديد الحماسة للمثل الأعلى اليوناني والثقافة اليونانية ، عبر عن ذلك في قصائده الفريدة خصوصاً قصيدة «خبز وخمر» ثم في روايتي « هيبريون » « وأنباذقليس ». فملأ هيجل حماسة للروح اليونانية وأثار فيه نفحة شعرية جعلت هيجل يتجه في شعره الذي نظمه في مطلع شبابه اتجاها قريب الصلة من اتجاه هيلدرلن . أما زميله الآخر فهو الفيلسوف شلنج ، وهو وإن كان يصغر هيجل بخمس سنوات فقد كان مبكر النضوج والعبقرية إلى أقصى حد ، وقد أثر فيه شلنج من حيث رفضه النزعة الذاتية ، واتجاهه إلى إنشاء فلسفة جديدة تجمع بين الطبيعة والروح ، بين اسبينوزا وكنت ، وبين روسو وفشته ، فلسفة يريد منها أن تكون بمثابة دين جديد للعالم الجديد الذي في حالة غليان .

هذا العالم الجديد هو عالم الحماسة لإصلاح أحوال الإنسان الذي أبدعته الثورة الفرنسية ، التي شبت في سنة ١٧٨٩ فأثارت الحماسة في جميع مثقفي أوروبا خاصة الشباب ، حتى أن هيجل ، ونفراً من زملائه ، أنشأ ناديا يعمل لبث مبادىء الثورة الفرنسية بين الطلاب . غير أن هيجل لم يكن شديد الحماسة مثل هؤلاء ، بل كان أكثر اتزاناً منهم حتى كان ينعت بينهم بالشيخ العجوز . لكن هذا كان نتيجة الميل السابق لديه للتفكير وعدم الحماسة الطاغية المفتعلة ، لكنه من الناحية الفكرية ، أي ، من ناحية الآمال التي اختلجت في نفسه هو وزملاؤه بقصد تمجيد الإنسانية وعبادة العقل ورفع الإنسان مكانة عالية ، كل هذا شارك فيه هيجل زملاءه هؤلاء ، وإن كانت حماسته الظاهرة أقل منهم نتيجة لاختلاف طبعه عن هؤلاء .

ولدينا رسالة كتبها شلنج إلى هيجل تبين اتفاق أخلاقهم (هيجل وشلنج وهيلدرلن) قال شلنج : « إن الشعر سيصل إلى الدرجة التي يرى فيها الإنسانية ، لأنه لن تكون ثمة فلسفة ولا تاريخ بل الشعر وحده هو الذي سيعيش بعد وفاة سائر العلوم والفنون ، إننا في حاجة إلى « ميثولوجيا » جديدة ، لكن هذه الميثولوجيا ينبغي أن تكون في خدمة العقل ، وطالما لم تحول الأفكار إلى أعمال فنية ، أي إلى أساطير ، فان هذه الأفكار لن تكون لها أية فائدة بالنسبة للشعب ، وأصحاب الكشف ينبغي عليهم أن يصافح بعضهم بعضاً ، والميثولوجيا ينبغي أن تصبح فلسفة ، والشعر ينبغي أن يكون ذا نزعة عقلية شعرية ، والفلسفة ينبغي أن تأخذ طابع الميثولوجيا ، ابتغاء أن تجعل الفلاسفة حاضرين في العالم الحسي . هنالك تسود وحدة سرمدية فيما بيننا ؛ وهنالك لن يزدري الشعب حكماءه ولا كهنته ، ولأول مرة نستطيع أن نصل إلى النمو المتساوي لكل القوى ولكل فرد ولكل الأفراد . ولن تُكْبَت أية قوة . وهنالك ستسود الحرية والمساواة بين العقول ، إن روحا عالية مبعوثة من السماء ينبغي أن تتبنى هذا الدين الجديد ، الذي سيكون آخر أعمال الانسانية » (وثائق . . . من ٢٢٠ - ٢٢١) .

ولئن كان هيجل لم يرد على صاحبه المتحمس فإنه لم يكن أقل منه إيماناً بالعقل الذي ألهه روبسبير أما أساتذته في هذا المعهد فهم وإن هاجموا كنت فإنهم تأثروا به مع ذلك . ومن هنا أثروا في هيجل فجعلوه يعنى بكنت وهيوم مما جعل هيجل يبتعد شيئاً فشيئاً عن النزعة الدجماطيقية السائدة لدى أساتذته .

ولدينا . من هذه الفترة بعضُ ما كتبه هيجل ، وقد نشر جزءا منه روزنكرنتس في كتابه المذكور آنفا ، ثم نشره كاملا أحد كبار المختصين بهيجل وهو نول Nohl في كتابه « مؤلفات هيجل الدينية في شبابه » وقد ظهر سنة ١٩٠٧ .

درس هيجل الفلسفة في هذا المعهد عامين ، وأتم امتحان الفلسفة سنة ١٧٩٠ ثم أتم امتحان اللاهوت سنة ١٧٩٣، وبذلك أصبح ما كان يسمى باسم « حامل الأهلية اللاهوتية ».

لكن هيجل وقد حصل على أهلية اللاهوت لم يمارس مهنة القسيس لأنه لم يبد أي ميل إلى هذه المهنة ، بل أراد أن يسلك السبيل الذي سلكه كنت وسيسلكه زملاؤه فشته وشلنج فاشتغل مدرساً خصوصياً ، وظل في هذه المهنة سبع سنوات حتى سنة ١٨٠٠، ذلك أنه بعد أن بقي فترة طويلة عند أهله قبل أن يشغل وظيفة مدرس خصوصي في مدينة برن Bern عاصمة الإتحاد السويسري في بيت من بيوت الأشراف هو بيت آل « شتيجر »، وظل يدرس لصبي وفتاتين حتى سنة ١٧٩٦، وعلى الرغم من تفاهة هذا العمل فقد أفاد من مقامه في برن إفادة كبرى إذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعي والسياسي لمجتمع الأشراف في برن ، ولاحظ ألاعيب السياسة في هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيها بعد في اهتمامه البالغ بالسياسة ، لقد كتب في ذلك إلى شلنج يقول إن المؤامرات والدسائس في قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما هنا في برن ، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يمضي هنا فترة عيد الفصح ، وهي الفترة التي يتم فيها تجديد انتخابات مجلس المائتين . وهنا أيضاً في برن تابع دراساته اللاهوتية ، لأنه كان يعتقد أن دراساته الأساسية هي دراسة اللاهوت ، كما جاء في رسائل كثيرة بقيت لنا ، نشرها روزنكرانتس ثم نول ، وفي هذه الفترة كتب بعض الرسائل الدينية التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار في كل دراسة لهيجل .

وفي هذه الفترة كذلك قام بنقد عنيف للنظم السائدة عند أُسَر الأشراف في برن ، ولاحتكار طبقة النبلاء للسلطة ، كما نقد الصراع العنيف بين برن والأقاليم التي تتكلم الفرنسية في سويسرا ؛ ثم كتب عن أحوال مقاطعة فورتمبورج وعن الوضع الروحي في ألمانيا في بحث بعنوان « الحرية والمصير ».

أما من الناحية الدينية فقد تناول حياة المسيح بروح علمية فاستبعد كل المعجزات ، وعرض حياته عرضاً بسيطا اعتمد فيه على الحقائق المعقولة الواردة في « الأناجيل »، وقد نظر إلى المسيح على أنه إنسان سام طاهر مكافح من أجل الفضيلة والحقيقة والحرية ، أي أنه استبعد الجانب الإلهي في المسيح ، ومن الطبيعي أنه بهذا قد ابتعد بعداً ظاهراً عن المسيحية السُّنِّية . ومن ناحية أخرى نراه يكتب بحثاً بين سنة ١٧٩٥، سنة ٩٦ يبحث في مشكلة وجود الأديان الوضعية إلى جانب الأديان العقلية . ويبين كيف يمكن استخلاص هذه الأديان الوضعية ، والعكس : أي كيف أمكن أن تنشأ الأديان الوضعية عن الأديان العقلية . وهذا البحث كتب بلغة جيدة ، وفيه قام بحملة شعواء على أعلال الكنائس الرسمية .

ثم نجده في سنة ١٧٩٥ يكتب إلى شلنج قائلا إنه استأنف دراسة كَنْت واهتم خصوصاً برأي كنت القائل بأهمية العقل العملي والقيم المطلقة للشخصية الأخلاقية ، لكنه مع ذلك في بعض هذه الرسائل يعود فيستخدم وجهة نظر فشته وشلنج .

ثم بدأ ينشر بعض مؤلفاته وهي في اتجاه فلسفة فشته ، وفيها تحلل من سيادة النزعة الكنتية . فتأثر هيجل بما كتبه شلنج تأثراً واضحاً حتى أعلن أنه من أتباع شلنج قائلا « ما أنا إلا تلميذه ». وفي هذه المؤلفات يكشف شلنج عن نزعة إلى وحدة الوجود على أساس نقد « كنت » ونقد « اسبينوزا » وهذا هو ما تأثر به هيجل من كتب شلنج هذه .

لكن شلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ ، ومن هنا رأى أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجري على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعني بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

وقد ساعد على توجيه هيجل في هذا الاتجاه صديقه هيلدرلن الذي كان شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة والنظر إليها على أنها قبل كل شيء كل حي وقد عبر هيجل عن هذه الروح الجديدة في قصيدة له تعد خير ما كتب من قصائد على قلة ما نظم ، وقد أهداها إلى هيلدرلن في أغسطس سنة ١٧٩٦ وعنوانها Eleusis: من حولي وفي داخل نفسي سلام ؛

والهموم الدائمة ترقد في صدور المهمومين والمشغولين ، أما أنا ففي نفسي حرية وسلام . ألا بوركت أيها الليل الذي حررتني . . . الخ ».

وفي أغسطس سنة ١٧٩٦ عرض عليه صديقه هيلدرلن

أن يقوم بوظيفة مدرس في فرانكفورت ، فوافق هيجل ، رغبة في العودة إلى ألمانيا فدخلها في مستهل سنة ١٧٩٧ ، وهنا أفاد من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلن . وكان لهذا أثر بالغ في تكوينه الروحي وكان هيلدرلن حسن المظهر ، وكان معلماً خصوصياً في بيت تاجر هو جونتارد وكان هذا رجلا فظاً .

أما هيجل ففي أثناء إقامته في فرانكفورت تابع دراسته السياسية والدينية واهتم خصوصاً بالدراسات السياسية ، وكتب شرحا على الترجمة الألمانية لكتاب الإقتصاد السياسي تأليف ستيوارت Stewart، وهذا الشرح فقد وإن كان روزنكرانتس رآه بعينه . ثم ألف رسالة عن الدستور السياسي لفورتمبورج بين فيه مفاسد النظام الأوتوقراطي والبيروقراطي الذي كان سائداً في فورتمبورج وطالب بإيجاد هيئة منتخبة أمينة واسعة العقل لكنه أظهر شكه في إمكان قيام مثل هذه الهيئة . والروح التي تشيع في هذا البحث هي روح النزعة العقلية والتأثر بأفكار الثورة الفرنسية وروادها .

ومن ناحية أخرى استأنف دراساته الدينية النقدية ؛ ولكنه كان أكثر عطفا على الأديان الوضعية مما كان من قبل . فنظر إليها عن أنها لا ينبغي أن يحكم عليها بل أن تفسر فحسب . وتابع دراساته الفلسفية ، وأصبحت في نظره هي الرسالة الحقيقية التي يجب أن يعمل لها في حياته ، وكتب شرحا على مذهب القانون ونظرية الفضيلة عند كنْت . ولكن هذين الشرحين فقدا . ودرس مذهب المثالية المتعالية لشلنج ، وتابع الدراسات الكلاسيكية (أفلاطون وسيكتوس أمبريكوس) وتأثر في هذا الوقت الفيلسوف الصوفي ذا النزعة الكشفية فرانتس بادر Franz Baader وشرح بعض مؤلفاته ، واهتم تبعا لهذا التأثير بدراسة كبار الصوفية الألمان وعلى رأسهم إكهارت ، كذلك وضع مجمل المذهب في الفلسفة والذي لم يبق منه إلا ثلاث صفحات وفُقِد الباقي .

ويعد النواة الأولى للفلسفة الهيجلية وفيه يقول : « إن أساس الأشياء هو الحياة ، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللانهائية » .

ثم بدأت مرحلة جديدة بوفاة والده في اشتجارت (يناير سنة ١٧٩٩) فقد أصبح وريثا لمبلغ سمح له بالتطلع للدراسة الأكاديمية ، وكان شلنج قد سبقه في هذا الميدان وبلغ كأستاذ ممتاز ، بينما كان هيجل لا يزال مغموراً ، فقد عين شلنج سنة ١٧٩٨ أستاذا للفلسفة في جامعة يينا Jena . وقام بالتدريس إلى جانب فشته طوال فصل الدراسة ، وبعد رحيل فشته أصبح شيلنج الشخصية الرئيسية من الناحية الفلسفية في يينا ، وكتب هيجل إلى شلنج يطلب النصيحة ، ثم جاء إلى يينا Jena سنة ١٨٠١ وظل حتى سنة ١٨٠٧، وكانت جامعتها صغيرة الحجم . ولكنها بلغت شهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر ، حتى أصبحت بمثابة هيكل الفلسفة الكنتية . فقد أنشىء فيها كرسيٌّ للفلسفة الكنتية ، درّس فيه راينهولد وفشته ؛ وهنا أيضاً في يينا قام بالتدريس الشاعر شِلَر الذي درّس التاريخ ، وهنا كانت تصدر المجلة الفلسفية المخصصة لفلسفة كنت وكانت تسمى « المجلة الأدبية اليناوية » . ثم بعد رحيل فشته أصبحت الجامعة مركز الحركة الرومانتيكية ، فقد أقام فيها الأخوان شليجل وتيك وشلنج لكن هذه الجامعة أصابها شيء من التدهور بعد ان فارقها فشته وشلَر والأخوان اشليجل وتيك . ومع ذلك ظلت من الناحية الفلسفية قلعة للدراسات الفلسفية ، وهنا ظفر هيجل باجازة التدريس في اول اوغسطس سنة ١٨٠١ برسالة عن « أفلاك الكواكب » .

وفي شتاء سنة ١٨٠١ قام بالتدريس فألقى محاضرات في المنطق وما بعد الطبيعة . لكنه في صيف سنة ١٨٠٢ لم يجد طلاباً فانقطع عن التدريس ، غير أنه استأنفه في الشتاء بعدد يتراوح بين عشرين وثلاثين طالباً ، واستمر أربعة فصول دراسية زميلا لشلنج يزامله في التدريس والمناقشات الفلسقية التي تدور في الجامعة .

ترك شلنج الجامعة هو وعدد غير صغير من الأساتذة وانتقل إلى جامعة فورتسبورج Würzburg ولم يكن لهيجل ما كان لفشته وشلنج من التأثير على الطلاب ، وبهذا ظل تأثير هيجل محصوراً في عدد قليل من التلاميذ لكنه بدا لهؤلاء كأنه كاهن يرطن رطانة بلغة لا يفهمها أحد ، وفي أثناء مقامه في يينا صادق أحد الفلاسفة المتأثرين بكنت وهو نيتهامر Niethamer وبعد رحيل فشته عين نيتهامر هذا أستاذاً للاهوت ، وقد ساعد نيتهامر هيجل بمساعدات عديدة . وفي يينا ظهر لهيجل أول كتاب نشره هو ، وهو كتاب عن « الفارق بين فلسفة فشته وشلنج » وظهر في يوليو سنة ١٨٠١ ثم ظهر له بحث آخر هو رسالة أهلية التدريس التي ذكرناها من قبل عن الأفلاك والكواكب ، فيه يفسر نظرية كبلر التي تقول بوجود نظام معقول في حركات الكواكب وهو يرفض فكرة النظام الآلي في سير الكواكب ويريد أن يحدد المسافة والسرعة والحركة

التي لها .

وكذلك ينتسب إلى فترة يينا مجمل المذهب الذي رسمه هيجل ونشره كل من هايم وروز نكرانتس ولكنهما نسباه إلى فترة فرانكفورت .

لكن أهم أثر لهيجل في هذه الفترة وأول كتبه الكبرى هو كتاب « ظاهريات الروح » (أو العقل) وقد أراد في هذا الكتاب أن يعطي مدخلا يُبيِّن فيه كيف توالت المراحل المختلفة للشعور من مرحلة الشعور البدائي الحسي إلى مرحلة الوعي الفلسفي الكامل الذي فيه يتبين للوعي أنه هووالمطلق شيء واحد ، وقد نشره هيجل أول ما نشره (بوصفه القسم الأول من مذهبه في العلم) أثناء معركة يينا (في ١٤ اكتوبر سنة ١٨٠٦ وقد انتصر فيها نابليون على البروسيين) وبهذا الكتاب بدأ الخلاف في المذهب يدب بين هيجل وزميله وأستاذه شلنج . فانه في هذا الكتاب شرح مذهب شلنج ، ولكنه في المقدمة نبذ هذا المذهب حتى أنه حينما تلقى هذا الكتاب رد عليه برسالة باردة كانت آخر رسالة تبودلت بين الصديقين والزميلين ، وانتهت صداقتهما بل انقلبت إلى عداوة سافرة ونفاسة بين كليهما ، ولم ير أحدهماالآخر إلا بعد عدة سنوات وبالصدفة في بلدة كارلزباد . وبنشر « ظاهريات الروح » تنتهي الفترة التي تسمى باسم فترة يينا . ولقد كان مركزه في يينا من الناحية التدريسية مركزاً قلقاً ، إذ كان مجرد مدرس خصوصي ، واستطاع بفضل نفوذ جيته أن يعين أستاذا بغير كرسي سنة ١٨٠٥ وأصبح يتقاضى مرتباً ثابتاً .

بيد أن الجيوش الفرنسية احتلت مدينة يينا سنة ١٨٠٦ ونهبتها ، فاضطر هيجل إلى اللجوء إلى منزل أحد تلامذته (جبلر) وبعد نهب المدينة أصبح هيجل في حالة من العوز والضيق التام حتى لجأ إلى صديقه نيتهامر كذلك تلقى المعونة من جيته وبالجملة فقد قضى فترة عصيبة . ومع ذلك عقد قرانه في هذه الفترة وأنجب ولدين ، ولكنه سرعان ما تبرم بجامعة يينا ، واتجه ببصره إلى مدينة هيدلبرج غير أنه لم يحظ حينئذ بمنصب أستاذ في جامعتها ، وإنما اشتغل بالصحافة وأصبح رئيس تحرير جريدة بامبرج سنة ١٨٠٧، وكانت جريدة بامبرج صحيفة يومية محدودة الانتشار ، ومع ذلك ظل هيجل يشغل هذه الوظيفة كما تدل على ذلك خطاباته إلى نيتهامر .

وبعد هذا تيسر له بفضل هذا الصديق الذي ينجله دائماً أن يقوم بالتدريس في المدرسة الثانوية في نورمبرج على الرغم من قلة المرتب وضآلة المركز ، وظل في هذه حتى سنة ١٨١٦ وهي فترة أبدى فيها نشاطاً غزيـرا ، ونعم فيها بالراحة . وقد كان يدير منصبه بذكاء ودقة وتزوج في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨١١ ، وبالجملة فان هذه الفترة لا ينتسب إليها من ناحية التأليف غير كتاب « المدخل الفلسفي » الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموع مؤلفاته ، وهذا الكتاب هو الدروس التي ألقاها على الطلاب في مدرسة نورمبرج الثانوية . وفي سنة ١٨١٦ تحقق أمله المرموق منذ عهد بعيد ، وهو أن يصبح أستاذا في جامعة هيدلبرج ، وهذه ما زالت حتى الآن من اهم الجامعات الألمانية في الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة . وقد بدأ دروسه في شتاء سنة ١٨١٦ . والفترة التي قضاها في نورمبرج تمتاز « بالمنطق الكبير » الذي نشره في مجلدين من سنة ١٨١٢ إلى سنة ١٨١٦، أما فترة هيدلبرج فكانت فترة إنتاج أغزر وأهم . فقد استقرت فلسفته في هذه الفترة واهم ما كتبه فيها هو كتاب « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وقد ظهرت سنة ١٨١٧ واتخذ منها أساساً لمحاضراته في تلك الجامعة ، وفيما عدا هذا فليس له غير مقالات نقدية بين الحين والحين في حوليات هيدلبرج . وعلى هذا فان فترة يينا تمتاز بكتاب « ظاهريات العقل »؛ وفترة نورمبرج تمتاز بكتاب « المنطق الكبير » وفترة هيدلبرج تمتاز بكتاب « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ثم أتيحت له فرصة أفضل هي الأستاذية في جامعة برلين عاصمة بروسيا ، وكان فشته أستاذاً مرموق المكانة فيها ، ولكن فشته توفي في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ وكان هيجل يكره العسكرية البروسية ، أما الآن وبعد احتلال نابليون فقد مال إلى العسكرية على أساس أن بروسيا هي التي حررت ألمانيا من نير نابليون . ومن هنا بدا له أن بروسيا هي المثل الأعلى للدولة الحربية . ومن ناحية أخرى ضاق ذرعاً بهيدلبرج لأنها على الرغم من مكانتها كجامعة فهي في وسط محدود لم يكن كافياً لنشر فلسفته ، فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية ، برلين ، بعد وفاة فشته سنة ١٨١٤ ظفر بهذ المنصب الذي ساعده فيه بعض زملائه وعين أستاذا في جامعة برلين وبدأ دروسه في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٨ بمحاضرة نشرت فيما بعد مقدمة « لموسوعة العلوم الفلسفية » (مجموع مؤلفاته المجلد السادس ، ص XXXV- XL).

وألقى خصوصا محاضرات في فلسفة القانون واتخذ

« موسوعة العلوم الفلسفية » أساسا لدراسته ، ومن ثم انتشرت الهيجلية بل أصبحت البدعة الفلسفية السائدة في ألمانيا ، وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه المئات من الطلاب من كل أنحاء ألمانيا ، بل أصبح الإيمان بالهيجلية مما يرشح للوظائف العليا في الإدارة البروسية ، وانتشر تلاميذه يلقون المحاضرات ويعقدون الندوات شرحا لفلسفته .

وابتداء من سنة ١٨٢٣ ، بدأ بعض المدرسين في إلقاء المحاضرات في الجامعات عن فلسفة هيجل ، ومن بين تلاميذه المشهورين في هذه الفترة ليوبولدفون هننج وجانس Gans ومارهينكه Marheinekeوبومان Boumannالـذين عملوا فيما بعد على نشر مؤلفات أستاذهم بعد وفاته ، ولكن أشهر هؤلاء جميعا روزنكرانتس (سنة ١٨٠٥ـ سنة ١٨٧٠) وهو الذي نشر كتب وسيرة حياة هيجل ومؤلفات الشباب ، ثم إردمان (سنة ١٨٠٣ـ سنة ١٨٩٢) وهو مؤرخ له في تاريخ الفلسفة كتاب مشهور ، ثم كونوفشر وهو من أشهر مؤرخي الفلسفة الحديثة إن لم يكن أعظمهم جميعا .

ومن ناحية أخرى ظهر تلاميذه الذين سيكون لهم تأثير ضخم فيما بعد ، ولكن في اتجاه اليسارية الهيجلية وهم أولا فريدرش اشتراوس Strauss صاحب كتاب « حياة المسيح » المشهور الذي أحدث ثورة في كتابة تاريخ المسيح وتاريخ المسيحية . ثم فويرباخ Feuerbach الذي حضر محاضرات هيجل سنة ١٨٢٤ ـ سنة ١٨٢٦ ورأى عدم إمكان التوفيق بين فلسفة هيجل وأية فكرة دينية ، وبالتالي اتجه اتجاها عقليا صرفاً تجاه المسيحية . وقد عبر عن ذلك في كتابه « جوهر المسيحية » . أما كارل ماركس فتتلمذ على هيجل من خلال « فويرباخ » ، وسوء فهم ماركس لهيجل وتشويه الهيجلية على يد ماركس إنما جاء من تأثير فهم فويرباخ الفاسد للهيجلية .

وبالجملة فقد كانت هذه الفترة التي قضاها في برلين فترة مجد وشهرة من ناحية وقلة إنتاج غريبة من ناحية أخرى ؛ فانه في هذه الفترة لم يصدر عنه إلا كتاب أساسي واحد رغم طول الفترة ، هو كتاب « فلسفة القانون » سنة ١٨٢١ وفيه لخص ونَظَّم كل الأفكار السياسية التي بثها من قبل في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة تافهة في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة تافهة في مختلف المجالات . ولقد شاء هيجل أن تصدر مجلة في برلين لنشر مذهبه ، وسعى لحمل وزير التربية على إنشاء مجلة رسمية للتعبير عن الهيجلية ، بيد أن الوزير رفض هذا الطلب . وبالجملة فان هذه الفترة ، فترة برلين هي فترة تأسيس وتوطيد ونشر للهيجلية ، أكثر من أن تكون فترة إنتاج لفلسفة هيجل .

وانتشرت الكوليرا في بروسيا صيف سنة ١٨٣١ وكان هيجل من ضحاياها فتوفى في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وكان نجاحه قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه ، والسلطات الدينية بوجه خاص ، فقد قالت الكنيسة الإنجيلية في قرار خاص أصدرته سنة ١٨٣٢ إنه خطر على الدين . ورفضت أكاديمية برلين أن يدخل فيها عضوا ، ولما مات لم يُسْمَح بالقاء تأبين على ضريحه .

مؤلفاته

لم ينشر هيجل إبان حياته من مؤلفاته الكبرى غير أربعة مؤلفات رئيسية ورسائل صغيرة ومقالات في المجلات ، وبعد وفاته قام تلاميذه باعداد نشرة كاملة لمؤلفاته ، جمعوا فيها ما نشره هيجل نفسه قبل وفاته ، ثم ضموا إليه كل ما خلفه مخطوطا ، وعلى وجه التخصيص المذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته .

ذلك أن هيجل لَخَّص مذهبه في « موسوعة العلوم الفلسفية » ، ثم قدم مدخلا لمذهبه في كتاب « ظاهريات الروح » . ولم يتوسع في جوانب فلسفته إلا في كتاب « المنطق » الذي استوفى فيه مذهبه الفلسفي ثم كتاب « فلسفة القانون » الذي استوفى فيه مذهبه السياسي .

ولكنه في محاضراته ـ وهو لم ينشرها تناول فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وعلم الجمال ، وهي موضوعات اكتفى بالإشارة إليها إشارات قليلة غامضة في « الموسوعة » . ولهذا قام التلاميذ بنشر كل هذه المحاضرات الخطية التي تركها ، واستعانوا في هذا بما كتبه هيجل بخطه من مخطوطات لم تكن غير حافلة إلا بالتعليقات الهامشية مما جعل الحكم صعبا على أمانة هؤلاء التلاميذ في نشر مؤلفاته .

واستعانوا كذلك بالمذكرات التي نشرها أثناء الدروس ، فصححوا هذه بتلك إلى أن استطاعوا نشر الجزء الرئيسي من التعليم الشفوي الذي قام به هيجل فـ جانس Gans نشر « فلسفة التاريخ » وهوتو Hothoنشر علم الجمال وك . ل . ميشليه K. L. Michelet نشر تاريخ الفلسفة ، وفضلا عن ذلك فان الكتب التي أعيد نشرها من قبل طبعت

طبعة جديدة ، زودت بالتعليقات التي تركها هيجل ، ثم نشرت الطبعة الكاملة لمؤلفات هيجل على هذه الصورة المحررة في مدينة برلين من سنة ١٨٣٢ حتى سنة ١٨٤٥ في ثمانية عشر مجلدا ، وهذه النشرة الكاملة هي التي نشرت بمناسبة اليوبيل في اشتوتجارت في سنة ١٩٢٧ وما تلاها ثم إن رسائله نشرت سنة ١٨٨٧ . وقام مولات في سنة ١٨٩٣ ونول سنة ١٩٠٧ بنشر كتب الشباب « مؤلفات هيجل في عهد الشباب » ثم ظهرت طبعة نقدية ممتازة لمؤلفات هيجل قام بها لسون Lasson وهوفمايستر Hoffmeister بدأت سنة ١٩٠٥ .

فلسفة هيجل

أول ما يخطر بالبال فيما يتصل بهيجل أن يقال إنه من المشايعين المتابعين للمثالية الكنتية ، وإن ثمة سلسلة متصلة من كنت ففشته ، فشلنج فهيجل . ولكن هذا التصور لمكانة هيجل بين هؤلاء تصور زائف ، إذ الواقع أن هيجل ليس حلقة أخيرة في السلسلة ، بل يقوم مذهبه مستقلا عن المذاهب الأخرى ، لا يشترك معها إلا في قليل من الصفات ، وفيما عدا هذا فمذهبه أصيل لا يكاد يندرج تحت أي اسم يمكن أن يطلق على مذاهب كنت أو فشته أو شلنج . ثم إنه تأثر خصوصاً بالنزعة الطبيعية اليونانية ، وبنزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر ، واتصل بكلتا الحركتين عبر كنت والمثالية الألمانية المتمثلة في فشته وشلنج فإذا أردنا أن نحدد الصلة بينه وبين كنت وجدناها تتعلق بأمرين :

الأول : هو في التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة . فإن كنت قال بأن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولا على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل ، فالمبادىء الثلاثة الرئيسية للحساسية وهي الزمان والمكان والعلية هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه وبالتالي لا توجد في معطيات الحس وإنما تترتب معطيات التجربة وفقا لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسج العقل نفسه . فإذا كان « كنت » قد هاجم « ديكارت وباركلي » فما ذلك إلا لأن مثاليتها وهمية لأنها لا يستطيعان أن يميزا بين الواقع والظاهر لأن كلا منها في نظرهما امتثال . أما ابتداء من كنت فبقوله بهذه المبادىء المتعالية أي التي لا توجد في التجربة ، ولكنها لا تتجاوز نطاق العقل بل توجد في طبيعته نقول إن كنت بهذه التفرقة وبهذه المثالية المتعالية استطاع أن يضع المعيار للتفرقة بين الحقيقة الواقعية وبين الوهم . وأصبح ينظر إلى معطيات الحس على أنه قد شارك في صنعها العقل بإطاراته الأصيلة وأصبح ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل ، وتبعا لهذا لها قيمة موضوعية أما المظهر او الظاهر فهو الامتثال الذاتي الخالص الذي يتناقض مع القوانين العقلية التي تؤلف التركيب المنطقي للواقع ومن هنا جاءت المثالية المنبعثة عن كنت خصوصاً عند فشته فقالت بهذا المبدأ : العالم من خلق العقل ، على أساس ان معطيات الحس لا يمكن بنفسها ان تكون معرفة إلا من خلال إطارات العقل هذه .

تلك هي النقطة الأولى . اما الثانية فتتصل بالتنظيم العقلي للتجربة ، وهو ما يكون مبدا المثالية المتعالية ، فالتجربة ليست مجرد تجربة بمعنى الانعكاس السلبي مثل الحلم او الأوهام ، بل التجربة نفسها من خلق العقل بالمعنى الذي أوضحناه من قبل وهو ان معطيات الحس لا يمكن ان تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل ، ذلك ان التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي فيه تتفق كل الأرواح الفردية . وكنت هو الذي استطاع أن يكشف عن مبادىء هذا التركيب المنطقي ؛ ويبحث عن أصله فوجده في الأنا الخالص ، في الإدراك المتعالي ، في ذلك النشاط الذي يقوم فينا بتوحيد كثرة المعطيات الحسية وتعددها ، وهو بالتالي يصنع ويشارك في صنع الامتثال الذي لدينا عن الحقيقة الموضوعية ؛ وقد بين كنت أنه بغير هذه المبادىء العقلية الخالصة لا يمكن أن يكون ثمة تجربة . ثم أوضح نطاق هذا التنظيم الذي يقوم به العقل لمعطيات الحس ، وذلك بالمقولات الكنتية المشهورة ، وأن يربط هذه المقولات بالحكم أكثر من أن يربطها بالواقع الميتافيزيقي .

تأثر هيجل كنت في هذه المسألة الثانية أيضاً فرأى أن العالم كله من خلق العقل ، والعمل الأول لهذا العقل هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية المادية كما تخضع لها الحقيقة العملية ، ويمكن أيضا أن نجد في الصورة في مذهب هيجل كما يتمثل في « دائرة المعارف الفلسفية » بعض قسمات من مذهب كنت في المقولات وإن لم يأخذ به هيجل صراحة .

وفيما عدا هاتين المسألتين لا نكاد نجد لكنت شيئاً أثر به في هيجل ، لأن كنت وإن كان قد وصل إلى هاتين النتيجتين اللتين عرضناهما فإنه قد ترك عديداً من المسائل دون حل أو في

غموض . فمثلا لماذا وضع هذا التمييز بين المعطي التجريبي وبين الشكل ؟ ومن أين يأتي المعطي التجريبي ؟ كما أن كنت من ناحية أخرى لم يحدد تحديدا واضحاً طبيعة النشاط الذي يقوم به الأنا الخالص ، بل هو بالأحرى كاد يوقع في أذهاننا أن نشاط الأنا نشاط مفتت وليس نشاطاً توجيهياً يتجه إلى توحيد معطيات التجربة في وحدة تامة . ثم لم يجب كنت عن هذه الاسئلة : لماذا يكسو الأنا المعطيات الحسية بصور الحس ؟ وكيف تتحول هذه الصور إلى صور عقلية ؟ وعلى أي ترتيب يتم ذلك ؟ ثم إذا ما تكونت التجربة فماذا يفيدنا من هذه التجربة ؟ وما هي العلاقة بين الأنا النظري والعملي ؟ وما هو ترتيب أنواع النشاط العملي ؟ .

لقد ترك كنت هذه الاسئلة دون حل فجاء أول تلامذته وهو Reinhold رينهولد فأولى هذه المسائل عناية خاصة إذ اتجه إلى بيان أن كل هذه العملية ذات طابع تركيبي ، وإلى بيان أن جوهر الروح الإنسانية نشاط تشكيلي يقوم بعمليات متوالية بها يشكل معطيات الحس في صور عقلية هي التجربة بالمعنى الحقيقي ، وعن طريق القيام بهذه العمليات يرتفع الأنا إلى بلوغ الغايات المثالية التي يتجه إليها .

إن كنت يحسب شرح رينهولد قد حلل التجربة الإنسانية على أساس أنها معطى واقعي ، وبين بالتحليل قيمة هذه التجربة ابتغاء أن يستعين بنتائج هذا التحليل ليكشف للإنسان عن أسس ما عليه من واجبات وعن الغايات الحقيقية من حياته . غير أن هذا البحث الذي قام به كنت لم يكن شاملا ، لان كنت لم يرتفع إلى العوامل الأساسية للامتثال . فلو أن كنت قد حلل الواقعة الأولى للامتثال لوجد أن الامتثال يفترض مقدماً بعض الشروط الأساسية ؛ وهذه الشروط هي التي تكفل إمكان استنباط كل نتائج النقد الكنتي . وسرعان ما تبين ساليون ميمون وفشته ما في عمل كنت هذا من نقائص ذلك لأنه جعل الامتثال هو العامل الأول ، ومعناه وَضْعُ ثنائية منذ البداية بين الذات والموضوع ، بين العقل وبين الشيء في ذاته ، ومثل هذا الثنائية لو حللت تحليلا دقيقاً لوجدنا أنها تناقض روح النقد الكنتي ، ثم إنها تناقض خصوصاً النزعة الواحدية الإسبينوزية التي بدأت تغزو الفكر الألماني بقوة في أخريات القرن الثامن عشر ومستهل التاسع عشر ، فقد أخذت الإسبينوزية تغزو بقوة الفكر الألماني خصوصاً فيما يتصل بالواحدية . فالواحدية الاسبينوزية كانت العنصر المؤثر الأساسي لدى أولئك الذين تأثروا باسبينوزا .

وفشته كما رأينا من قبل عني بدراسة اسبينوزا دراسة خاصة فتركت هذه الدراسة التي قام بها فشته في مستهل حياته أثراً بالغاً في تطوره الفلسفي . رأى فشته أن مشكلة النقد الكنتي هي في جوهرها مشكلة نظرية المعرفة ، ورأى أن حلها هو في النزعة الواحدية التي وجد لوناً منها عند اسبينوزا ، فارتفع فشته فوق هذه الثنائية بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص ، وهذا هو مبدأ وحدة الشعور ومن هنا رأى فشته أن الأنا الخالص هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألا نتجاوزها ، ولا يقصد طبعاً بالأنا هنا الأنا المفرد بل الأنا خالصاً من كل فردية ؛ فإن الفرديات المختلفة ليست إلا لحظات متأخرة لهذا الأنا الخالص ، إن هذا الأنا جنس عام يشمل الجنس البشري كله ، إنه الأنا الإنساني في وحدته الأصلية الكبرى ، ومن هذا الأنا يستنبط فشته سلسلة متصلة من الانفعال والحركات المتواصلة ، كما يستنبط نظام المقولات والقوانين الصورية للحقيقة الواقعية . إن كنت حين تصور المقولات تصورها على أنها سلسلة من التوفيقات بين الوحدة والكثرة ، أما فشته فقد رأى أن المقولات هي أفعال باطنة للأنا ذاته ، وهي قوانين تأليف هذا الأنا الخالص . إنها قوانين تنطبق على التجربة بوصفها تجربة الوجود ، كذلك يستنبط فشته من هذا الأنا مادة التجربة نفسها ، أي الموضوع ، بحيث يصبح الموضوع - أي المادة وبالتالي العالم الخارجي - يصبح في نظر فشته لحظة باطنة من لحظات الذات أو الأنا . والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف هي أن يقوم فشته بإلغاء كل مادة وكل موضوع ، وبالجملة كل أثر بل كل إطار لقيام العالم المادي .

فكل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ؛ لا شيء خارج ، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات لا يوجد في ذاته بهذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا . إن الموضوع ما هو إلا الأنا حينما يضع بنفسه في مقابل ذاته جزءاً من طاقته ابتغاء أن يتغلب على ذاته وأن يستولي من خلال الكفاح والانتصار على امتلاء حياته ، أي أن يكتسب الحياة الجديدة بهذا الغزو المستمر الذي هو في الواقع غزو من الذات إلى الذات ، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه ، ويتمثله كيما تتحقق حياته المليئة وواضح من هذا أن العالم الخارجي بالمعنى القديم قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ، لا محل فيه لأي موضوع ، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح

والمادة ، بين الذات والموضوع . ولكن ليس الأنا المفرد الذي يخلق هذا التعارض ، فإن هذا الأنا المفرد لا يمكن أن يدرك دون هذا العالم ، عالم الموضوعات ، بل المقصود من الأنا أنه هو الأنا المطلق الذي يعمل بقوانينه الخاصة الذاتية في كل الموضوعات التجريبية ، بحيث أنه في كل منها يقوم التقابل بين الأنا التجريبي مع عالمه ، ثم يرفع هذا التقابل في الوحدة المطلقة للأنا الخالص الذاتي المطلق . فالعالم الخارجي هو مجرد مجال نشاط للأنا الفردي المفرد ، أما بالنسبة إلى الأنا الخالص فليس ثمة خارج ولا وراء ، بل كل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق . وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي بذاته بالنسبة لفشته ، وهو بهذا قريب الشبه بباركلي .

غير أن فشته لم يكن قريب الصلة بكنت على النحو الذي يقال عادة ، فإن « كنت » وإن كان قد قال إن المادة من خلق الروح فإنه مع ذلك لم يقل إن هذه المادة تأتي إلينا من الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس ، لأن العقل هو وحده الذي يؤلف بين الموضوعات . وعند كنت أن كثرة المحسوسات هي لون وضيع من ألوان الشعور والمعرفة ، هي روحية من النوع السافل يتميز بعدم الإحكام ، وبالاختلاط ؛ ومضمونه هو نوع من الحقيقة يبدو لنا على أنه معطى من المعطيات .

وعلى كل حال فإن مذهب كنت ينطوي في هذا العرض كله على نوع من الثنائية الميتافيزيقية ، ذلك أن الإنسان بنوع من الخطيئة الأصيلة منغمس في المحسوس . وكثرة المحسوس هي في عملية المعرفة عنصر من عناصر الظاهر ، ومن الواقع غير الحقيقي . بيد أن هذه الثنائية عند كنت لم تتخذ طابعاً مطلقاً لأنه يرى أن هذه الكثرة هي مرحلة دنيا ، وليست مرحلة عالية من مراحل الوجود . أما عند فشته فان الثنائية لا تقوم إلا في التعارض الأولى فيما بين الأنا واللا ـ أنا . فأما جميع العمليات واللحظات التالية فعملية ضرورية باللا ـ أنا يعود إلى الأنا . على أن فشته لم ينظر في هذه المسألة في المرحلة الأولى من تفكيره ، ولم يخصص لها بحثا لأنه اهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة كما وضعها كنت وخلفاؤه وعني قبل كل شيء باستبعاد فكرة الشيء في ذاته التي تركها كنت صخرة غير مفهومة يصطدم بها كل مذهب مثالي لاحق عليه .

وهنا يحسن بنا أن نحدد معنى فكرة المثالية حينما تقال على مذاهب هؤلاء الثلاثة : كنت ، فشته ، هيجل .

ذلك لأن هيجل يسمي نفسه باسم المثالي ، ومؤرخو الفلسفة يضعون فلسفته تحت هذا الاسم . غير أن هذا اللفظ غامض ومعانيه مشتبهة ولهذا ينبغي أن نحدد مقدما المعاني التي ينبغي أن تفهم بها المثالية حين تطلق على مذهبه . وفي سبيل ذلك ينبغي أن نفهم المعنى الذي يعطي أحيانا للمثالي وهو أن المثالي هو المقابل للواقعي ، أو أن المثالي هو ما يجب أن يكون في مقابل ما هو كائن . إن هيجل يرفض هذا التفسير للفلسفة بأنها ما يجب أن يكون كما نجده عند فشته ؛ ذلك لأنه مثل هذا التفسير ينطوي على عدم الرضا أمام الواقع ، والدعوة إلى تجاوز الواقع إلى آفاق غامضة تتلفع بالغموض . فهيجل يرى أن هذا التفسير الذي نجده عند الرومنتيك عامة كما نجده عند فشته ينبغي عدم الأخذ به ، لأنه يرى أنه من الصحيح أن الإنسان يشعر بنفسه في البداية وقد قذف به في عالم غريب عنه معاد له يشعر بأنه ضائع فيه ، لكن مهمة الفلسفة ليست صرف الإنسان عن العالم الواقعي بل على العكس مهمتها أن تصلح ذات البين بين الإنسان والعالم الغريب الذي يشعر في البداية حين يقذف به فيه أنه غريب عنه . وإصلاح ذات البين هذا يتم بأن تبين الفلسفة للإنسان ما هنالك من تجانس بين ذاته وبين هذا العالم ، هنالك يدرك العقل ذاته وسط هذا العالم ، ويرى نفسه أنه فيه كما فيه غيره ، فلا يشعر بأنه غريب عنه بل يفهمه ويتعقله ، وبتعقله إياه يصبح أليفا لديه .

ومن هنا فغاية الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولا ، وبالتالي جعل الواقع والذات من جنس واحد . ومعنى هذا تعقيل الواقع ، وإذا عقلنا الواقع ، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولا ؛ ومن هنا فإن كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيجل هي « تعقيل الواقع » أي جعل كل ما هو واقعي معقولا وكل ما هو معقول واقعياً ، أي الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شيء معقول . وتلك هي المثالية بالمعنى الحقيقي ـ هذا من ناحية . كذلك ينبغي أن نحدد المثالية كما تطلق عند هيجل لكي نستبعد منها المعنى الذي يطلق عليها أحياناً وذلك بالقول بأن الكنتية مثالية متعالية أي أنها تتجاوز معطيات الحس عن طريق إطارات العقل من أجل تعقل معطيات الحس في إطارات عقلية منظمة . والمثالية بهذا المعنى حينما تطلق على المثالية الكنتية فمعناها أننا لا نعرف غير الأفراد والظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلي وهذا يتعالى ، أي يتجاوز ،

مواد العيان الحسي ، أما الحقيقة العميقة للأشياء فتندُّ عنا ولا نقدر على الوصول إليها .

ومن هنا انتهت النقدية الكنتية إلى وضع الشيء في ذاته في مقابل الظاهر ، أما هيجل (وكذلك فشته وشلنج) فيرى أنه لا يوجد شيء في ذاته ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن العقل ، وإن كان هذا لا يدل على أنه لا يوجد كما يقول بركلي إلا كائنات مفكرة ، لأن هذه الصورة من المثالية ساذجة في نظر هيجل ، وهي المثالية التي تدّعي أن الأشياء الحسية ليست إلا عالماً ذاتياً هو عالم الشعور ، لأن هيجل ينكر هذه الدعوى ، دعوى أن المحسوسات لا وجود لها إلا في عالم الشعور والإحساس والوعي ، وقد قال هيجل في كتاب « علم الجمال » :

« إن ريش الطيور المتعدد الألوان يَرِفُّ حتى لو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى لو لم يسمعه أحد ، وشجيرة كاراثوس التي لا تزهر إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية ، تنبعث منها عطور فاغمة ، وكل هذا يفنى ويسقط دون أن يستمتع به أحد » .

وكل هذا يدل على أن هيجل يرى أن لهذه المحسوسات وجوداً مستقلا قائما برأسه لا يتوقف على الامتثال الأساسي له . أما المثالية الهيجلية فتقول إن « الفكرة » هي المطلق ؛ و « الفكرة » هاهنا Idee تشابه « الصورة » عند أفلاطون وهي التي بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات . بيد أن ثمة تفرقة كبيرة بين « الفكرة » عند هيجل وبين « الصورة » عند أفلاطون ، لأن « الصورة » الأفلاطونية عالية . ومـذهب أفلاطون ثنائي يقول بالثنائية بين العقل والمادة ، بين العالم المعقول والمحسوس . أما « الفكرة » الهيجلية فهي محايثة Immanente ، وفلسفة هيجل فلسفة محايثة . وعنده أن المطلق هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء . وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا ديالكتيكيا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل (Begriff)وكلمة « البيجرف » في الألمانية تعني الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا فان كلمة « التصور » معناها الشمول والكلية . وعلى هذا فان التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينتظم كل تعيناته ويشملها في تطور ديالكتيكي .

وبهذا المعنى التصور هو العيني عينية مطلقة . ويميز هيجل بين الفكرة وبين التصور ، مع ذلك ، على أساس أن الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية ، وهي الحق في ذاته ولذاته . الفكرة هي الحياة . وهي الخير في المعارف والأفعال . وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف . إنها الحق حين يعرف نفسه . ومن وجهة نظر الفكره « التصور » يبدو مجرد لحظة تابعة ، ومع ذلك فالتصور يظل دائما مبدأ الفكرة .

ويقول في « علم المنطق » محدِّداً الفكرة Idee بما يلي :

« الفكـرة » هي التصـور المـوافق ؛ وهي الحق الموضوعي ، أو هي الحق بوصفه الحق . فحينما يكون الشيء حقاً يكون كذلك بما فيه من فكرة . والشيء يكون فيه من الحق بقدر ما يكون فكرة ، واللفظ Idee كثيراً ما استخدم في الفلسفة بمعنى التصور وأحياناً بمعنى الرأي ، فيقال مثلا : ليس لدي أية فكرة عن هذه المسألة . وفي هذه الحالة تدل الفكرة على الامتثال . ولكن كنت استعمل الكلمة Idee بمعنى التصور العقلي . وهذا عند كنت ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط ؛ وفيما يتعلق بالظواهر ينبغي أن يكون التصور العقلي عالياً ، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له . وعلى هذا فكنت يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور ، وتصورات الذهن تفيد في الإدراكات . أما نحن فنحتفظ بكلمة « فكرة » Idee للتصور الموضوعي الواقعي ونميزها من التصور نفسه . وأكثر من هذا نميزها من مجرد الامتثال ونحن ننبذ المعنى الذي تفهم به الفكرة على أنها شيء غير واقعي كما يقال عن التفكير الصحيح إن هذه ليست إلا مجرد أفكار .

والوجود يبلغ معنى الحق حينما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع ، فيصبح الوجود هو الفكرة ، ومع ذلك فإن الفكرة ليس لها فقط المعنى العام للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور وبين الحقيقة الواقعية ، بل لها معنى أدق هو وحدة التصور الذاتي والموضوعية ، ذلك أن التصور ، بوصفه تصوراً ، هو الهوية بين الذات والواقع الحقيقي لأن العبارة غير المحددة : « الحقيقة الواقعية » معناها فقط « الموجود المحدَّد » وهذا المعنى يوجد في التصور من حيث أنه مفرد جزئي .

وبالجملة فإن الفكرة هي أولا الحياة ، هي التصور الذي إذا ميز بينه وبين موضوعيته نفذ في موضوعيته نفسها . -

والعقل يدرك « الفكرة » على أنها حقيقته المطلقة ، وعلى أنها الحقيقة بذاتها ولذاتها . والفكرة المطلقة هي الهوية بين الفكرة النظرية والعملية . والفكرة المنطقية محتواها هو ذاتها . وهكذا نجد هيجل في الكتاب الثالث من « علم المنطق » يخصص فصولا طويلة لتحديد معنى الفكرة ، والفكرة المطلقة ، وكيف تتطور الحقيقة الواقعية إبتداء من الفكرة ، ذلك أن الفكرة هي في نظر هيجل الكلي ، وهي علمية موضوعية . هي الكلي كما يدركه الذهن ، وهي الكل ثانياً بمعنى التصور ، أي بمعنى الإدراك المحدد العيني للمضمون .

إن الفكرة هي التصور من حيث يتحقق ، التصور حينما يمتلىء بذاته ، فمثلا : النفس تصور ، وهذا التصور يمتلىء بحقيقة في داخل الجسم ، ومن هنا تنشأ الحياة ، وإذا انفصل التصور عن الواقع نشأ عنه الموت .

والفكر عند هيجل هو أولا جوهر الأشياء الخارجية ، وهذا الجوهر يكون في الطبيعة على صورة عقل متحجر كما قال شلنج ، يتبدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع . وثانياً : الفكرة هي الجوهر الكلي للعقل . ففي كل عيان إنساني يوجد الفكر ، كذلك الفكر هو العنصر الكلي في كل امتثال ، وفي كل تذكر ، وبالجملة في كل نشاط عقلي وكل إرادة وكل رغبة . ولهذا ينبغي أن ننظر إلى الفكر على أنه المبدأ الكلي الحقيقي ، لكل وجود طبيعي وروحي ، إن الفكر يسيطر وينتظم كل الأشياء ، وهو الأساس في كل الأشياء .

مذهب هيجل

مذهب هيجل يتألف من ثلاثة معان رئيسية :

(أ) الفكرة (ب) الطبيعة (جـ) الروح

وهذه المعاني الثلاثة ترجع إلى معنى واحد هو « الفكرة » Begriff فالفكرة هي المطلق ، وله ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي :

الوضع thèse؛ النفي antithèse؛ التوحيد والتأليف أو المركب synthèse ويمكن التعبير عن هذه اللحظات الثلاث بقولنا الموضوع ، ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع ونقيضه .

الفكرة هي أولا الفكرة الخالصة ، أو الفكرة المحض ، وهي الأساس في كل وجود طبيعي وروحي . وتناظر في المذاهب القديمة الروحية : الفكر الإلهي قبل خلق العالم .

وهي ثانياً الفكرة المتخارجة ، أي التي تخرج عن ذاتها لتتبدى على هيئة الطبيعة في المكان والزمان .

وهي ثالثاً الفكرة حين تنطوي على نفسها وتدخل في ذاتها بعد هذا الخروج عن ذاتها ، وهذا الخروج عن ذاتها يسمى باسم aliénation ، أي أن يكون الشيء غير نفسه لكي يصبح روحاً أو عقلا حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته ، وتبعاً لهذه اللحظات الثلاث ينقسم المذهب في الفلسفة الهيجلية إلى :

المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو العقل

وقد وحد هيجل فيما بين الفكر والعقل حتى ليمكن أن نقول إن العقل في المذهب الفلسفي يدرس من نواح ثلاث :

فهو يدرس في حالة كونه مجرداً وذلك في المنطق
ويدرس من حيث تحققه في الكون وذلك في فلسفة الطبيعة

ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح .

والمنطق هو حجر الزاوية في فلسفة (مذهب) هيجل ، ويجب أن ننظر إلى المنطق نظرة مخالفة للنظرة التي اعتدناها ونحن ندرس المنطق الصوري ، فكما يقول هيجل : « المنطق هو وما بعد الطبيعة شيء واحد » : إنه هو نفسه العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة ، وهذه الأشياء تعبر عن ماهيات الأشياء ، وبعبارة أخرى المنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية . وحين نقول إن الفكر موضوعي وإنه يؤلف المبدأ الباطن للكون ، فيبدو أننا نعزو إلى الأمور الطبيعية وعياً وشعوراً ، ولكننا نشعر بفور لتصور النشاط الباطن للأشياء على أنه فكر ، لأننا نقول عن الإنسان إنه يتميز عن الأشياء الوضيعة بالفكر ، فكيف نعزو إلى الأمور الطبيعية فكراً ، وهو الفاصل المميز للانسان عن سائر الكائنات في الطبيعة ؟ ووفقاً لهذا يجب أن ننظر إلى الطبيعة على أنها أفكار غير مشعور بها ، وكأنها عقل متحجر على حد تعبير « شلنج » . لكن تجنباً لكل سوء فهم ينبغي أن نستخدم الكلمة « تحديد الفكر » بدلا من « الفكر » . وهذا المعنى للفكر وتحديداته تجده معبراً عنه تعبيراً دقيقاً في الصيغة القديمة وهي العقل أو النوس nous الذي يحكم العالم ، ونحن نعبر عن هذه الصيغة حينما نقول إن العقل يسكنه ويتقوم به أو هو محايث فيه يؤلف طبيعته الخاصة الباطنة ، ويكون الطبيعة الكلية .

فإذا حق لنا بعد هذا الذي تقدم ، أن ننظر إلى المنطق على أنه نظام التعينات الخالصة للفكر فان سائر العلوم الفلسفية من فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل تبدو لنا على أنها منطق ، لأن المنطق هو الروح التي تشيع فيها ، ومعنى هذا إذن أن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وفلسفة العقل ، ولكنه العقل محضاً في المنطق ، والعقل مطبقاً في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة ، والعقل في حالة استبطان في فلسفة الروح أو العقل . والتعينات المنطقية للفكر عقول محضة ، إن هذه التعينات هي أعمق عمائق الأشياء وهي في نفس الوقت الأمور التي تردد في أفواهنا باستمرار ، ولهذا السبب تبدو لنا شيئاً مألوفاً معروفاً ، والواقع أنها أبعد الأشياء عن المعرفة ، فمثلا الوجود هو تعين خالص للفكر ، ومع ذلك فلا يخطر ببالنا أن نجعل اللفظ الدال على الوجود موضوعاً للبحث .

ونذكر عادة أن المطلق ينبغي أن يكون موجوداً في عالم آخر ، مع أنه هو في الواقع أرسخ الأشياء حضوراً فينا لأننا بوصفنا كائنات عاقلة مفكرة نحمله في داخل نفوسنا ، ونستعين به وإن كنا لا نشعر بذلك . ويقال عادة إن المنطق لا يعني إلا بالأشكال والصور ، بينما هو يستمد محتواه من غيره ، لكن الأفكار المنطقية ليست شيئاً جزئياً بالنسبة للمحتوى ، بل المحتوى هو الجزئي بالنسبة للأفكار لأنها هي الأساس الموجود في ذاته ولذاته بالنسبة لكل الأشياء . وهكذا يتحدد لنا المنطق عند هيجل على أنه في نفس الوقت علم الوجود ، فما دام الوجود مجرد صفة من صفات الفكر ، لا العكس ، فإن البحث في المنطق بحث في الوجود .

إن الواقع عقلي خالص ، وعلى ذلك فإن البحث في الوجود هو البحث في الفكر وقوانينه ، وما يبحثه العقل من قوانين هو في الواقع قوانين الحقيقة الواقعية ، وعلى ذلك فإن مقولات الفكر هي بعينها مقولات الوجود . فإذا كان الفكر ديالكتيكي الطابع فما ذلك إلا لأن الوجود نفسه ديالكتيكي . فالديالكتيك الفكري ليس غير انعكاس للديالكتيك الواقعي ، والمنطق لا يتبع الواقع بل العكس . صحيح إن المنطق يبدو وكأنه ملكوت الظلال ، لكن هذه الظلال ما هي إلا الماهيات المجردة المعراة عن كل ما هو محسوس . وبهذه الماهيات يتألف الكون كله .

وهيجل يحدد في مواضع عديدة ما يقصده بالمنهج الديالكتيكي . وخلاصته أن نمو أو تطور الفكر يجري من الوضع إلى السلب ، إلى التأليف بينهما ، أي على أساس هذا الثلاث من موضوع ، إلى نقيضه ، ثم إلى المؤلف من كليهما أي مركب الموضوع . وفي هذا يقول : إن السير الديالكتيكي كما نفهمه هو إدراك التعارض في الوحدة ؛ أو إدراك الموجب في السالب وهذا السلوك هو سلوك الفكر النظري ، ويقول في موضع آخر : أطلق كلمة ديالكتيك على المبدأ المحرك للتصور من حيث أنه ليس فقط يحل تجزيئات الكل بل وأيضاً هو الذي يحدثها . واللفظ ديالكتيك لا يعني أن موضوعاً أو قضية أو شيئاً معطى للشعور أو العاطفة أو الوعي المباشر ينحل ويختلط من أجل أن نشتق منه مضاداته فهذا هو الديالكتيك السلبي كما نجده عند أفلاطون ، لأن النتيجة الأخيرة لهذا الديالكتيك السلبي هي أن نقدم المضاد في امتثال ما ، وهو أمر يمكن أن يدرك على نحو ما أدركه الشكاك القدماء على أنه تناقض ، أو يدرك على النحو الفاسد الذي أدركه عليه المحدثون ، أي على أنه اقتراب من الحقيقة ، بينما الديالكتيك العالي للتصور فحواه إدراك التحدد ليس فقط على أنه حد ومضاد ، بل وأيضاً على أنه يُخرِج من ذاته محتوى ونتيجة إيجابيين . وعلى هذا فالديالكتيك يمكن أن يكون نمواً وتقدماً باطنياً محايثا ، وعلى هذا فالديالكتيك ليس نشاطاً ذاتياً لفكرة خارجية ، بل هو عينه روح المحتوى الذي ينتج عضوياً فروعه وثماره . إنه الفكرة التي تنمو بفضل نشاط عقلها الخالص . والفكر الذاتي لا يفعل أكثر من أن يشاهد هذا التطور دون أن يساهم بشيء من جانبه ، والتعينات في تطور التصور هي من ناحية تصورات ، ومن ناحية أخرى ما دام التصور هو في جوهره الفكرة ، فإن هذه التعينات لها أيضاً شكل الوجود العيني في الحقيقة الواقعية . وسلسلة التصورات التي نحصل عليها هكذا هي في الوقت نفسه سلسلة من الأشياء الواقعية الحقيقية العينية ، والفكرة ينبغي أن تتحدد في ذاتها لأنها في البدء ليست إلا فكرة مجردة ، ومع ذلك فإن هذا التصور المجرد في البداية لا يترك أبداً ، بل يسري في داخل ذاته دائماً .

والتعين الأخير يكون أغنى التعينات . والتعينات التي كانت سابقاً موجودة في الداخل فحسب تصل بهذا إلى استقلالها الحر ، ولكن التصور يظل هو الروح التي تمسك بالمجموع وتستعيد امتلاكه لتفاصلها الخاص عن طريق عملية باطنية . وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن التصور يصل إلى شيء جديد ، والتعين الأخير يصل إلى الأول في وحدته ، فاذا ابتدأ التصور وقد انشق على نفسه مدة وجوده فليس هذا إلا

مجرد مظهر فحسب ينكشف على هذا النحو في التقدم ، لأن كل الخصائص الجزئية تعود في النهاية إلى حِضْن الكل ، وفي العلوم التجريبية يحلل عادة ما هو موجود في الامتثال ، فاذا ما أرجعنا الجزئي إلى المشترك كان هذا يسمى تصوراً .

ومن هذا النص يتبين أن الديالكتيك هو نمو التصور لكي يُغْني ويُنَمِّي ما يتضمنه ، وذلك بالسير وفقاً لهذه المراحل الثلاث من وضع ، إلى رفع ، إلى تأليف جامع بين الوضع والرفع .

نظرية الوجود

منطق هيجل يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية :

نظرية الوجود ونظرية الماهية ونظرية التصور

أما الأولى فتدرس المقولات الأبسط والأقل تحديداً وهي مقولات المباشرة . وتبدأ هذه النظرية بفكرة الموجود أو الوجود Sein, Etre والوجود هو الفكرة الأكثر تجريداً والأكبر كلية ، وتبعاً لهذا هي الأكثر فراغاً من المحتوى ، والموجود الذي ليس هذا ولا ذاك ليس بشيء : إنه واللا موجود سواء . وهذا التناقض بين الوجود واللاوجود والصيرورة أو التغير هو الفكرة العينية الأولى . وبهذا هو التصور الأول ، بينما الوجود والعدم مجردات خاوية .

وفي هذا يتشابه هيجل مع هيرقليطس : يعني أن كل شيء في تغير ولا شيء في ثبات ، وليس المطلق إلا هذه العملية المستمرة للتغير . ومن هنا يقول هيجل إن المطلق عملية ، ويقول مرة أخرى بعد ذلك : « حينما نتحدث عن فكرة الموجود فاننا نريد بهذا أن نقول إن هذه الفكرة تقوم في التغير والصيرورة لأنها بوصفها الوجود هي اللاوجود الخاوي وبالمثل اللاوجود بوصفه لا وجود هو الوجود الخاوي ، وهكذا نجد أن لدينا في الوجود اللاوجود وبالعكس » .

وهذا الوجود الذي يبقى في ذاته في اللاوجود هو التغير أو الصيرورة وينبغي ألا نرفع الخلاف في وحدة الصيرورة لأنه بغير الخلاف نرجع إلى الوجود المجرد . فالصيرورة أو التغير هي وضع ما هو الوجود في الحق ، وبتعبير أوضح : التغير هو حال الوجود على وجه الصواب . ونسمع كثيراً ما يقال إن الوجود مقابل الفكر ، ومن هذه الناحية ينبغي أن نتساءل أولا : ماذا يقصد بالوجود ؟ إذا أخذنا الوجود كما يحدده التأمل فسنقول عنه إنه العنصر الذي في هوية مطلقة وتوكيد وإيجاب ، وإذا نظرنا الآن إلى الفكر فسنرى أنه هو أيضاً في حالة هوية مطلقة مع ذاته . وهكذا نرى أن نفس التحديد يطلق على الوجود والفكر معاً . ومع ذلك ينبغي ألا ننظر إلى هذه الهوية للوجود والفكر على أنها هوية عينية ، وبالتالي ينبغي ألا نقول عن الحجر بوصفه كذلك إنه في حال هوية مع الإنسان المزود بالفكر ، واللحظة العينية شيء يختلف عن اليقين المجرد بوصفه كذلك . لكن حين التحدث عن الوجود ليس ثمة مجال للتحدث عن شيء عيني لأن الوجود تجريد مطلق ومن هنا نرى أيضاً أن المسألة المتعلقة بوجود الله وهو أكثر الأمور عينية لا تقدم إلا فائدة قليلة من حيث التساؤل عن جدوى واقع المسألة . ولما كان التغير هو أول لحظة عينية فإنه هو أول تعين حقيقي للفكر . وفي تاريخ الفلسفة مذهب هيرقليطس هو الذي يناظر هذه الدرجة من الفكرة المنطقية فحين قال هيرقليطس « كل شيء يسيل » فإنه وضع بذلك التغير تحديداً أساسياً لكل ما هو موجود . وينبغي أن نقول إن التغير في ذاته ولذاته هو تحديد فقير جداً وينبغي ان يُنَمَّى من أجل أن يَكْمُلَ وأن يدخل في الطبيعة على نحو أعمق ، وهذا التحديد الأعمق للتغير نجده مثلا في الحياة ، فالحياة تغير ولكنه لا يستنفد معنى الحياة ، ونجد التغير على نحو أعلى في الروح أو العقل لأن الروح تغير أيضاً ، لكنه تغير أشدُّ وأغنى من مجرد التغير المنطقي ، واللحظات التي يؤلف العقل وحدتها ليست لحظات بسيطة مجردة للوجود واللاوجود ، بل نظام الفكرة المنطقية ونظام الطبيعة .

ويزيد هيجل في تحديد معاني الوجود فيقول إن الوجود هو الوجود مع إمكان تحديده تحديداً مباشراً ليس فيه ثم غير الوجود ، وهذا ما يكون الكيفية ، والوجود في هذا التحديد للكيفية ينعكس على نفسه فيصبح الكائن الموجود . وفي كل شيء مزيج من اللاوجود والوجود . فالزهرة لو كانت زَهْرَة فحسب لظلت إلى الأبد ولكنها تنكر ذاتها وتدحض نفسها ، وذلك بأن تذبل كي تصبح ثمرة وحَبّاً ، وهكذا كل موجود يحوي في داخله اللاوجود الذي بفضله يتطور وينمو ، فلو لم يوجد نفي وسلب في الوجود لما حدث تطور ونمو . وهذا طبعاً يخضع للمبدأ الأساسي عند هيجل وهو أن « الوجود يحتوي في داخله على الوجود واللاوجود في وقت واحد معاً أي أن التناقض طبع الوجود ، وكل مقولات الوجود تنمو ابتداء من الصيرورة ولتبسيط الديالكتيك الهيجلي يمكن القول بأن التغير هو الانتقال من كيف الى كيف آخر ، وكل الصفة تعين وجوداً

تجريبياً أو آنية Dasein والكائن الذي يتعين من حيث أنه يعارض كائنا آخر ، هو كائن لذاته Fur sich Sein فالحركة الديالكتيكية تقود من الكيف إلى الكم ، وبهذا نصل إلى المقياس ، والمقياس مقدار يتوقف عليه الكيف : فمثلا الماء وفقاً لدرجة الحرارة يظل سائلا أو يستحيل ثلجاً ، أو بخاراً .

ولقد أشرنا إلى أن هيجل يرى أن كل وجود ينطوي على لا وجود ، وأن هذا هو الأساس في كل وجود وقلنا إن معنى التناقض هو في أصل الوجود ، وعلى حد تعبيرنا « الوجود نسيج الاضداد » وهيجل يتوسع في هذه الفكرة في فصل طويل في كتاب « المنطق » (القسم الثاني ص ٥٨ : ٦٢) فيقول إذا كانت التعينات الأولى العقلية ،وهي الهوية والاختلاف والتقابل تقرر بوصفها مبادىء فبالاحرى والأَوْلى ينبغي أن ننظر وأن نقيم مبدأ التحدد الذي فيه تصبح هذه الامور في وضعها الصائب أعني أن التناقض ينبغي أن نصوغ مبدأه على النحو التالي : كل الاشياء متناقضة في ذاتها .

وهذه الجملة تعبر عن حقيقة الأشياء وماهيتها ، والتناقض الذي يبدو في التقابل ليس إلا العدم المتضمن في الهوية ، والذي يصبح ظاهراً في القضية التي تقول أن مبدأ الهوية لا يقول شيئاً وهذا النفي حين يستمر في تحديد ذاته يصبح اختلافاً أي يصبح تناقضاً موضوعاً . ومن المعاني السابقة الموجودة في المنطق التقليدي والتصور العام أن يقال إن التناقض ليس تعيناً محايثا جوهرياً مثل الهوية . لكن إذا كان الأمر هاهنا ترتيباً تصاعدياً ؛ وإذا كان من الممكن النظر إلى هذين التحديدين (التناقض والهوية) على أنهما مستقلان الواحد عن الآخر ، فبالأحرى التناقض ينبغي أن ننظر إليه على أنه التحديد الأعمق والأحفل بالجوهرية . فالهوية بإزائه ليست إلا تعيناً للمباشر البسيط للكائن الميت ، بينما التناقض هو جذب كل حركة وكل حيوية . فالشيء يكون قادراً على الحركة والوثبة والنشاط بالقدر الذي به يتضمن تناقضاً والتناقض هو عادة ما ينبذ من الأشياء أولا ، ومن الوجود ومن الحق بوجه عام . ويقال خصوصاً لا شيء متناقض ومن ناحية أخرى يلقي بالتناقض في التأمل الذاتي بأن يقال إن التأمل هو الذي يضع التناقض بروابطه ومقارناته . ولكننا لا نستطيع أن نقول إن هذا التناقض موجود في هذا التأمل لأن المتناقض لا يمكن التفكير فيه ولا امتثاله ، سواء كان التأمل متعلقاً بالحقيقة الواقعية أو بتأمل المفكر ، لأنه بالنسبة للتفكير المعتاد ، التناقض يعد مجرد عرض أو حالة مرضية طارئة ، ولكن ليس لنا أن نهتم بهذا الزعم القائل بعدم وجود تناقض ، ذلك أن التعبير المطلق للماهية ينبغي أن نجده في كل تجربة وفي كل حقيقة واقعية وفي كل تصور .

« وحينما تحدثنا (مشيرا إلى قول سابق) عن اللامتناهي ، وهذا هو التناقض كما يبدو في نطاق الوجود ، فإننا قلنا نفس الشيء » . ويرد هيجل على كل الاعتراضات قائلا : إن التجربة تدلنا على أن ثمة كثيراً من الأشياء المتناقضة وكثيراً من النظم والمؤسسات المتناقضة وتناقضها لا يوجد فقط في التأمل الخارجي ، بل يوجد أيضاً في نفس الأشياء . وكذلك ينبغي ألا ننظر إلى التناقض على أنه مجرد شذوذ لا يبدو كذلك إلا هاهنا وهاهناك ، بل التناقض هو السلب في تعينه الجوهري ، هو مبدأ كل حركة تلقائية ، فما الحركة إلا مظهر من مظاهر التناقض، فالحركة الحسية الخارجية بذاتها هي وجود التناقض المباشر نفسه ؛ فإن الشيء يتحرك ليس فقط بوصفه يوجد في لحظة ما هاهنا وفي الأخرى هاهناك ، ولكن أيضاً بوصفه في نفس اللحظة هنا ولا هناك وبوصفه هو في نفس الوقت ليس في نفس المكان . وينبغي أن نعترف مع القدماء الديالكتيكيين بالمتناقضات التي كشفوا عنها في الحركة . لكن لا ينتج عن هذا أن الحركة لا توجد ، بل إن الحركة هي التناقض الموجود فعلا في التجربة . كذلك الحركة الذاتية ، وهي الميل أو الاندفاع عامة ، معناها فقط أنه من ناحية واحدة الشيء يوجد في ذاته وفي نفس الوقت هو عدمه وإنكاره ، فالهوية المجردة مع الذات ليس لها أية حيوية ، لكن بحكم أنه الايجابي هو في نفس الوقت سلب ، فانه يخرج من ذاته وينخرط في التغير . وعلى هذا فإن الشيء لا يكون حياً إلا بمقدارما يتضمنه من تناقض ، فيملك قوة الامساك بهذا التناقض في نفس الوقت ، وحينما يصبح الموجود عاجزاً في تحدده الوضعي عن الانتقال إلى التحدد السلبي وعن الاحتفاظ بالايجاب والسلب معاً ، أو حينما يصبح عاجزاً عن أن يحتمل في داخل ذاته التناقض ، فإنه لا يكون وحدة حية ، ولا يصبح أساساً بل يتداعى وينهار أمام التناقض . والتفكير النظري فحواه أنه يتبنى التناقض ويحتفظ بنفسه فيه بينما التفكير العادي يستسلم للتناقض ، ويجعله يغير أو يقضي على تعيناته .

وإذا كان التناقض يتقنع في الحركة بقناع البساطة فانه في التعين الإضافي يتبين بكل جلاء الأمور المتضادة وهي الأعلى والأسفل ، واليسار واليمين ، والوالد والابن . . . .

وهكذا يتضمن كلا الطرفين المتقابلين في طرف واحد . هذه تحددات في حالة تضايف . فما هو فوق هو ما ليس تحت ، وما هو فوق معناه فقط ألا يكون تحت ، والفوق لا يوجد إلا بوجود تحت والعكس ، وعلى هذا فكل تعين يتضمن بالضرورة مقابله . والوالد هو غير الابن وبالعكس فكل منهما هو غير غيره . وفي الوقت نفسه كل تعين من هذه التعينات لا يوجد إلا بالنسبة للآخر ، ووجوده هو مجرد وضع ، ولكن الأب هو في نفس الوقت أيضاً شيء خارج علاقة أو إضافة إلى ابنه لكن لن يكون الإنسان بوجه عام وليس أباً والمتقابلان يتضمنان إذن التناقض بقدر ما يترابط بعضهما بالنسبة لبعض في نقطة معينة ، أو بقدر ما يحايد كل منها الآخر ، أو بقدر ما يكون كل منها سوياً أو غير مكترث بالنسبة للآخر . والامتثال حين ينتقل في لحظة السوية للتعينات ينسى وحدتها السلبية ، ولا ينظر إليها إلا كخلافات ، وهي تعينات فيها اليمين ليس هو اليمين واليسار ليس هو اليسار . . الخ . لكنه حين يجد فعلا اليمين أمامه واليسار فإنه يجد نفسه بإزاء تعينات ينفي بعضها بعضاً وتظل سواء بعضها بالنسبة لبعض في نفس الوقت الذي ينفي فيه بعضها بعضاً .

ديالكتيك اللامتناهي :

حينما يتحدث هيجل عن المقولات يعرض نظريته المشهورة في ديالكتيك اللامتناهي ، وتصوره للامتناهي الحقيقي . يرى هيجل أنه ينبغي ألا ننظر إلى اللامتناهي على أنه تقدم المتناهي الذي بتقدمه يدفع حدوده باستمرار ، ولكنه بهذا إنما يعطي نفسه حدوداً جديدة فإن هذا التقدم اللامحدود هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف ، بينما ينبغي أن ننظر إلى اللامتناهي الحقيقي نظرة ديالكتيكية على أنه ما يتحقق في المتناهي وبالمتناهي حيث يتبدى فارضاً على نفسه حدوداً ينفيها فيما بعد ، ونفي نفسه هذا هو إيجابه ، وبعبارة أخرى اللامتناهي الحقيقي عند هيجل هو « **مجموع لحظات الوجود التي تحدد ذاتها بذاتها في كل حد يضعه التغير الكلي** » .

ويمكن تصوير اللامتناهي الفاسد بأنه مستقيم يمتد إلى غير نهاية ، وتصوير اللامتناهي الحقيقي بأنه دائرة . فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهي يتبدى ويعطي نفسه الوجود بأن يحدد نفسه ويصير واحدا ، ذلك أن الوجود غير محدد فيعطي نفسه حدا ، وكل حد هو نفي ، وعليه بعد هذا أن ينفي هذا الحد . فكأنه إنما يؤكد وجوده بنفي النفي ، وهكذا يستمر أبداً .

قال هيجل : « اللامتناهي مأخوذ بمعناه العام حينما يدرك على شكل تقدم لا متناه ، هو عملية تجاوز الحد الكيفي أو الكمي بحيث يصير هذا الحد إيجابياً ، ويظهر دائماً بعد نفيه » . ولكن اللامتناهي الحقيقي هو نفي النفي بالقدر الذي به يتضمن الحد في النفي الحقيقي ، وفيه لا يضع التقدم عبر المتناهي حدا جديداً ، ولكن لتجاوز الحد يستعيد الوجود هويته مع ذاته » .

ويعقب على هذا في موضع آخر فيقول : « إن الموجود المحدد له حد لا في اللا وجود المعين ولكن في وجود آخر معين ، فالأشياء التي تتحدد بذاتها لها علاقة تبادلية إيجابية ، والواحد منها له نفس تحدد الآخر ، وعلى هذا فكل موجود معين هو محدد ومتناه ، أي أن كل موجود ينبغي أن يتجاوز بالتحديد ، وبهذا نضع التقدم إلى غير نهاية ، والحل الوحيد لهذه النقيضة كما يلي : لا الحد ولا اللامتناهي المذكوران في هذه النقيضة صحيح في ذاته ، لأن الحد من نوع ينبغي أن يتجاوز ، واللامتناهي هو ما يقترب منه الحد باستمرار ، واللامتناهي الحقيقي هنا هو التأمل في الذات ، والعقل لا يتأمل المعاني في زمانه بل في ماهيته وفكرته . ووجوب الوجود بذاته يتضمن الحد ، والحد يتضمن وجوب الوجود ، وعلاقتهما المتبادلة هي المحدود نفسه الذي يتضمن كليهما في وجوده الباطن . ولحظات تعينه تتقابل كيفياً ، فالحد يتحدد على أنه سلب لوجوب الوجود كما أن وجوب الوجود يتحدد على أنه سلب للحد . وهكذا نجد أن اللامتناهي هو تناقض ذاته الباطنة ، فهو يتجاوز ذاته ويختفي . . . واللامتناهي في تصوره البسيط يمكن أن يعد تحديداً جديداً للمطلق . إنه يوضع على أنه رابطة اللاتعين مع الذات بوصفه وجوداً وصيرورة . وأشكال الوجود المتعين تستبعد من سلسلة التعينات التي يمكن أن ينظر إليها على أنها تحديدات للمطلق ، لأن أشكال هذا النطاق لا توضع لنفسها مباشرة إلا بوصفها تعينات أي أموراً نهائية » .

وهكذا نجد أن اللامتناهي هو المطلق لأنه يعين الوجود بوصفه نفياً للمتناهي . والخلاصة أن اللامتناهي هو :

(أ) في تعينه البسيط يكون هو الموجب بوصفه سالباً للمتناهي .

(ب) لكنه بهذا في تعين متبادل مع المتناهي ، إنه اللامتناهي من طرف واحد مجرد .

(جـ) اللامتناهي تجاوز الذات لهذا المتناهي ،

والمتناهي بوصفه كذلك عملية واحدة وحين ذلك يكون هو اللامتناهي حقيقة .

وبهذا نصل إلى تحديد متبادل للإثنين ، فالمتناهي متناه فقط في العلاقة مع وجوب الوجود ، واللامتناهي غير متناه فقط في علاقته مع المتناهي ، والواحد منهما غير منفصل عن الآخر ، وهما غيران ، وإن كان كل منهما يتضمن الآخر في ذاته . وعلى هذا فكل منهما هو وحدة ذاته مع غيره ، وفي تعينه يكون وجوداً متعيناً ، أي لا يكون وجوداً على ما هو عليه غيره ، وهذا التعين المتبادل الذي ينفي ذاته وينفي سلبه هو ما يبدو أنه يتقدم إلى غير نهاية وهو الذي في كثير من الأشكال والتطبيقات يظهر أنه نهائي لا يستفاد منه . والفكر العادي يعتقد أنه بلغ الغاية حينما يصل إلى هذه العبارة : « وهكذا إلى غير نهاية ».

وهذا التقدم يبدو أينما دفعنا التعينات النسبية إلى مقابلاتها بحيث تصبح هي وهذه المقابلات وحدة لا تقبل الانفصال ؛ وفي الوقت نفسه تنسب إلى كل منها بالنسبة للآخر وجوداً مستقلا ، فهذا التقدم هو إذن التناقض الذي لم يحل ، بل هو تناقض يعلم دائماً أنه حاضر . ومعنى هذا أن التناقض حاضر باستمرار ، واللامتناهي كذلك في جميع عمليات الوجود .

على أن هيجل يتناول بعد هذا جملة مباحث متصلة بالموجود لذاته والواحد والكثير فيقول إن الموجود بذاته بوصفه ذا علاقة مع ذاته يسمي المباشرة Unmittebarkeit, im-médiatité وأما بوصفه يؤلف علاقة سلب مع ذاته فإنه هو الوجود لذاته المعين أو الواحد . والواحد هو لحظة تستبعد كل اختلاف يختفي فيه الغير ، لكن العلاقة بين حد سلبي وبين نفسه هي علاقة سلبية ، وبالتالي الواحد يتفاضل ويطرد ذاته ، وبهذا يضع وحدات كثيرة ، وهذه الوحدات في حالات مباشرة تكون موجودات متمايزة يرفض بعضها بعضاً ويستبعد بعضها البعض .

غير أن هيجل يتابع تحليل فكرة الواحد والكثير تحليلا ينتهي منه إلى أن الواحد هو الكثير ، وبالعكس . ويؤكد هذه الحقيقة على أنها نوع من التغير أو العملية لا على أنها الوجود كما يوضع في وحدة ساكنة في قضية . وبهذه المناسبة يتحدث كذلك عن بعض المقولات الكبرى ، وخصوصاً مقولتي الكم والكيف .

الماهية

الماهية عند هيجل هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي . فمثلا مظهر الثلج والماء السائل وبخار الماء ، كلها مظاهر تجريبية خارجية تستتر تحتها ماهية الماء بوصفه في هوية دائماً مع ذاته . وعلى هذا فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس أي الظاهر . ومن هنا يبدو الموجود مزدوجاً ، أي يبدو على وجهين ينعكس كل منهما في الآخر . وفي هذه الحالة نجد أن الحدود تتقابل هاهنا مثنى مثنى ، مثل الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، القوة ومظاهر تحققها ، الداخل والخارج . ومع أن كل مثنى يستبعد طرفاه كلاهما الآخر فان كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت ، فالشيء مثلا لا يكون شيئاً إذا جردناه عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته ، والقوة ليست إلا مقداراً خاوياً إذا فصلناها عن مظاهر تحققها . ومن هنا فان تفسير الظاهرة بالقوة المحدثة لها هو مجرد تحصيل حاصل . ومعنى هذا أن كل مثنى رغم أنهما متضادان فانهما يؤلفان وحدة . فالتقابل بين طرفي كل مثنى تقابل وهمي فحسب ، وأشد هذه التقابلات وهماً التقابل بين الظاهر والباطن ، والداخل والخارج . فالتأمل العادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء ، والواقع أن الداخل والخارج مضمونهما واحد . فالإنسان في خارجه هو تماماً الإنسان في داخله ، أي أن الإنسان في أفعاله هو هو الإنسان في باطنه ، ولو قلنا إنه كذا باطناً فحسب ، أي من حيث النوايا والعواطف ، وليس باطنه في هوية مع خارجه ، فان كليهما يكون خاوياً ، إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج ، بل يجب ان نقول إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله ، ولهذا فان ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه وبهذا عينه خارج محض ، فعقل الطفل مثلا ليس في البداية إلا إمكانية باطنية ولا يتحقق حقاً إلا بالتربية باتخاذ صورة سلطة خارجية هي إرادة أبويه وتعليم معلميه ، فكأن الطفل أولا في ذاته وبالتالي بالنسبة إلى غيره غير كذا فأصبح بالتعليم كذا لذاته .

ومن هنا ينبغي ألا نثق بالعبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لا تترجم عنها الافعال الطيبة . وبعبارة أوضح يرى هيجل أن الداخل والظاهر كلاهما شيء واحد ، فلا يجوز أن نقول إنه في الداخل كذا والظاهر كذا ، بل هو في الظاهر كما هو في الباطن ، لأنه لا معنى للظاهر إلا بالباطن ، ولا معنى للباطن إلا بالظاهر . على أن هذه الحدود المتقابلة

مثنى مثنى في نطاق الماهية تجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية ، فالحقيقة الواقعية فيها ينظر إلى الظاهرة على أنها تحقيق كامل مطابق للماهية ، والحقيقة الواقعية في مقابل الإمكان هي الوجود الضروري أو الواجب أو الضرورة العقلية . ومن هنا قال هيجل « إن كل ما هو عقلي هو حقيقي فعلا ، وأن ما هو حقيقي فعلا هو عقلي ». فالضروري أولا هو الجوهر ، وبمعنى آخر هو العلة التي تظهر بآثارها . ولكن هيجل يقول بتبادل في الفعل بين العلل والمعلولات ، فالعلل تؤثر في المعلولات وبالعكس . ومن هنا قال هيجل بما يسمى باسم العلية الدائرية ، وتظهر بأبلغ معانيها في الكائنات العضوية ويسميها باسم الفعل المتبادل Wechselwirkung ولو نظرنا قليلا في توضيح معنى الماهية عند هيجل لوجدناه يقول :

إن التصور Begriff يوضع في الماهية وضعاً محضاً . وتعينات التصور لها في الماهية طابع نسبي خالص ولا تنعكس بعد تماماً على نفسها ، وبالتالي فان التصور ليس له في الماهية شكل الموجود لذاته والماهية بوصفها ناتجة عن التعينات السلبية للوجود ليست في علاقة مع ذاتها إلا لأنها في علاقة مع حد آخر غير ذاتها ، وهذا الحد ليس هو الموجود المباشر بل الموجود الموضوع وضعاً سابقاً عن طريق التوسط . والموجود لا يلغي في الماهية ، والماهية بوصفها لا تكون غير علاقة بسيطة مع ذاتها هي الوجود ، لكن من ناحية أخرى نجد أن التعينات الناقصة للكائن المباشر قد جعلت هذا الأخير ينزل إلى حالة النفي أو السلب ، وبعبارة أخرى أصبح ظاهرة . فالماهية ليست شيئاً آخر غير الموجود الذي يظهر دون أن يخرج عن ذاته ، وفي الماهية العلاقة مع الذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات ، وهذا الشكل يحدث هنا مكان الحالة المباشرة للوجود ، وحقيقة الموجود هي الماهية ، فالموجود هو المباشر . والمعرفة ، وهي تسعى لمعرفة الحق ومعرفة ما هو الوجود في ذاته ولذاته ، لا تتوقف عند المباشر وتعيناته بل تتجاوز هذا المباشر مفترضة أنه وراء هذا الموجود يوجد شيء آخر غير الموجود ذاته ، وأن هذا الأساس هو حقيقة الوجود ، بيد أن هذه المعرفة معرفة متوسطة ، لأنها لا توجد مباشرة فيها وعندها ولكنها تبدأ بالموجود ، وينبغي أن تخترق طريقاً أولياً هو الطريق الذي يمضي متجاوزاً الموجود أو بالأحرى الطريق الذي يذهب في أعماقه . وفقط عن طريق عملية استبطان هي عملية توسط أيضاً ابتداء من الموجود المباشر تجري المعرفة بالماهية ، وهذه الحركة التي تصور على أنها طريق المعرفة تبدو على أنها نشاط للمعرفة يبدأ بالموجود ويستمر متجاوزاً إياه كيما يبلغ الماهية ، ويبدو هذا النشاط خارجاً عن الوجود وبغير علاقة معه . غير أن هذا التقدم في المعرفة هو حركة الموجود ذاته ، وفي الموجود تكشف ، وأصبح ماهية بهذه الحركة المتجهة إلى باطن ذاته .

والماهية وجود متجاوز ، إنها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به نفي لميدان الوجود . وهكذا نجد أنه في مقابل وبإزاء الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصراً يصدر عنها . والوجود مظهر ، ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود في عدمه . والوجود له صفة العدمية في الماهية وفي خارج هذه العدمية أي في خارج الماهية لا وجود للظاهر ، فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سالبا ، والظاهر هو كل ما يبقى بعد من ميدان الوجود غير أنه يبدو وأن له مظهراً مستقلا عن الماهية ، ويبدو أنه هو غير الماهية . والغير يتضمن عامة كلا وحدتي الوجود المحدد واللاوجود المحدد ، والجوهري ، لأنه ليس له بعد وجود لا يحتفظ بعد من الوجود إلا بمجرد لحظة اللاوجود فالظاهر هو هذا اللاوجود المعين المباشر . ومن ناحية الوجود الظاهر يوجد بحيث يكون له وجود صريح على هيئة الآنية فقط بالنسبة إلى شيء آخر في عدميته المحددة ، وعلى هذا فإن كل ما يبقى للظاهر ليس شيئاً آخر غير المظهر الخالص للمباشرة Im-médiateté فالظاهر يوجد على أنه مباشرة منعكسة بمعنى أنه لا يوجد إلا بتوسط السلب وفي مواجهة المباشرة ليس شيئاً آخر غير التعين الفارغ لمباشرة اللاوجود المتعين . وهكذا نجد أن الظاهر هو وجود مباشر ليس شيئاً ما ، أو ليس وجوداً سوياً يوجد خارج تعينه في علاقته مع الذات . فاذا ما خرجنا عن مقولة الماهية التي فيها نقسم الوجود على نحوين (ظاهر وباطن) من أجل أن ندخل في نطاق التصور ، أي الكل المعقول الذي يضع تفاضلاته الخاصة منتظما إياها وشاملا عليها بوصفها لحظات ما ، وهو بهذا يظهر حريته في مقابل الضرورة التي كانت تسود في ميدان الماهية .

نظرية التصور Begriff

يدرس هيجل التصور من ثلاث نواح :

أ- التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات : الكلي ، والجزئي ، والفردي . فالتصور هو الكلي منظوراً إليه

لا على أنه هوية مجردة وشكل خالص ، ولكن على أنه فكرة تصبح عينية وتعطي لنفسها محتوى ، وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية . فالتصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع ومحمول ، بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Urteil . فالحكم بهذا المعنى من Ur الأصلي ، teil الجزء ، يدل على الانقسام الأساسي للتصور ، والانقسام الذي يفصل الجزئي . والكلمة العربية « فصل » بمعنى حكم (فصل في قضية) تناظر الكلمة الألمانية Urteil من حيث فكرة الإنقسام . فالحكم يربط وجود الأشياء بماهيتها الكلية ، فإذا قلنا « سقراط فان » فإننا نربط وجود سقراط بالمعنى الكلي الذي هو الماهية ، والبرهان يوجد بين هذين الطرفين عن طريق حد أوسط ، فالبرهان إذن يقوم بتوسط بين الكلي الفردي عن طريق الجزئي ، فهو يمثل الكلي كما يتحقق في الفردي حينما يتجزأ ، أو الفردي حينما يفهم في الكلي عن طريق الجزئي . والبرهان هو الأساس الجوهري لكل حقيقة ، فعند هيجل أن كل شيء برهان ، كما أن كل شيء تصور ، وعلى هذا فالتصور ليس شيئاً ذاتياً محضاً ، بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها ، وبهذا يصبح تصوراً موضوعياً .

ب ـ التصور يتموضع (يصبح موضوعاً) على ثلاثة أشكال :

١ ـ الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض .

٢ ـ الكيميائية التي فيها تتجاذب الأشياء وتتداخل .

٣ ـ الغائية أي الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء ، والغائية تمهد السبيل لمجيء الصورة بالمعنى الكامل ، التي فيها التصور يعود إلى ذاته باتحاد الذاتية والموضوعية . والصورة الكاملة Idee هي أعلى تحديد للمطلق . ويمكن أن تدرك على أنها العقل أو الذات والموضوع ، ووحدة ما هو تصوري وما هو واقعي وما هو متناه وما هو لا متناه ، النفس والجسم ، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحققه الفعلي . والصورة المطلقة هي الديالكتيك الذي يفعل دائماً ويفاضل ويميز الهُويَّ identisch, identiqe من المختلف والذاتي من الموضوعي ، والنفسي من الجسمي ، والمتناهي من اللامتناهي .

الصورة الكلية ينبوع دائم للحياة وروح سرمدي ، وإذا بدت الصورة الكلية مناقضة للذهن فما ذلك إلا لأنها « عملية » في جوهرها ولا توجد إلا بذلك الديالكتيك الباطن الذي يرد كل لحظات تطور الموجود إلى الذات المطلقة التي تتجاوزها . ويقول هيجل : « إن ثمة صوراً مطلقة ثلاثا : ١ ـ صورة الحياة . ٢ ـ صورة المعرفة والخير . ٣ ـ صورة العلم والحقيقة نفسها . فالصورة المطلقة في شكلها المباشر هي الحياة التي فيها النفس تحقق التصور في الكائن العضوي ، وفي فكرة المعرفة يبحث عن التصور الذي ينبغي أن يكون مطابقا لموضوعه ، وفي صورة الخير يأتي التصور أولا ، وينبغي أن يحقق بوصفه غاية للفعل . والتصور الأعلى هو الفكرة المطلقة ، هو حدة الحياة والشعور ، هو الكلي الذي يفكر في ذاته ، وفي تفكيره في ذاته يتحقق بنفسه فعلا .

فلسفة الطبيعة

الطبيعة عند هيجل هي الصورة Idee على شكل غيرية بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها وتتخارج من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الواعية ، ومن ثم إلى أن تدخل في نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان . ولهذا فإن صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح . والفكرة تتفق في الطبيعة على الأقل من طريق القوانين التي تحكم هذه الطبيعة ، ولكنها لا تتحقق فيها أبداً ، أي الفكرة إلا على نحو غير مكافىء . وعجز الطبيعة هذا عن البقاء أمينة للتصور يفرض حدوداً على الفكرة فلا نستطيع أن نستنبط كل شيء ، أي أن تستنبط كل الظواهر الطبيعية من العقل أو الفكر ، لأنه يصطدم بالوقائع العرضية ، بالإمكان الخالص ؛ وحيث يوجد الإمكان والعرض لا يكون ثم قانون ، وبالتالي لا يكون ثم عقل . والعقل إنما تدل عليه القوانين في الطبيعة . وينبغي أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تؤلف نظاما متدرجاً تخرج فيه الدرجات بعضها من بعض ، ولكن ديالكتيك التصور الذي يوجه هذا التطور يظل في داخل الفكرة التي تظل في أساس الطبيعة .

ويحاول هيجل أن يستخلص ديالكتيك الفكرة المحايثة immanent في الطبيعة بأن يستبدل بمقولات العقل الاضافات العقلية للفكر النظري . وهو من أجل هذا يميز ثلاثة مستويات للوجود تتحدد في اتجاه العينية وزيادة الفردية : ـ

أولا : عالم الآليات ثانياً : العالم الفزيائي الكيماوي ثالثاً : العالم العضوي .

فعالم الآليات هو عالم المادة الجامدة ، والحركة ، وفيه العناصر وهي خارجة بعضها عن بعض ، لا تفعل إلا

بالجذب والطرد . والصورة المجردة للتقارب هي المكان ، والمكان وجود محسوس لا يدرك بالحواس أو على حد تعبيره « حس لا محسوس » . والصورة المجردة هي الزمان .

والزمان عند هيجل هو غير الموجود بوصفه موجوداً ، وهو الموجود بوصفه غير موجود ، أي الزمان بوصفه موجوداً هو غير موجود ، أو بوصفه غير موجود هو موجود ، أي أن الزمان هو السلب في ذاته ، هو الميلاد والاختفاء . هو Khronos الذي يلد كل شيء ويقتل كل ما يلد ، لأن الزمان كما يرى أرسطو وأوغسطين لا يمكن إمساكه ، فالماضي مضى وزال ، والمستقبل ليس بعد ، والحاضر لا يمكن الإمساك به ، والزمان يقضي على كل لحظاته فإذا كان مؤلفاً من لحظات فهو يقضي على نفسه بنفسه ، ومن هنا فإن الميثولوجيا اليونانية تمثل « خرونوس » بأنه يأكل أبناءه .

أما الجاذبية فهي ميل المادة إلى الاستبطان ، إنها النزوع إلى الذاتية ، وحركة الأجرام السماوية تبين بكل وضوح رياضيات الطبيعة التي هي المظهر الأوسط للعقلية .

والفزياء عند هيجل موضوعها كل المظاهر الكيفية للعالم المادي كالضوء والصوت والحرارة والكهرباء حيث يتخذ كل شيء شكل الفردية في الأجسام . وفي عالم الفزياء تسود لحظتا التعارض والتصالح التي بها يظهر الديالكتيك الطبيعي . والشكل الأبرز للفزياء هو الاستقطاب . والحد الأخير للعمليات الفزيائية هو الكيماوية ، والكيماوية هي التي تمهد لمجيء الحياة . فالفكرة التي كانت مغلولة في الآلة تتحرر شيئاً فشيئاً في العمليات الفزيائية الكيميائية ، وتتحرر أكثر فأكثر في العالم العضوي الذي فيه يتعين التصور شيئاً فشيئاً في مروره في مراحل المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية . والكائن العضوي يجد في العمليات الكيميائية شروط وجوده ، ولكنه ينبغي عليه أن يقاومها باستمرار لكي يتيسر له أن يعيش . فالشيء لا يكون حيا إلا من حيث يتضمن في داخله التضاد والتناقض ، والشيء الحي هو الذي يملك القدرة على أن يفهم التناقض ، وأن يحتمله في داخله . والصراع المستمر مع القوى الخارجية المعادية ، هذا الصراع الذي ينبغي على الكائن الحي أن يقوم به وينتصر فيه ، هو الذي يشيع في الحياة الشعور بعدم الاطمئنان وبالقلق . ومن هنا يسود القلق كل ما هو حي ، نتيجة طبيعية لضرورة الكفاح المستمر الذي يقوم به الكائن العضوي ضد القوى الخارجية المعادية ، ولكن ليست قوة هذه القوى الخارجية ، تلك الكلية المحردة ، هي التي تسلم الحي للموت ، بل السبب الرئيسي في الموت عدم التوافق بين وجوده الفردي وبين الكلية العينية التي يعلنها تصور الموت الذي ينتسب إليه الحي فعدم التوافق هذا هو العلة الأساسية والجرثومة الفطرية في الكائن التي تجعل الموت نتيجة ضرورية .

ولو نظرنا في مذهبه في الطبيعة لوجدنا النقاد يجمعون على أن فلسفته في الطبيعة هي أضعف ما في فلسفة هيجل . وهذا أمر طبيعي بالنسبة لمذهب يرى أن الفكرة هي الكل في الكل ، ويفسر كل شيء استنباطاً ، صحيح إنه قام بدراسات علمية جيدة ، ولم يكن يحتقر التجربة بالمعنى العلمي ؛ ولكنه لم يكن يعنيه من التجربة إلا جوانبها الكيفية لا الكمية . وهيجل في رسالة الدكتوراه عن « أفلاك الكوكب » (سنة ١٨٠١) بين أنه لا يوجد بين المشتري والمريخ كواكب أخرى ، ولكن جاء التفنيد في نفس العام باكتشاف الكوكب (سيريس) فكان لهذا الاكتشاف الدامغ ولاستدلالاته أثر بالغ فيه ، فحاول أن يخفف من هجومه على نيوتن في طبعاته التالية من « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ونظراً لهذا التخلف بين الاستنباط الفلسفي والاكتشاف العلمي فقد كان ينصح طلابه بأن لا يأخذوا من الموضوعات العلمية الخالصة موضوعات لرسائلهم حتى لا يحدث لهم مثل ما حدث له . ولكن موقفه من الطبيعة هو أن الطبيعة لا قيمة لها إلا بالقدر الذي يجعل من الممكن مجيء الشعور والفكر . فهو لم يكن مثل كنت Kant يعجب بالسماء ونجومها اللامتناهية ، بل كان يرى أن النجوم ليست إلا طفحاً من البثور المضيئة في السماء ، وعلى الرغم من أن الأرض ليست إلا كوكباً صغيراً جداً ملحقاً بالشمس فإنها في نظره هي المركز الميتافيزيقي للعالم ، لأنها موطن الإنسان ، والإنسان حامل الروح ، فهو يرى المركزية ، من الناحية الروحية والعقلية ، على أساس أن الأرض وحدها هي التي فيها الإنسان . وعند هيجل أن أتفه ثمار الفكر ذات قيمة أكبر بآلاف المرات من أكبر سير منتظم للأفلاك أو البراءة اللاشعورية للنبات ، أي أن هيجل يضع الفكر فوق أي شيء في الوجود .

ومذهب هيجل يتسم بالواحدية ، أي وحدة الوجود ، وهو لهذا مجد الواحدية أو وحدة الوجود في مواضع عديدة من كتبه وبخاصة في رسالته عن براهين وجود الله ، فمجّد

الواحد ، ومَجّد النظرة الشرقية لأنها مَجّدت الواحد وردت إليه كل شيء .

فلسفة الروح (أو العقل)

فلسفة الروح هي التاج الذي يتوج مذهب هيجل ، كما هو طبيعي ، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح ، وفي الروح تتعين الفكرة إلى أقصى درجة وتصل حقاً إلى واقعها وواقعيتها العقلية ، فالفكرة المنطقية والطبيعة هما شرطان لتحقق الروح . وقد أخذ هيجل في استخلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظاهر الفكر ، فأنشأ لذلك فلسفة في الحضارة الإنسانية ، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية ، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة أي الروح الذاتية ، بل سعى إلى دراسة الروح في ضروب نتاجها الخارجي ، أي في أعمال الجماعات الإنسانية من تاريخ وقانون وأخلاق معتادة (آيين)، وهو ما يكون الروح الموضوعية ؛ ثم في ألوان تحققها العليا التي تشعر الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي مثل الفن والدين والفلسفة ، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة ، فعلينا إذن أن ندرس هذه الأنواع أي الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة .

أولا : الروح الذاتية : تتجلى في مختلف المستويات التي هي بمثابة لحظات ضرورية للتطور الديالكتيكي لتصور الروح ، وتبعاً لهذا يميز هيجل بين النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا ، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا ، والروح وهي موضوع علم النفس بالمعنى الدقيق .

أما النفس فهي الروح بوصفها تقوم على أحوال طبيعية فسيولوجية من عنصر أو جنس ومزاج ... الخ .

وأحياناً تتوقف على ظروف وأحوال فزيائية خالصة مثل المناخ . وهيجل يعارض النظرة التجريبية التي تجعل من الحياة الواعية مجموعة من الامتثالات ليس بينها من رابطة غير رابطة خارجية تقوم على أساس ما يسمى باسم قوانين ترابط الأفكار ، أو بعبارة أخرى القوانين المزعومة بترابط الأفكار المزعومة . والواقع أن الوعي النفسي كلية عينية مؤلفة من تعينات ، يشغل كل جزء منها مكانة ، على ارتباط بباقي الأجزاء . ويرى هيجل أن كل ما يرى في الروح أو العقل منشؤه في الإحساس وفي الأحوال الانفعالية الأولية ، ويرفض الإهابة بالقلب والعاطفة كمعايير للخير الأخلاقي والحقيقة الدينية ، ويقول : « إن الفكر هو الذي يميز الإنسان من الدابة ، ولا يشترك الإنسان مع الدابة إلا في الإحساس والانفعال الأولي ».

وتتصل بهذا مشكلة الحرية . ذلك أن الطابع الجوهري للروح هو هويتها مع نفسها . ومثاليتها هي أيضاً ما يكون حريتها من الناحية العملية ، فشعور الروح بوحدتها هو ينبوع حريتها ، والحرية هي ماهية الحد ، والتقابلات التي لا يمكن قهرها . ومن أجل هذا فإن تقدم الروح في طريق الوحدة هو أيضاً تقدم في الطريق إلى الحرية ، والحرية بالنسبة إلى الروح المتناهية المحدودة ليست إذن أن تتجرد عن الباقي ، أي في أن تعزل نفسها، بل حريتها في أن تكون على وعي بالمتقابلات من أجل التغلب عليها . إنها هذا الانتصار على المتقابلات الذي يرفع الروح إلى وحدة أعلى ، وبالتالي يرفعها إلى حرية أكمل ، ولهذا فإن الوحدة شأنها شأن الحرية ليست امتلاكا ، بل مثلا أعلى . إن الحرية غزو متواصل . وتطور الروح هو أيضاً تحررها ، وحياة الروح ، امتداد وامتلاك ؛ هي أن تضع في ذاتها الغير دون أن تفقد نفسها فيه . إنها تحقيق لذاتها في الغير بأن تجعل الغير ملكا لها ، فالغير أداة لها من أجل أن تكون حياة أكمل ، إن الروح بالغير تتعرف نفسها . ومن هنا فإن هذا الامتداد هو في الوقت نفسه رفع للذات نفسها على الرغم من أنه يجري في الغير ، ذلك أن الروح لا تكشف إلا عن ذاتها في كل هذا الغير . ويشبه هيجل كشف الروح بكشف الله في المسيح الذي هو إنسان ، لكن بالوحي الإلهي صار أيضاً إلهاً في نظر هيجل .

والحد النهائي لهذا الكشف من الروح عن ذاتها بواسطة الغير هو وحدة الروح ، وصدقها هو المطلق . فالاعتراف بأن المطلق هو الروح ، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلم كله بل وكل التاريخ . ومن هنا فإن كل درجات الروح المتناهية ليست إلا مجرد تعبيرات غير مكافئة ، هي مجرد عمليات تقوم بها الروح من أجل توليد الروح المطلق ، هي مجرد حدود تضعها الروح لتقضي عليها من بعد ، ابتغاء أن تصل إلى كمال شعورها بذاتها . والغاية التي تستهدفها الروح أن تجعل مظهرها هو بعينه ماهيتها ، وأن ترفع وعيها بذاتها إلى مرتبة الحق . ومن هنا فإن هذه الدرجات المتناهية ليست درجات حقيقية بالمعنى الصحيح ، بل لا حقيقة لها في ذاتها . ومن هنا يقول هيجل إن المتناهي ليس شيئاً ، إنه ليس الحق بل مجرد عبور وتجاوز لذاته ، والروح إبطال للمتناهي ، والمتناهي مجرد

رؤية ناقصة للامتناهي . وأمور هذا العالم تبدو لنا متناهية لأننا نحن المتناهين نضعها كذلك ، فمعرفة الروح بذاتها في الواقع أمر غير صحيح ومتناقض ، والعقل ليس نتيجة ولا حداً نبلغه في النهاية ، بل هو الحقيقة الأصلية التي لا تتحدد وتتأكد إلا بالقضاء على الحدود . وهذه الروح اللامتناهية ينبغي إذن أن تكون لها حقيقة في ذاتها إيجابية مقابلة للمتناهي . والروح كما يقول هيجل تتحرر تحرراً مطلقاً من الحد ومن الغير في نهاية الأمر كيما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً .

وواضح ما في هذه العبارات من وحدة وجود صوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هيجل مجد النظرة الشرقية في العالم ، لأنها تنطوي على فكرة وحدة الوجود ، التي ترى كل شيء في الواحد ؛ وهذا الواحد يتخذ مظاهره اللامتناهية في روعة هذا العالم الطبيعي والروحي .

علم النفس الهيجلي

إن تطور الروح يتضمن ثلاث مراحل :

في المرحلة الأولى تخرج الروح بكد à peine من الطبيعة التي تقابلها وتحددها ، وفعلها هو أن تغزو - عن طريق الصراع ضد هذا التقابل - الشعور بفرديتها العقلية الحرة وهذا ما يسمى باسم الروح الذاتية .

وفي المرحلة الثانية تبث الروح النشاط العقلي في العالم الطبيعي الإنساني ، وذلك بأن تبدأ فتطبعه بطابع سيادة العقلية الشخصية في الإنسان ، وتنتهي بتكوين الوحدات الجماعية الكبرى للإرادات العاقلة (الأسرة - المجتمع - الدولة) وهذا ما يكون الروح الموضوعية .

وفي هاتين المرحلتين لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية ، ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملا للروح ، وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

وفي المرحلة الثالثة تتعرف الروح وحدة وجودها الباطن ، والحقيقة الروحية الموضوعية ، وتصل بذلك إلى حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة ، وهذا ما يكون الروح المطلقة .

فالقسم الأول الذي يؤلف المرحلة الأولى يكون علم النفس الهيجلي . لكن ينبغي ألا نفهم علم النفس هنا بالمعنى المفهوم ، الآن ، ولا بالمعنى الذي كان جاريا منذ خمسين عاما ، بل علم النفس بالمعنى الهيجلي هو النشوء الميتافيزيقي للروح الإنسانية منظوراً إليه من الناحية النفسية . ولكننا لا نستطيع التوسع في هذا القسم من فلسفة هيجل نظراً لما فيه من غموض وافتعال في كثير من المواقف . وعلى كل حال فعلم النفس موضوعه دراسة التطور الديالكتيكي المحايث في النشاط العقلي ، وينبغي أن تكشف الروح عن حريتها بأن تصل إلى أن تكون عقلية بنشاطها الذاتي الذي فرض عليها على أنه معطى مباشر ، فالروح النظرية تتبدى على أنها معرفة عيانية غامضة متصلة بالعاطفة . والوسط بين العيان وبين الفكر التصوري المنطقي هو الإمتثال الذي يظهر على هيئة الذاكرة والخيال ، والذاكرة اللفظية وهذه الصورة للذاكرة هي الأهم لأنها أداة الفكر وهي التي تيسر قيام جميع العمليات العقلية العليا . ومن هنا نجد هيجل يلح في توكيد أهمية اللغة ، ذلك أن اللغة هي التي تمكن الفكر الفردي من الاتصال مباشرة بالكلي ، فأشكال الفكر تتخارج وتختزل في لغة الإنسان ، وما ينبغي أن يعبر عنه باللغة يتضمن - على نحو متفاوت في الغموض والوضوح - يتضمن مقولة ما - ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يلجأ إلى الإشتقاق من أجل تبرير ديالكتيكه . وقد رأينا مثالا لذلك فيما يتصل بكلمة Urteil ، وهذه الطريقة في الاستعانة بالاشتقاق اللغوي من أجل بيان الأفكار سنراها إلى حد مبالغ فيه عند هيدجر ، كما سنجدها على نحو مخفف لدى شلنج ويظهر أنها عادة ألمانية ! .

وهذه الروح الذاتية تمر بثلاث مراحل في تطورها من أجل التكوين الواعي . وهذه المراحل الثلاث هي :

أ - النفس ب - الوعي جـ - الروح

فالمرحلة الأولى هي التي فيها لا تزال الحياة مجرد روحانية غامضة منتشرة وكما أشرنا من قبل يسمى هيجل القسم الذي يدرس هذه المرحلة باسم علم الانسان .

والمرحلة الثانية هي التي فيها تتحقق الحياة الروحية في التعارض بين الأنا واللا أنا ، ولا يزال فيها الأنا ذاتا فارغة تتلقى محتواها من العالم ، والعلم الذي يبحث في هذه المرحلة هو « علم فينو مينولوجيا الروح » (أو العقل) .

والمرحلة الثالثة هي التي فيها ارتفعت الحياة الروحية إلى مرحلة العقلية ، وعن طريق العقل والإرادة حصلت لنفسها

على الحرية ؛ وهذه المرحلة الثالثة هي التي يتولى دراستها علم النفس بالمعنى المشار إليه من قبل .

فما يسميه هيجل بالنفس ليس هو الذات أو الأنا ، إنما مجرد المثالية الأولى البسيطة التي تضطرب في حضن الطبيعة على أنها حقيقتها . ولهذا فإن هيجل يسمي النفس بأنها « نعاس الروح »، لأن النفس مرحلة أولية غامضة للروح وبالتالي كأن الروح فيها في حالة نعاس ونوم . وهذه النفس ينبغي ألا ينظر إليها على أنها نفس العالم ، بل هي من نوع الجوهر الغامض الروحي الكلي الذي هو الأساس في كل تفرد وتجزىء للروح فيما بعد ، ونحن في حياتنا النفسية لا نزال نشعر بتأثير هذه الروحانية الغامضة ، وذلك عن طريق ما ينتابنا من أمزجة تتغير بتغيرالأجواءوالسن والأماكن والأحوال العضوية . فأحوالنا المزاجية المتغيرة تحت تأثير الأحوال الطبيعية الخارجية إنما تتغير بتأثير هذه النفس الغامضة العامة المنتشرة .

والنوم هو العود الدوري لوجودنا إلى حضن هذه الروحية الطبيعية المنتشرة ؛ ولعله متأثر بالعود الدوري لليل والنهار . ويتساءل : هل هذه النفس لا مادية ؟ وبهذه المناسبة يتناول مسألة لا مادية النفس ، ويحل المسألة بالمعنى والاتجاه المثالين فما دامت المثالية ترى أن الهيولي ليست حقيقية بينما الروح هي وحدها الحقيقية ، فلا محل للقول بمادية النفس نظراً إلى أن المادة ليست حقيقية بينما النفس لها حقيقة . وفي داخل هذه الروحية الغامضة المنتشرة تتطور شيئاً فشيئاً الذاتية أولا على هيئة مركز غامض للفردية التي تبدأ ، فتضع محتواها في مقابلها ولكن لا يوجد بَعْدُ ذاتٌ تميّزُ نَفْسَها من العالم المادي الخارجي ، بل لا تزال الذات هي ما يحس . والنفس في هذه الحالة هي بمثابة مركز لكل إحساس . وهكذا نرى أن النفس بمثابة الشخصية الدنيا الهيولانية التي لا بد أن تخضع فيما بعد للذات العاقلة العليا التي تمنحها الصورة الحقيقية .

الأخلاق عند هيجل

لا تشغل الأخلاق بالمعنى المحدود غير مكان ضئيل في فلسفة هيجل ، وترتبط بنظراته في القانون والسياسة وبفلسفته الدينية . ذلك أن هيجل يرى أن الغاية من الفلسفة ليست تحديد مثل أعلى للكمال من غير الممكن الوصول إليه بل فهم الواقع لإعادة بنائه ديالكتيكيا ، وتعرف الطابع العقلي منه ، ومن هنا فإن الأخلاق مهمتها أن تشاهد لا أن تحكم .

والأخلاق عند هيجل يسودها تقابل أساسي هو التقابل بين الأخلاق الذاتية ، والأخلاق الموضوعية . فالأولى هي الأخلاق بالمعنى الكنتي أي التي تتحدد بمعيار شكلي صوري ، وذلك بالصدق الكلي لمبدأ الفعل . ولكن هيجل يرى أن هذا المبدأ مبدأ مجرد ، وبالتالي لا يؤدي إلا إلى شكلية جوفاء ، ولا يستطيع المرء عن طريق هذه القاعدة الشكلية أن يحدد في الواقع ما هي الواجبات وما هي الحقوق ، إنما الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق الموضوعية ، وهي التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تقوم على تربية الأسرة والمجتمع المدني وخصوصاً الدولة .

وهنا نجد هيجل يمجد الدولة لأنه يرى أن الدولة هي الكائن الاجتماعي الأكبر ، ويرى أن الإنسان لا يصل إلى الحرية الحقيقية إلا عن طريق الدولة ، وذلك حينما يعيش الإنسان القانون بدلا من أن يخضع له خضوعاً سلبياً ، فإنه بهذا لا يصبح قهراً بل شكلا من أشكال التحرير ، بأن يجعل الإنسان يضبط نفسه وفرديته العينية ووجداناته العمياء ومنفعته الأنانية . وفي هذا يقترب هيجل من فكرة « الأوتونومي » Autonomie أي الاستقلال الذاتي عند كنت ، ولكنه يضع معياراً لهذه المشاركة في الروح الجماعية أي روح المجتمع ممثلة في الدولة ، لكن مثل هذا الوضع لا يتحقق إلا إذا كانت الدولة جيدة ، وأخلاق الناس متينة . وهيجل يرى أن تقدماً من هذا النوع ممكن عن طريق فعل الصفوة المختارة من أبناء هذه الدولة ، غير أن عمل هؤلاء الصفوة لن ينجح إلا إذا كانت أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم مطابقة للعقل خيراً من الأنظمة الموجودة ، وبالتالي تكون أصدق من هذه المؤسسات الموجودة وأقرب إلى الكلي . والذي يخلق ها هنا قيما جديدة لا يؤثر في المستوى الأخلاقي بالمعنى الحقيقي ، وإنما في المستوى التاريخي . ومن هنا ينبغي التحدث عن فلسفة التاريخ عند هيجل .

فلسفة التاريخ

فلسفة التاريخ هي أكثر أجزاء فلسفة هيجل شيوعاً بين الناس . وعند هيجل أن التاريخ الكلي ليس هو التاريخ الساذج الذي يقدمه من رووا الأحداث ، ولا التاريخ النظري الذي يريد تفسير الوقائع واستخراج العبَر والدروس العملية من الماضي ، بل التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي الذي يهيمن على الوقائع وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان ، ذلك لأن العقل جوهر التاريخ . والعقل يحكم العالم

ولهذا يرى هيجل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل[١]، ومن هنا فالتاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك ، إنهم يخضعون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم ، ولكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية ما بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بها ولم تكن قصداً من مقاصدهم ، وهذا هو ما يسميه هيجل « خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ »[٢]. فمن خبثه أنه يستعين بهذه الشخصيات في سبيل تحقيق أهدافه وخططه ومقاصده ، دون أن يكون هؤلاء على علم بذلك ، وإنما الذي يجعل هؤلاء أقوياء هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح الكلية . وهذا المحتوى قائم في الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس ، وهم مدفوعون لذلك بقوة باطنة . وفي بعض العصور نجد أن تركيب روح الشعب يتحطم لأنه عفى عليه وخلي من جوهره ، ولكن التاريخ رغم من ذلك يستمر في سيره قدماً لا يتأثر بانهيار حضارة أو انحلال دولة ، ولكن في المراحل الكبرى تحدث الاصطدامات العظمى بين الأنظمة القائمة حتى الآن وبين الإمكانيات المضادة لهذه الأنظمة مما يؤدي إلى زعزعة الأنظمة القائمة ، ولكن هذه الاصطدامات نفسها تتضمن أمراً بعيداً بل وضرورياً ، وحينئذ تصبح هذه الإمكانيات ذاتها ضرورية وتتضمن أساساً مختلفاً عن ذلك الأساس الذي كان حتى الآن أساسا للتنظيم الشعبي ، وهذا الكلي يستولي عليه عظماء التاريخ ويجعلون منه قصداً من مقاصدهم ، وهم حين يحققون أطماعهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتفق مع التصور الأعلى للروح . وعلى هذا النحو يتبدى منطق التاريخ ، فظروف التقدم التي حققتها الإنسانية عن طريق المتناقضات والاصطدامات والحروب والثورات تؤدي إلى وضع للأمور أصدق وأفضل ؛ أما فترات الهناء والرخاء والخلو من التناقض والسلام فهي ليست عصوراً تاريخية .

وقد توسع هيجل في هذه النظرية وفَصَّلها في محاضراته في فلسفة التاريخ ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية ، وهذا التقدم نجد دلائله أولا في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان فيه فرد واحد هو الحر والباقي عبيد (في مصر القديمة وفارس وبابل) نقول الانتقال إلى الجمهوريات والأرستقراطيات الجديدة في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار .

ويقول هيجل إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة ، ألا وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان ، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان ، ولكن النظم السياسية لم تخضع لهذا المبدأ في أول الأمر وطوال العصور الوسطى الأولى . إنما بدأت الفترات الحاسمة من أجل إيجاد هذا الوعي بالحرية لأول مرة بعد ذلك في عصر الإصلاح الديني ، وهذا يعد بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية .

وجاءت هذه فيما بعد ، هنالك أصبح الإنسان يتخذ رأسه أساسا أي اتخذ الفكر والعقل الأساسي ، وحاول أن يصوغ الواقع على صورة العقل ، لقد كان ذلك مشرقاً رائعاً للشمس ، هنالك ساد انفعال نبيل ، وشاعت حماسة عقلية هزت الدنيا بأسرها ، وكأن الإنسان لم يبلغ إلا آنذاك مرتبة التوفيق الفعلي بين ما هو إلهي وما هو دنيوي .

وقد عني هيجل بالمسائل السياسية لأنه عاش في عصر تاريخي المعنى الكامل ، عصر الثورات والأمبراطوريات وعصر حقوق الإنسان . وهو بطبعه كان حريصاً على متابعة الأحداث حتى كان يقول إن قراءة الصحف نوع من الأوراد ترتل في كل صباح عملياً .

وكما أشرنا من قبل كتب هيجل رسائل سياسية ومقالات عديدة ، وكتب خصوصا بحثاً عن دستور ألمانيا سنة ١٨٠٢ وإن لم ينشر إلا سنة ١٨٩٣ ، فضلا عن أنه قام برئاسة تحرير صحيفة يومية هي « جريدة بامبرج » مدة عام ونصف . ورسائله ومقالاته تدل على أنه كان كثير العناية بالمشاكل السياسية الوقتية العصرية ، فضلا عن أنه كان يدعو إلى عدم الفصل بين النظري والعملي لأنه تبعاً لفلسفته يرى أن الارادة ضرب من الفكر ، فالارادة هي الفكر معبراً عنه في الواقع ، أما أولئك الذين ينظرون إلى الفكر على أنه ملكة جزئية منفصلة عن الارادة ، فيذهبون إلى حد الزعم بأن الفكر يؤدي الارادة وخصوصاً الخيرة ، أولئك يدلون بهذا على أنهم لا يعرفون شيئاً مطلقاً عن طبيعة الارادة . غير أن كتابه عن دستور ألمانيا لم يكن إلا بحثاً من أبحاث الشباب لا يزال يحمل طابع فلسفة شلنج والرومنتك . وإنما وضع هيجل نظراته

الرئيسية في السياسة في كتاب ممتاز يعد آخر كتبه العظمى وهو « مبادىء فلسفة القانون » الذي نشر سنة ١٨٢١، وقد لخص الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب في « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (ص ٤٨٢ - ٥٥٢) وفي عرضه للسياسة في الكتابين ربط ربطاً وثيقاً بين السياسة والأخلاق وعلم نفس الإرادة وفلسفة التاريخ . وفي مقدمة « فلسفة القانون » يصرح بكل وضوح بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثلى ، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم لأن ما هو قائم هو العقل ، والتفسير العقلي الذي يقدمه في هذا الكتاب هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية . قال : « ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون ، وحتى لو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة لأنها لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه ، وحينما ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فان صورة الحياة تكون قد شاخت من قبل . وهذا اللون الرمادي لا يمكن أن يستعاد شبابه بل يمكن فقط أن نتعرفه ». « إن بومة مينرفا ، لا تأخذ في الطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله ».

وهذه العبارة الأخيرة من العبارات المشهورة والشعرية الرائعة ، ويرمز هيجل ببومة منيرفا إلى الحكمة والفلسفة ، أي أن الفلسفة لا تأخذ في عملها إلا بعد أن يكون قد تم حدوث الحدث الذي تريد الفلسفة أن تفلسفه .

يرى هيجل أن القانون من ميدان الروح . ونقطة الابتداء هي الإرادة الحرة ، وهي حرة بوصفها عدم تعين ، يتعين بذاته ، وبوصفه الأنا الذي يضع لنفسه محتوى مع بقائه في هوية مع ذاته ومع الكلية ، أما إذا لم تكن الإرادة غير الإرادة الطبيعية ، فانها لا تفعل أكثر من أنها تطيع الرغبات والميول ويكون ميدانها حينئذ ميدان الأهواء ، ولا تكون حرة إلا في ذاتها ولكنها تكون حرة لذاتها حينما تتخذ مضمون الكلي لا الجزئي ، أي حينما تصبح الإرادة فكراً .

وفي القانون تبلغ الإرادة الحرة الوجود المباشر . والفرد بوصفه ذا حقوق ويمارس حقوقاً يسمى الشخص Person ولذلك فان الأمر المطلق في القانون هو : كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً .

وأول تحقق للروح الاجتماعية هو في الأسرة . ودورها الأساسي هو تربية الأبناء ، وهذه أول مظهر من مظاهر الأخلاق .

وثاني تحقق هو المجتمع المدني ، وفيه يتجمع الناس وفقاً لمصالحهم . وهذه التجمعات تدخل في علاقات وأحياناً في تصادم .

وهكذا ينشأ في الحياة الاجتماعية نظام خارجي ناجم عن الاتفاق بين الحاجات وعن تحددها المتبادل مما يجعل هذه الحاجات يحدد بعضها بعضاً ، وفقاً لإمكان إشباعها وتوفيرها .

والتحقق الثالث هو الدولة ، وهذه هي التحقق الاجتماعي الأعلى . وهيجل يميز الدولة من المجتمع المدني . فعنده أن المجتمع المدني عالم فردي نفعي فيه تسود الذرّية الاجتماعية ، أي أنه يتألف من أفراد على هيئة ذرات في هذا المجتمع .

والدولة في نظر هيجل ليس غرضها أن تكفل لأعضائها الرخاء المادي والحرية المجردة ، بل أن تجعلهم يقومون بتأدية وظيفتهم الرئيسية الحقيقية وهي أن يعيشوا في الكلي ، وبالتالي أن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية .

وفي الدولة يصل الإنسان إلى الأخلاقية العليا والأكثر عينية ، فالدولة تربي الفرد وتخضعه لنظام جماعي يحرره من أعراض طبيعته الحيوانية وأنظاره العقيمة ، فالدولة لا تقلل من الفرد ، بل تسمح له بأن يكمل شخصيته ، وذلك بإدماجه في نظام أخلاقي أعلى من شأنه أن يتقدم في اتجاه ما هو كلي .

وقد اختلف في تفسير نظريات هيجل السياسية : فنجد أولا أن جانس Gans الذي نشر « فلسفة القانون » مضيفاً إليها مذكرات مأخوذة من المحاضرات يقول : « إن هيجل لم يتنكر للمبادىء العظمى للثورة الفرنسية التي أشاعت الحماسة في نفسه أيام الشباب بل ظل دائماً يطالب للفرد في الدولة بالحقوق الأساسية للشخصية الإنسانية ».

ولكننا نجد شراحاً آخرين يفسرون نظريات هيجل السياسية في اتجاه مضاد ، فينعتونه بأنه ذو ميول محافظة لأن هيجل يرى أن الدولة هي تجسد للفردية الجوهرية ، ولما هو إلهي على سطح الأرض ؛ وينبغي على الفرد أن يعترف بأنه عدم بازاء الدولة ، ولهذا يشيرون إلى أن هيجل كان فيلسوف العرش الرجعي ، وداعياً إلى الملكية البروسية ، وموحياً بالدعوة إلى القوة التي ترى في الحرب وسيلة لا غنى عنها للدولة في نموها .

وهناك موقف وسط يمثله خصوصاً فيكتور باش Victor Basch أحد الذين درسوا المذاهب السياسية للفلسفات المثالية الألمانية دراسة عميقة وافية . فباش يرى أن الدولة في نظر هيجل هي في مجموعها توفيق بين فلسفة السلطة والحرية . واتجاه فلسفة هيجل السياسية هو إلى إيجاد وسط بين الملكية المطلقة والديمقراطية المطلقة، بين الفردية المفرطة وبين السيطرة الكاملة للدولة.

والواقع أن السياسة عند هيجل لها وجهان متعارضان : فهو من ناحية يريد التوفيق بين ما يقضي به العقل وبين الواقع الخارجي الموجود ، ومن هذه الناحية جاء الجانب المحافظ في تفكيره .

ولكنه من ناحية أخرى كان يرى أن الديالكتيك يقتضي نوعاً من التعارض المستمر الذي يتطور عليه النظام في الدولة ، ولهذا فإنه يبرر قيام التقدم استناداً إلى ألوان التعارض التي يمكن أن تكون أسبابا للنزاع سواء بين الطبقات الاجتماعية ، وبين الدول ، مما يؤدي إلى الثورات في حالة الطبقات الاجتماعية ، وإلى الحروب في حالة الدولة . وتبعاً لهذين الوجهين اتجه اتباع هيجل إلى فريقين :

فريق اليمين الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاه المحافظة . وفريق اليسار الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاها ثورياً .

ومن النصوص الرئيسية في هذا الباب ما يلي : -

أولا فيما يتصل بنظرية الدولة :

« الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته ، وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة ، ومبدأ المجتمع المدني . والوحدة التي توجد في الأسرة على أنها شعور بالمحبة هي جوهرها ، لكن الجوهر هاهنا أرتفع خلال المبدأ الثاني ، أعني من خلال الارادة الحرة العاقلة ، إلى ما هو كلي ».

ويقول في موضع آخر : « الدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية . والروح الأخلاقية هي الارادة الظاهرة المتميزة الجوهرية التي تعقل ذاتها . والدولة هي تحقق الحرية العينية ، والحرية العينية معناها أن الجزئية الشخصية ومصالحها الجزئية لها تطورها الكامل واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني . . والقوانين تعبر عن تعينات مفهوم الحرية الموضوعية . والقوانين تبدو أولا بالنسبة إلى الذات المباشرة وبالنسبة إلى إرادتها المستقلة الاعتباطية ومصالحها الجزئية ، تبدو وكأنها حواجز وحدود لكنها في المقام الثاني غايات مطلقة . وفي المقام الثالث تؤلف جوهر الارادة الفردية التي تجد في هذه القوانين حريتها ، بحيث تصبح هذه القوانين بمثابة عادات أخلاقية اجتماعية لها قيمتها في حقيقة هذه الشخصية .

والدولة بوصفها روحاً حية لا يمكن أن تكون إلا بمثابة كلٍّ يتفاضل إلى ألوان من النشاط الخاصة تصدر عن نفس الفكرة الخاصة بالحقوق ، والتشريع هو التوزيع العضوي لقوة الدولة ، وهو الذي يتضمن التعينات التي وفقاً لها الإرادة العقلية لا توجد في الأفراد إلا على سبيل الإمكان والقوة ، لكنها عن طريق التشريع تصل إلى الشعور والوعي بذاتها ».

وهناك نصوص قليلة تمجد الحرب مثل قوله :

« في السلام تمتد الحياة المدنية وتستقر كل المجالات ، وفي النهاية يضيع الناس في بحران ، ذلك أن خصائصهم تتحجر شيئاً فشيئاً وتثبت . لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم ، فإذا تصلبت الأجزاء حدث الموت . ففي السلام يحدث هذا التحجر الذي يؤذن بموت المجتمع ».

ولقد طالما نادى المفكرون بالسلام الدائم بوصفه المثل الأعلى الذي ينبغي على المفكرين أن يصلوا إليه . وكنت قد وضع مشروعاً من هذا النوع . ولكن الفرد والفردية يتضمنان بالضرورة السلب . لكن لو أن عدداً من الأسر كون الدولة فإن هذا الاتجاه بوصفه شخصية مركبة فينبغي أن يخلق لنفسه معارضاً وبالتالي أن يولد عدّواً له ، فالحروب لا مناص منها . والحروب عند هيجل تخرج منها الدول أقوى مما كانت ، ثم أن الأمم التي كانت تنقسم على نفسها تستطيع أن تحصل بواسطة الحرب في الخارج على السلام في الداخل . صحيح إن الحرب تؤدي إلى عدم الأمن بالنسبة للممتلكات ، لكن عدم الأمن هذا حركة ضرورية ، ذلك أن عدم الاستقرار من الوسائل التي تحفز على التطور والتقدم .

وهكذا نرى أن هيجل في نظرياته في الدولة قد حاول أن يطبق نظرياته الديالكتيكية ، وكان تطبيقه لهذه النظريات هو الذي حدا به أن يرى في الحرب ضرورة لا يمكن التخلص

منها وما دام السلب هو أساس التحقق ، والحرب سلب ، فهي أساس في تحقق التطور .

وقد أثر هيجل تأثيراً كبيراً في مفكرين وسياسيين وجهوا مذهبه وجهات تتعارض أشد التعارض ، وما ذلك إلا لأن مذهبه حافل بالتناقضات ، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضي منطق هيجل .

نشرات مؤلفاته

- **Werke,** Jubiläumausgabe, hrg. von H. G. Glockner, 26 Bde, Stuttgart,1927- 1939.

- **Sämmtliche Werke,** Kritische ausgabe, hrg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, 27 Bde. Hamburg 1905-

- Sämmtliche Werke, neue Kritische ausgabe, hrg. von J. Hoffmeister, Hamburg,32 Bde.

- Hegels theologische Jugendschriften, hrg. von H. Nohl. Tübingen, 1907

- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

مراجع

- Adams, G. P. The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. Berkeley, 1910.

- Aspelin, G. Hegels Tübinger Fragment. Lund, 1933.

- Asveld, P. La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Louvain, 1953.

- Baillie, J. The Origin and Significanee of Hegel's Logic. London, 1901.

- Balbino, G. Der Grundirrtum Hegels. Graz, 1914.

- Brie, S. Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule. Berlin, 1901.

- Bullinger, A. Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antiheglische Unverstand. Munich, 1901.

- Bülow, G. Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig, 1920.

- Caird, E. Hegel. London and Edinburgh, 1883.

Cairns, H. Legal Philosophy From Plato to Hegel. Baltimore, 1949

- Coreth, E., S. J. Das dialektische Sein in Hegels Logik. Vienna, 1952.

- Cresson, A. Hegel, sa vie, œuvre Paris, 1949.

- Croce, B. What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, translated by D. Ainslie. London, 1915.

- Cunningham, G. W. Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910.

- De Ruggiero, G. Hegel. Bari, 1948.

Dilthey, W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's Gesammelte Schriften, IV; Berlin, 1921.)

Dulckeit, G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Munich, 1947.

Emge, C. A. Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, 1927.

Findlay, J. N. Hegel. A Re- Examination. London, 1958.

Fischer, K. Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).

Foster, M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935.

Glockner, H. Hegel. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's Works mentioned above.)

Grégoire, F. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.

Études hégéliennes.Louvain, 1958.

Häring, T. Hegel, sein Wollen und sein Werk. 2 vols. Leipzig, 1929- 38.

Haym, R. Hegel und seine Zeit. Leipzig, 1927 (2nd edition).

Heimann, B. System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, 1927.

Hoffmeister, J. Hölderlin und Hegel. Tübingen, 1931.

- Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

- Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

Negri, A. La presenza di Hegel. Florence, 1961.
Niel, H., S. J. De la médiation dans la philosophie de Hegel. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
- Nink, G., S. J. Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes. Regensburg, 1931.
- Ogiermann, H. M., S. J. Hegels Gottesbeweise. Rome, 1948.
- Olgiati, F. Il panlogismo hegeliano. Milan, 1946.
- Pelloux, L. La logica di Hegel. Milan, 1938.
- Peperzak, A. T. B. Le jeune Hegel et la vision morale du monde. The Hague, 1960.
- Pringle- Pattison, A. S. (=A. Seth). Hegelianism and Personality. London, 1893 (2nd edition).
- Reyburn, H. A. The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right. Oxford, 1921.
Roques, P. Hegel, sa vie et ses œuvres. Paris, 1912.
- Rosenkranz, K. G. W. F. Hegels Leben, Berlin, 1844.
- Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
Rosenzweig, F. Hegel und der Staat. 2 vols. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. Hegels Lehre von Gott. Gütersloh, 1952.
- Schneider, R. Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel. Hildesheim, 1931.
- Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
- Specht, E. K. Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel. Cologne, 1952.
- Stace, W. T. The Philosophy of Hegel. London, 1924 (new edition, New York, 1955).
- Steinbüchel, T. Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Vol. i. Bonn, 1933.
- Stirling, J. H. The Secret of Hegel. London, 1865.
- Hyppolite, J. Genése et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel. Paris, 1946.
- Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
- Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
Iljin, I. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern, 1946.
Kojève, A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
- Lakebrink, B. Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik. Cologne, 1955.
Lasson, G. Was heisst Hegelianismus? Berlin, 1916.
Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930.
- Litt, T. Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg, 1953.
- Lukàcs, G. Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen uon Dialektik und Oekonomie. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
- Maggiore, G. Hegel. Milan, 1924.
- Maier, J. on Hegel's Critique of Kant. New York, 1939.
- Marcuse, M. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. New York, 1954 (2nd edition).
- Mc Taggart, J. McT. E. Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910.
- Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
- Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
- Moog, W. Hegel und die Hegelsche Schule. Munich, 1930.
- Mure, G. R. G. An Introduction to Hegel. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
- A Study of Hegel's Logic. Oxgord, 1950.

Teyssedre, B. L'ésthetique de Hegel. Paris, 1958.
Vanni Rovighi, S. La concezione hegeliana della Storia. Milan, 1942.
Wacher, H. Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant. Berlin, 1932.
- Wahl, J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951 (2nd edition).
Wallace, W. Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic. Oxford, 1894 (2nd edition).
- Weil, E. Hegel et l'état. Paris, 1950.

هيدجر

Martin Heidegger

المؤسّس الحقيقي للوجودية .

ولد مارتن هيدجر في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٨٩ في مسكرش Messkirch، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن (ألمانيا)، لأسرة عميقة الجذور في هذا الاقليم . وكان أبوه فريدرش Friedrich صانع براميل وفي الوقت نفسه كان أمينا لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة ، وكانت ديانته الكاثوليكية وكذلك زوجته يوهانا كمف Johanna Kempf

ويقول هيدجر عن نفسه في ترجمته لحياته الملحقة برسالة سنة ١٩١٤ : « نظرية الحكم في المذهب النفساني » :

« دخلت المدرسة الشعبية في بلدي ، ثم دخلت المدرسة الثانوية في كونستانس من ١٩٠٣ إلى ١٩٠٦ ، وابتداء من السنة قبل النهائية دخلت مدرسة برتولد Berthold الثانوية في فبرايبورج - في بريسجاو . وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة (الثانوية) في سنة ١٩٠٩، تعلمت في (جامعة) فرايبورج - في - بريسجاو حتى الامتحان النهائي Rigorosum . وفي الفصل الدراسي الأول حضرت دروس اللاهوت والفلسفة ، وابتداءً من سنة ١٩١١ خصوصاً تابعت دروس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية ، وفي الفصل الأخير تابعت أيضاً دروس التاريخ » .

لقد بدأ هيدجر إذن دراسته الثانوية سنة ١٩٠٣ في مدرسة كونستانس الثانوية . وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر Conrad Grober الذي كان آنذاك قسيساً في كنيسة الثالوث ، وسيصير فيما بعد رئيساً لاساقفة فرايبورج ، وهو الذي وجّه هيدجر إلى دراسة اللاهوت ، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانتس برنتانو التي عنوانها : « في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو »، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرسالة أثرها في توجيه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود ، كما قال هو عن نفسه (« في الطريق إلى اللغة » ص٩٢) .

وتابع هيدجر تعليمه اللاهوتي في معهد فرايبورج الأسقفي حتى سنة ١٩٠٩ حيث كان طالباً داخلياً . وكان لهذه الدراسة اللاهوتية دورها في توجيه فكر هيدجر إذ استند إليها في محاضراته الأولى التي كرّسها لتحليل حياة القديس بولس والقديس أوغسطين ، كما أنها أسهمت في تشكيل فكره الفلسفيّ والميتافيزيقي بخاصة .

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين ، ودخل بعده جامعة فرايبورج -في- بريسجاو حيث أتم دراسته في اللاهوت والفلسفة . وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات هسرل في الفينو مينولوجيا ، ومؤلفات اميل لاسك Lask، كما حضر سمنارات هينرش ركرت Rickert وكانت تدور حول المعنى الأخلاقي لفلسفة نيتشه .

وفي سنة ١٩١٥ ناقش الرسالة التي تقدم بها للحصول على دكتوراه التأهيل (للتدريس في الجامعة) Habilitation، وعنوانها : « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس » وقد أهداها إلى أستاذه ركرت . وقد استند فيها إلى رسالة لم تكن في الواقع من تأليف دونس اسكوتس ، بل من تأليف توماس الذي من ارفورت Thomas von E-rfurt، كما أثبت ذلك فيما بعد مؤرخ فلسفة العصور الوسطى العظيم مارتن جرابمن Martin Grabmann.

وإلى جانب اهتمامه بمعنى الوجود ، نجده في ذلك الوقت نفسه يهتم بمشكلة الزمان ، فيلقي محاضرة - كجزء من امتحان دكتوراه التأهيل هذه - عن « معنى الزمان في علم التاريخ » (نشرت في «مجلة الفلسفة والنقد الفلسفي » سنة ١٩١٦ ، جـ١٦١ ص ١٧٣ - ١٨٨)، ويبدو فيها تأثره بآراء فلهلم دلتاي ؛ وفيها يحدّد أصالةعلوم التاريخ تجاه علوم

الطبيعة .

وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل في سنة ١٩١٥ عين هيدجر مدرساً Privat Dozent في جامعة فرايبورج . وفي سنة ١٩١٦ عُيّن هسرل أستاذاً في جامعة فرايبورج ، فلفت انتباهه ذكاء هيدجر الفائق ، وداعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات ؛ فاتخذه مساعداً له إلى جانب يوجن فنك E. Fink وأ . اشتين E. Stein اللذين سيكون لهما شأن أيضاً في فلسفة الظاهريات .

وفي سنة ١٩٢٣ عين هيدجر أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة في جامعة ماربورج Marburg. وهنا ألّف كتابه الرئيسي : « الوجود والزمان » الذي أودع فيه زبدة فلسفته كلها، ويعدّ من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

وفي عيد العنصرة (الاحد السابع بعد عيد الفصح) سنة ١٩٢٩ أصدر هيدجر كتابه « كَنْت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحتوي على تفسيره للمعنى الذي قصده كنت من « نقد العقل المحض »: هل هو كتاب في نظرية المعرفة العلمية ، كما يزعم أنصار الكنتية الجديدة (كوهن ، ناتورب ، ركرت)، أو هو تأسيس للميتافيزيقا كما يرى هيدجر ؟ وزبدة الكتاب كان هيدجر قد ألقاها محاضرات في الفصل الدراسي الشتوي ١٩٢٧/٢٨ وفي محاضرات ألقاها في سبتمبر سنة ١٩٢٨ في معهد هردر في ريجا ، وفي محاضرات ألقاها في مدرسة التجارة العليا في دافوس Davos (سويسرة) . في شهر مارس سنة ١٩٢٩ . وفي مارس سنة ١٩٢٩ انعقدت ندوات في دافوس ، اشترك فيها هيدجر كما اشترك ارنست كاسيرر . وعَرَض هيدجر تفسيره لمعنى كتاب « نقد العقل المحض » مُعارضاً تفسير الكنتية الجديدة . فانبرى له ارنست كاسيرر، ودارت بينهما مناقشة حادة (تجد نصها في ملحق الطبعة الرابعة من كتاب هيدجر : « كنت ومشكلة الميتافيزيقا »).

وكان هيدجر قد عين في سنة ١٩٢٨ أستاذاً ذا كرسي في جامعة فرايبورج خلفاً لهسرل وبناء على توصية منه . وفي ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ ألقى محاضرته الافتتاحية في جامعة فرايبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟».

وبدعوة من المدير السابق لجامعة فرايبورج ، وبتأييد من مجلس الجامعة وبناء على طلب جميع الأساتذة ، وافق هيدجر على ترشيح نفسه لمنصب مدير جامعة فرايبورج . وفي ٢٢ أبريل سنة ١٩٣٣ نشرت جريدة بريسجاو أن هيدجر انتخب رسمياً مديراً لجامعة فرايبورج .

وفي ٣ و٤ مايو سنة ١٩٣٣ ـ وكان هتلر قد تولى الحكم في ألمانيا في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣ ـ نشرت الصحف المحلية خبر انضمام هيدجر رسمياً إلى الحزب الوطني الاشتراكي (النازي) . وفي ٢٧ مايو سنة ١٩٣٣ ألقى هيدجر المحاضرة الافتتاحية (التي استهل بها منصبه الجديد) بعنوان : « التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية » وفيها عرض برنامجاً مفصلاً لإصلاح الجامعة .

لكنه ما لبث أن وقع في خلاف مع السلطات ، وذلك أن مكتب ألفرد روزنبرج ، الموجه الفكري للنازية ، طلب منه فصل اثنين من العمداء في جامعة فرايبورج بسبب عداوتهما للنازية ، وهما الأستاذ فولف والأستاذ مولندورف Mollendorf . لكن هيدجر رفض تنفيذ هذا الأمر ، وقدّم استقالته من منصب مدير الجامعة ، وقُبلت استقالته ولما يَمْض عليه في هذه المنصب إلاّ عشرة أشهر . لكنه استمر أستاذاً يلقي محاضراته .

غير أنه صار هدفاً للمضايقات من جانب السلطات . فكانت الشرطة السرّية S.S. تكتب تقارير منتظمة عما يدور في محاضراته ودروسه وتقدمها إلى ألفرد بيوملر A. Baeumler، مدير جامعة برلين ، وكريك E. Krieck مدير جامعة هيدلبرج ، وكلاهما كان واسع النفوذ عالي المكانة في الحزب النازي . كذلك مُنِعت بعض دروسه (السمنارات) ومنها سمنار كان يدور حول كتاب « العامل »Der Arbeiter لأرنست يونجر . ومُنِع من اعادة طبع كتاب « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ومن نشر كتاب : « نظرية أفلاطون في الحقيقة » كذلك مُنِع من حضور مؤتمر الفلسفة المنعقد في باريس في سنة ١٩٣٧ .

وآثر هو من جانبه عدم الاصطدام بالسلطات ، فاكتفى بالدروس (السمنارات)، دون المحاضرات العامة واعتصم بالعزلة والاستغراق في التأملات الفلسفية ، وذلك في بيته الجبلي في قرية توتناوبرج Todtnauberg في قلب الغابة السوداء ، حيث كان قد شيد هذا البيت في سنة ١٩٢٢ بصبره ومثابرته كما قال :

« من أقام البيت ها هنا هو المثابرة على إدراج الأرض والسماء ، والأمور الإلهية والغاية بكل بساطتها ، إدراجها في

الأشياء . وهذه القوة هي التي أقامت البيت على سفح الجبل ، في مأمن من الرياح ، وفي مواجهة الجنوب ، بين المروج وبالقرب من الينبوع . وهي التي وهبته سقفاً من الألواح بارزاً بروزاً كبيراً يحمل شحنات الثلج وبانحناء مناسب ، وهو ينزل إلى أسفل جداً ، فيحمي الغرف من عواصف ليالي الشتاء الطويلة . ولم ينس « ركن الرب » خلف المائدة المشتركة ،وهيّأ في الحجرات مواضع مقدّسة ، هي مواضع الميلاد و « شجرة الموت » ـ وبهذا الاسم يسمّون هناك النعش ـ وهكذا بالنسبة إلى مختلف الأعمار ، صوّر ، تحت نفس السقف ، أثر مرورها خلال الزمان » (« مقالات ومحاضرات » ص ١٩١ ـ ١٩٢ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٨) .

وكان هيدجر قد تزوج في سنة ١٩١٧ من ألفريده بتري Elfrede Petri ، ورزق منها بأول ولد وهو يرج Jörg في سنة ١٩١٩ ، وبالولد الثاني هرمن Hermann في سنة ١٩٢٠ .

وفي خريف سنة ١٩٤٤ استدعي هيدجر للاشتراك في الميليشيا الشعبية Volkssturm ، لما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة .

فلما هزمت ألمانيا نهائياً في أوائل مايو سنة ١٩٤٥ ، واحتل الحلفاء (امريكا وانجلتره وروسيا وفرنسا الخ) كل ألمانيا ، أصدرت سلطات الاحتلال قراراً بمنع هيدجر من التدريس في جامعة فرايبورج . واستمر هذا المنع حتى سنة ١٩٥١ . وخلال هذه الفترة كان هيدجر يكتب مؤلفاته ويتحدث مع جماعات صغيرة من الطلاب أو المعجبين . فكتب رسالة صغيرة بعنوان : « وما فائدة الشعراء ؟» (سنة ١٩٤٦) . وألقى أربع محاضرات في نادي برمن Bremen (ألمانيا الغربية) في ديسمبر سنة ١٩٤٩ . وألقى محاضرة عن « الشيء » Das Ding في أكاديمية بافاريا للفنون الجميلة في ٦ يونيو سنة ١٩٥٠ ، ومحاضرة عن « اللغة » في ٧ اكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وفي سنة ١٩٥١ أعيد هيدجر إلى منصبه أستاذاً في جامعة فرايبورج . وكانت دروسه (سمنار) الأولى عن : « أرسطو ، كتاب الطبيعة م٢ ف١، م٣ ف١-٣ » .

واستمر بعد ذلك في إلقاء الدروس، التي تمخض عنها الكتابان التاليان : « مامعنى التفكير ؟ » (سنة ١٩٥٢)، « مبدأ العّلية » (سنة ١٩٥٥ ـ سنة ١٩٥٦). وكان يلقي كثيراً من المحاضرات العامة ويشترك في مختلف الاحتفالات التذكارية .

وبدأ ينشر محاضراته في كتب ضخمة عديدة ، أهمها كتابه الضخم عن « نيتشه » في مجلدين (سنة ١٩٦١)

وسافر إلى فرنسا في سنة ١٩٥٥ ليشترك في « أحاديث سريزي لاسال » التي دارت في قصر سريزي لاسال (شمالي باريس) وخصصت لدراسة فلسفة هيدجر ، وقد ألقى هيدجر هناك محاضرة في سبتمبر سنة ١٩٥٥ بعنوان : ما هذا الشيء المسمّى بالفلسفة ؟ Was ist das- die Philosophie?

وسافر مرة أخرى إلى فرنسا في سنة ١٩٥٨ وألقى محاضرة في كلية الآداب بجامعة اكس- آن- بروفانص (في جنوبي فرنسا قرب مرسليا)، عنوانها: «هيجل واليونان» (في ٢٠ مارس سنة ١٩٥٨).

وقام بأول رحلة له إلى اليونان في ابريل سنة ١٩٦٢ .

وفي العام الجامعي ١٩٦٦/٦٧ استأنف هيدجر، وهو في السابعة والسبعين، التدريس في جامعة فرايبورج حيث خصص سمناراً للفيلسوف اليوناني هرقليطس.

وفي سنة ١٩٦٨ ألقى دروساً (سمنار) في تور Thor (في اقليم البروفانص جنوبي فرنسا) جعل موضوعها كتاب هيجل الذي بعنوان : « الفارق بين مذهبي هيجل وشلنج »، وذلك خلال المدة من ٣٠ أغسطس حتى ٨ سبتمبر . وقد عاد إلى تور Thor في السنة التالية فألقى دروساً عن كتاب امانويل كنت وعنوانه : « في البرهان الوحيد الممكن على وجود الله »، وذلك في الفترة من ٢ إلى ١١ سبتمبر سنة ١٩٥٩ .

وأمضى بقية حياته في بيته الجبلي في توتناوبرج ، إلى أن توفي في ٢٦ مايو سنة ١٩٧٦ في مسكرش Messkirch مسقط رأسه .

فلسفته

هيدجر هو المؤسّس الحقيقي للوجودية.

والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود . ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود . والمنهج الذي يستخدمه هيدجر في سبيل ذلك هو « الاشارة » Aufweisung ، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه ، بل الايضاح والكشف ، وذلك بالاشارة إليه

ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الأحياء . وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود . ومن المستحيل النظر إليه من الخارج ، أو استنباطه من شيء أسبق ، لأنه لا شيء أسبق عليه .

أين تتجلى ظاهرة الوجود ؟ في الموجودات نفسها . إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها . فعلينا إذن أن نمضي من الموجود das Seiende إلى الوجود Sein . لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات . بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود ، لا كعلة خارجية ، بل كمبدأ أساسي قائم في عمائق الموجودات ، ولهذا لا نستطيع أن ننعته إلا بالقول بأنه « الوجود فحسب » das Sein schlechthin .

ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود ، وميدان الموجود ، أو بين الوجودي (الانطولوجي) وبين الموجودي ontisch فالانطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً ، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي . أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى .

والوجود في كل مكان ، لكنه لا يعطي الوجود على نحوٍ واحد ، بل هناك أحوال عديدة للوجود وانماط مختلفة للموجودات : وجود الشيء ، وجود الأداة ، وجود الإنسان ، الخ . فبأيّ نمط من هذه الأنماط نبدأ البحث ؟ والجواب عند هيدجر واضح حاسم : إنه وجود الانسان ، وجودنا نحن ، هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث ، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوم من الانسان. فنقطة ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان . وعلى هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود (الانسان) الذي يتساءل عن الوجود . إن الانسان ، بالنسبة إلى تجربتنا ، هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يَلْقى موجودات أخرى ، وأن يوجّه إليها انتباهه وأن يتصل بها . وبالنسبة إلى الانسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة ، منكشفة ، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن ينكشف لها . وهو الموضع الوحيد الذي فيه يظهر فَهْم الوجود، وفيه لا يتوقف عن التكاثر والوجود . ولهذا يقول هيدجر : « إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود » (« الوجود والزمان » ص ١٢).

ووجود الإنسان يسميه هيدجر « الآنية » Dasein (= الوجود - هناك)، أي الوجود في العالم ، وهذه العبارة لا تشتمل فقط على المعنى المكاني ، بل وأيضاً وخصوصاً المعنى الانطولوجي . وهذا الوجود الانساني عام بين الناس جميعاً ، وإن بدأت تجربتي من وجودي أنا الخاص بي . ومهمة التحليل الانطولوجي ستكون إذن الكشف عن الوجود الانساني بعامة .

التراكيب الجوهرية للإنسان هي تلك التي تلزمه ككل. فعلى التحليل الانطولوجي أن يتناول إذن كل أحوال وجود الآنية Dasein.

وأول خاصية جوهرية لوجود الانسان هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء، لأنه لا يبدو أبداً كنسخة من هذا الصنف أو ذاك . إن قانونه هو عدم التعين ، أعني أنه غير ثابت ، بل متغير من فرد إلى آخر ، ولكلٍّ الحق في أن يقول : أنا. (« الوجود والزمان » ص ٥٣)

وهذا الأنا ليس جوهراً ، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات . ذلك أن وجود الانسان يتجلى على أنه إمكان وجود Seinkönnen . إنه ينبوع للامكانات ، واستعداد لتحقيقها. إنه يميل دائماً إلى أن يعطي نفسه المزيد . ولما لم يكن بعدُ ما سيكونه فيما بعد ، فإنه ما ليس إياه ، وبالتالي أكثر مما هو بالفعل . إنه إمكان نفسه باستمرار . إنه سَبْقَ على نفسه باستمرار ، ولهذا فإن آنيته مشروع يحقق نفسه باستمرار Entwurf. إنه يقدّم نفسه في إمكانياته الخاصة . وفي هذا المشروع Entwurf ينكشف امكان وجود الآنية . وتلك هي خاصيته الثانية ، أي أنه مشروع ذاته باستمرار .

والخاصية الثالثة الأساسية لوجود الانسان هي : الحرية . فالآنية حرّة . وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعين ذاتها . فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي ، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي . وهكذا فإنني أختار نفسي في وجودي ، وأنا مسؤول عن ذاتي .

ولما كانت الآنية في سَبْق على نفسها باستمرار ، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - vorweg - sein ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها ، وبالتالي هي في العالم . يقول هيدجر : « إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها » (« الوجود والزمان » ص ٤٢) Das Wesen des Daseins liegt in seinerExistnz . والوجود خارج الذات Existenzهو الحضور في العالم .

وهذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم هو أول ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الانساني . إن الآنية توجد بحيث تفهم ذاتها ابتداءً مما هو ليس إياها . ولا يمكنها أن تضع العالم بين أقواس ، لأنها مرتبطة به ارتباطاً ضرورياً .

لكن الوجود في العالم ينطوي على ثلاث لحظات مقوّمة له ، هي : العالم ، الموجود الذي هو في العالم ، والحضور في العالم .

فلننظر في هذه المعاني الثلاثة :

أ) **العالم** : إن العالم يبدو لنا أنه ما تقيم فيه الآنية ، وما يجعل الموجودات في داخل العالم ممكنة . ولدى الالتقاء مع أي موجود ، فإن العالم يكون مفتوحاً ، وهذا الانفتاح يكشف عن الطابع العالمي (نسبة إلى داخل العالم) للموجود . والعالم هو ما يجعل ممكناً كلَّ تجلٍّ للموجود . وهذا الا مكان ينتسب إلى الآنية نفسها .

لكن العالم ليس موجوداً من الموجودات . إنه ليس في الأشياء ، بل هو في أفق الأشياء . وهو يدلّ بالأحرى على حال وجودٍ للموجود ؛ وهذه الحال أصيلة أصالة مطلقة . ذلك أن العالم ليس موجوداً أبداً ، بل هو صائر دائماً ، إنه يتحول Welt ist nie, sondern weltet (أو يتعولم weltet ، أي يصير عالماً ، على طريقة هيدجر في التعبير) . وهو صفة للآنية نفسها : إن وجود العالم هو نفسه تحديد لوجود العالم . والعالم هو في وقتٍ واحدٍ كشف شامل للموجودات وانفتاح للآنية على هذا المجموع .

وموقف الآنية من الموجودات غير الانسانية التي تحيط بها هو نوع من الأُنس الواثق ، ومظهرهُ الأكثر مباشرةً هو مظهرٌ عملي . فالحياة العملية تقوم في استعمال الأشياء . وأقرب الموجودات إلينا هي الأدوات أي كل ما يمكن أن نستخدمه أو نستعمله أو نستعين به في قضاء حاجة ما عملية . وبهذا المعنى الواسع جداً يمكن أن يقال عن القطار ، أو الصحيفة اليومية ، إنه أداة Zeug . ونستطيع فهم العالم عن طريق فهم وجود الأداة . إن الأداة تتجلى لنا كموجود ينتسب بالضرورة إلى العالم .

ولكن الأداة ليست حاضرة في الأصل أمام الحياة العملية كما لو كانت مادة بسيطة للعالم ، أو كموجود غليظ ، يتخذ له شكلاً فيما بعد . كما أن الأداة ينبغي ألاّ تُعدّ موجوداً من نوع الشيء ، أي كموجود معطى Vorhanden . إن الوجود الخاص للأداة لا ينكشف إلاّ بالعمل وفي الأمور العملية وبالاستعمال . فالمطرقة لا يعرف حال وجودها إلاّ إذا استعملتها اليد . ولهذا فإن الأداة هي « الوجود - في - متناول - اليد » Zuhandensein .

والأداة لا توجد مستقلة بنفسها (« الوجود والزمان » ص ٣٥٣) ، بل هي تحيل دائمًا إلى أدوات أخرى . ولهذا فإن الأدوات المختلفة تؤلّف مركبًا ، هو نسيج من الارتباطات التي تؤلف وجود الأداة الخاصّة وفقاً لوحدة إحالية منظّمة . ولهذا لا يمكن فهم أية أداة إلا داخل المركّب Zeug- ganzes الذي تؤلف هي جزءاً منه . وهذا المركب يتسع مداه إلى أن يشمل كل الأشياء . إن الأدوات تؤلف شبكة ينكشف فيها العالم في الشمول الانطولوجي لعناصره .

لكن العالم الذي أحيا وأتطوّر فيه ليس مسكوناً فقط بأدوات ، بل هو يشتمل أيضاً على موجودات مشابهة لي . وهؤلاء الآخرون لا يتجلّون كذرات منعزلة معطاة فقط ، إلى جانب الموضوعات الكائنة في العالم . بل هم كائنات مزوّدة بنفس التركيب الذي لي . ووجودها حاضر في الأدوات التي ألتقي بها في العالم . إنهم مثلي : كائنات في العالم .

لكن بينما الأدوات تخدمني ، فإن الآخرين يصحبونني ويرافقونني (« الوجود والزمان » ص ١١٨) : إنهم معي . وأنا أصطدم بهم ، وعليّ أن أتقاسم العالم وإيّاهم . هذا العالم الذي نحن نسكنه معاً هو عالم محيط Mitwelt (= عالم مع) ، عالم مشترك نحن موجودون فيه . ومتى ما وجدت وجدت مع آخرين . ومتى ما وجد الإنسان عاش في نوعٍ من الانفتاح يدخل فيه الغير ويتجلى له . ولهذا فإن وجودُ الآخرين هو بالنسبة إليّ أصيلٌ أصالة وجود الأدوات نفسها . إني في وجودي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين . إنني « وجود - مع » . « والوجود - مع » صفة جوهرية اساسية في كل آنية . وفهم الآخرين هو حال وجودية للوجود الذاتي . وحتى الوحدة والانفراد والعزلة هي أيضاً نوع من « الوجود - مع » .

أن يوجد ، بالنسبة إلى الإنسان ، هو أن يكون مع أناس آخرين . إنني « وجود - مع » ، مفتوحٌ بالضرورة على الآخرين ، مشارك لهم في الوجود . « وبالوجود - مع » ينكشف لي وجود الآخرين . « والوجود - مع » يحيل إلى

ذاتي ، في نفس الوقت الذي يحيل فيه إلى الغير .

ب) الوجود - في : إن وجود الآنية في العالم يتضمن ثلاث خصائص : الموقف ، الفهم ، السقوط . فلنتحدث عن كلٍّ منها :

١ - إن « الموقف Befindlichkeit هو الذي يكشف عن الحال الأساسية في الإنسان . إنه شعوره بأنه قائم هناك في العالم تجاه الغير . وهذا الموقف كشف وشعور عاطفي Gefühl معاً . إن الآنية تشعر آنذاك أنها موجودة ، وتشاهد وتحسّ بأنها كائنة . وفي الوقت نفسه يتضح لها موقعها من العالم بوصفها في وسط موجودات : أحياء وأشياء .

وفي « الموقف » ينكشف الموجود الشامل . إنه يكشف لي أنني كائن في موقف ، ذو فردية ، وأنني في مكان يلتقي فيه العالم : الآخرون وأنا . و « بالموقف » يحال الانسان إلى الموجودات التي يمكن أن تؤثر فيه ، لأن انفتاح الموقف يجعل الانفتاح الوجودي على العالم ممكناً .

إن « الموقف » شبيه بالينبوع ، والأساس ، بالنسبة إلى مشاعرنا الخاصة . ومن خلال علاقاتنا مع الموجود ، نحن نستشعر دائماً عاطفةً ما ، حتى إن الوجود هو بالنسبة إلينا « أن نتأثر » على نحوٍ ما . وعلى هذا النحو تتأسس الآنية في وسط الموجود Bodennehmen (= تتخذ أساساً) .

لكن حضور العالم ، حضوره الشامل ، يفرض نفسه علينا بفضل بعض العواطف ، التي يمكن أن تسمّى « كونية » ، مثل الملال ، الملال الحقيقي « المنتشر كالضباب الصامت في مهاوي الآنية » (« ما الميتافيزيقا ؟ » ص ٢٨) ، الملال الجارف العميق الذي فيه كل شيء يُثقِل علينا . وهذا الملال هو الذي يكشف لنا عن العالم . وكذلك السرور الذي يحدثه حضور كائن محبوب لدينا . وأهم من هذين الشعورين ، هناك : القلق Angst ، الذي به يزداد انفتاح الآنية على العالم .

إن الموقف يضع الانسان أمام وجوده ، فيكشف له عن حال وجوده هناك . والانسان موجود في العالم بسبب وجوده نفسه . إنه « الهُناك » Da الذي ينفتح على العالم .

ويشعر الانسان أنه هناك ، دون أن يكون هو الذي قرر ذلك . فيبدو له وجوده كما لو كان مُلقى به geworfen ، مرمّياً هناك ، لا كنتيجة لفعل حُرّ صدر عنه . ونحن لا نوجد إلّا من حيث أننا مرميّون هناك ، متورطين في هذا المحيط دون إرادتنا . وهذا الشعور هو ما يسميه هيدجر Geworfenheit ، أي الشعور بأننا مُلْقى بنا ، مرميّون هناك .

وهذا الشعور يتضمن أننا موجودون دائماً في العالم ، ومضطرون إلى أن نحسب حساب هذه الواقعة ، وتلك هي الوقائعية Faktizität .

والشعور بالإلقاء أو الرمي هناك مصحوب بالشعور بأننا « متروكون » إلى مصيرنا بين الموجودات الذين يرغموننا ويضغطون علينا . وهذا التّرْك Ueberlassenheit لا ينفصل عن وجودنا وحالنا الجوهرية .

نحن متروكون إذن لأنفسنا في هذا العالم . وهذه الواقعة صفة دائمة للوجود مرتبطة به . إنني متروك في الوجود . وبهذا يتجلى طابع العَرَضية في موقفي في العالم : إنني عارض فيه .

وفي الموقف أنا لا أرى فقط أنني موجود ، بل وأنني يجب أن أوجد (« الوجود والزمان » ص ٤١) . إن عليَّ أن أكون موجوداً ، وعليّ أن أحقق ذاتي ، وعليّ أن التزم بوجودي كمهمة لا أملك الافلات منها . وعليّ أن أحقق ما لديّ من إمكانات . ورغم شعوري بعجزي ، فإن عليَّ أن أصير ، أن أصير من أنا . إن وجودي أعطي لي كأنه « وجوب وجود » Zu - sein.

على أن هذه المهمة ليست أمراً خارجاً عني عليَّ بلوغه ، بل هي دائماً متحققة في كل مسلك ونشاط تؤديه الآنية .

٢ - والآنية تفهم العالم ، وتفهم وجودها في العالم . ويتم هذا الفهم بتوترها في نزوعها إلى تحقيق امكانياتها . إن الآنية مستوفزه دائماً نحو المستقبل لتحقق إمكاناتها ، بهذا تفهم نفسها ، إذ يتم الفهم بواسطة تحقيق الممكنات ، والسعي إلى الكشف عنها . ولهذا يقول هيدجر إن الفهم Verstehen هو مشروع Ent - wurf . والشروع ينجم عن إمكان الوجود الذي ينكشف في المشروع . والآنية تستشرع - إن صحّ هذا التعبير (من الاسم : مشروع) - نفسها ، أي تدرك مشروعات نفسها وتسعى إلى تحقيقها .

ولهذا فإن الآنية تتعين أساساً بواسطة ما يمكن أن تصير إليه . وتركيب المشروع ليس إلّا الطابع التوقعي لوجودها . وبعبارة أخرى ، الآنية تتجاوز نفسها باستمرار في مشروعات

إمكانياتها . ولهذا فإنها تستبق وجود ذاتها باستمرار .

وليس المقصود بالفهم المعنى العقلي فقط . فأن نفهم موقفنا في الوجود لا يعني فقط أن نحدده ونشرحه أو نتأمله فحسب . بل ينطوي الفهم ـ عند هيدجر ـ على معنى عملي ، هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصُنعه . ومن يفهم شيئاً ما يملك امكانيات خاصة بهذا الشيء . فأن يفهم الانسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه . والفهم يَلْزَم الانسان كله ، ويوجه الآنية في مشروعها وفقاً لرؤية عينية للطرق المتاحة للحرية .

والفهم إذن ليس ملكة مستقلة عن وجود الإنسان ، إنه التعبير عن وجوده نفسه ، إنه تحديد انطولوجي وحال وجودية للآنية . والفهم يربط الآنية بالوجود ربطاً وثيقاً . ومعنى هذا أن الآنية ، هي الوجود الانساني .

وهنا يميِّز هيدجر بين ضربين من وجود الآنية : الوجود الصحيح ، والوجود الزائف . وفي الحياة اليومية تعيش الآنية عامة على نحو زائف : إنها تتحصّن وراء الكلام Gerede ، وتتغذىّ بحبّ الاستطلاع ، وتمارس الاشتراك المعنوي Zweideutigkeit، فترى نفسها على صورة الأشياء التي تشاهدها ، ويصير العالم صورة مشوّهة للواقع . وبدلاً من الالتصاق بالعالم ، يقفز الفهم إلى ما وراء الموقف : ولخوفه من فهم العالم الذي أمامه وليشيع الطمأنينة في نفسه ، فإنه يخلق لنفسه عالماً جديداً .

كذلك يصيب الزّيف ميدان الالتقاء بالغير ، فلا يكون الغير هو الآخر الذي يؤلف جزءاً من همّي ، بل نسخة أخرى من ذاتي ، « أنا آخر » alter ego حضوره الأصيل يتحطم لصالح الامتثال المسوّي (بين الناس) . والموت يصبح مجرد فكرة تعني كل واحد ولا تعني أحداً في آن واحد : يموت المرء كما يتكلم .

وهذه الحياة الزائفة التي تجرّد الآنية من امكانياتها تعبّر عن امكانية أساسية للإنسان ، هي : السقوط Verfallen . وللسقوط طابعان : الحياة في المتوسط Durshschnittlichkeil والتسوية بين ممكنات الوجود Einebnung . هنا تدع الآنية نفسها تعيش في الزمان الذي يمضي ، بدلاً من أن تحمل ذاتها على عاتقها .

وهذا نوع من التلهية له دلالته الانطولوجية : إنه محاولة للافلات من قبضة الوجود . إني أهرب من ذاتي لأني أخاف من ذاتي ، من خطيئتي . وليس المقصود بهذه الخطيئة ما يعرف في الدين باسم الخطيئة الأولى ، بل المقصود هو اكتشافي أنني متناه ، فانٍ . إن الضمير يدعوني إلى ترك العالم المُطْمئِن الذي خلقته لنفسي ، ابتغاء العود إلى الحقيقة العارية . وهذه الدعوة تقلقني وتجعلني أشعر بأني غريب عن نفسي ، عن ذاتي الحقيقية .

أما الوجود الصحيح فهو الاستجابة لنداء الضمير الذي يقول إني مذنب . يقول هيدجر : « إن الضمير يتجلى كصيحةٍ للهم : والسائل هو الآنية ، التي تقلق من سقوطها ، وتقلق على إمكانيتها الأخص (وهي أن تشترع نفسها إلى الامام . . .) . والآنية مدعوة من التساؤ ل الوارد من السقوط في الناس » (« الوجود والزمان » ص٢٧٧) . إن صيحة الهمّ ، وهي تنتزعني من أرض الموجود ، تكشف لي عن عدم تعين وجودي . ذلك أن الخوف يتعلق دائماً بموضوعات جزئية : فأنا أخاف من شيء ما ، وعلى العكس من ذلك نجد أن القلق ليس له اطار محدّد لأنه لا يتعلق بشيء . إن القلق هو الشعور بما هو ماثل هاهنا ، والتوقع لكون الحضور يقع وراء الموضوعات الحاضرة . فالخوف هو إذن خوف من الخوف الذي يهرب من القلق .

وليس المقصود بالصحيح أو الزائف حين يطلقان هنا على الوجود أيّ تقويم أخلاقي . إن للوجود الزائف لغته وقانونه الخاص : إنه ليس مجرد ظهور للوجود ، بل هو بُعدٌ حقيقي للوجود . ولا يمكن تجاوزه أبداً بواسطة الوجود الصحيح . والإنسان يحيا دائماً في تقاطع الزائف مع الصحيح ، والهموم اليومية تخفي عنه همّه الأساسي ، ومشهد العالم يميل إلى جعله ينسى وجوده ـ في ـ العالم .

إن السبب في الزيف يرجع إلى كون العالم الحاضر في الآنية هو ـ الحياة اليومية ـ عالم « الناس » ، das Man أي أنه عالم من الكائنات غير المشخّصة ، تذوب فيه امكانية الوجود الحقيقي ، وجود الذات المشخّصة الفردية أو الأنا . إن في « الناس » تتنازل الآنية عن هويتها ، عن كونها وحيدة مفردة نسيج وحدها .

٣ ـ والضرب الثالث من اندراج الآنية في العالم يتحقق عن طريق القول (الكلام) بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ويقوم هذا الضرب في القدرة على صنع معانٍ Sinn ، وترتيب فكر .

والمعنى هو كل ما يتحدد في الفهم ، إنه مضمونه المنظم . وليس للكون معنى إلاّ بسبب وجود الآنية . لكن المعنى ليس معنى عقلياً فقط ، إنه ليس كلياً مستخلصاً (مجرّداً) من حادث ، ينطبق على عامة الحوادث التي من نفس النوع . إنما هو ما يقوم فيه الفهم . إنه يعني بُعْد المشروع الانساني ، وزاوية النظر التي منها يتجلى الشيء وابتداءً منها يمكن أن يفهم في امكانياته ، التي هي أيضاً إمكانياتنا نحن . وهكذا تتخذ الأشياء معاني من حيث هي مادة لامكانياتنا . إن الأشياء ، من حيث ذاتها ، لا تخلو من المعنى sinnlos، ولكنها بلا معنى unsinnig (« الوجود والزمان » ص١٥٢). والمعنى يكتشف في ـ ومن أجل ـ آنية عينية محددة ، وينشأ عن الموقف الدقيق لمشروع في داخل مجموع حقائق واقعية أنا مرتبط بها بواسطة الاهتمام . ففهم معنى بيتٍ ما ، هو رؤيته وفقاً لكونه يفيد في شيء ما ، أعني وفقاً لكونه أداة Zeug هي السُكْنى فيه .

والمعنى هو الذي يؤسّس اللغة (« الوجود والزمان » ص ١٨٧) أو القول الذي هو تحديد عيني للكلام وبه يُعَبّر عادة . وبدون اللغة لن تكون الأشياء أبداً هي ما هي عليه ، ذلك أن اللغة هي التي تستدعيها وتعطينا القدرة على استدعائها . وبهذا المعنى فإن اللغة هي التي تفتح لنا العالم ، لأنها وحدها التي تعطينا امكان الاقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل ، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود . وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلاّ في « معبد اللغة » . وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً ، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الانسان موجوداً يعبّر عن نفسه . إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان ، وفيه يتخذ كلُّ شيء مكانه .

والحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير . وبالحوار نكون واحداً ، مترابطين في تركيباتنا الأساسية . أنا ما أقول ؛ ونحن معاً ما تعبر عنه كلماتنا . والآنية هي بالضرورة حوار ، لأن وجودها ديالكتيكي ، متعلق دائماً بالآخرين الذين يكوّنون معاً عالم الآنية (« الوجود والزمان » ص١٧٠) إن الحوار يريد أن يوحّد بيننا في قصد مشترك ، دون أن نختلط بعضنا ببعض .

واللغة هي التي تؤسّس كل ما هو كائن ، من حيث هو كائن . أو هذا على الأقل ما تفعله حين يكون الكلام صحيحاً ، يفتحنا على المعقولية الصحيحة . إذن اللغة تقول الوجود ، كما أن القاضي يقول القانون . واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر ، بكلامه الحافل .

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية . إن هذا الكلام سقوط ، وانهيار ، بالمعنى الانطولوجي ، لا بالمعنى النفسي ، لهذا اللفظ . إن الآنية وقد أَسْلمت إلى العالم ، تضيع في الوجود ـ مع Mitsein . ولا يستطيع الانسان أن يتجنب الاختلاط بالموجودات ، عندهم Sein - bei . وهذه العِنْدية تجرّ بالضرورة إلى نوع من الاستعباد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها .

والانسان بسقوطه في العالم يتميز بملامح رئيسية هي : الإغراء ، الطمَأنينة الظاهرية ، مغايرة الذات ، والمَوْحَل .

والإغراء أبرز هذه الملامح ، لأن السقوط معناه أن يُغْرَى الإنسان بالوجود السهل ، وجود الناس ، ورفض الذات ، والولوع بالثرثرة ، والتطفل والاشتراك المعنوي (« الوجود والزمان» ، ص١٧٥) . وفي الثرثرة لا يهتم المرء بالموضوع الذي يجري الكلام حوله ، بل يهتم بما يقوله الآخرون عن هذا الموضوع . والتطفل يرتبط بالكسل وانعدام الفعل . فحينما يكفُّ المرء عن الفعل ، يتجلى التأمل ، ومعه التطفّل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه ، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار من المعرفة . أما الاشتراك المعنوي (أي في المعاني) فينشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التفاهم مع الآخرين . لقد وضعنا أنفسنا ، لا تُجاه الأشياء ، بل تجاه بعضنا البعض ، هنالك لا نستطيع أن نميّز ما رؤي على الوجه الصحيح وما لم ير كذلك .

أما الخاصية الثانية للسقوط وهي الطمأنينة Beruhigung فتنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين ، فأشاع ذلك الطمأنينة في نفوسنا ، لكنها طمأنينة ظاهرية فحسب ، ولا تُرْضي ولا تُقْنع .

والخاصية الثالثة هي مغايرة الذات ، الناجمة عن توافقها مع العالم . إن الآنية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير ، وبذلك فقدت إمكانياتها الصحيحة . لقد تخلّت عن شخصيتها الحقيقية .

والخاصية الرابعة والأخيرة للسقوط هي : المَوْحَل ، أي الانغراس في وحل الآخرين .

ومع ذلك فإننا في الوجود الساقط لا نفلت من

الوجود . ذلك أن السقوط Verfallen هو نفسه وجود الآنية . إن الآنية بسقوطها تؤدي حركة تجري في داخل ذاتها : وهذه الحركة موجودية existential.

ولا آنية تبدأ بالوجود الصحيح. بل الإنسان، أولاً وبالعادة، مُسْلَمٌ إلى العالم وإلى اغراآته وغواياته. إنه منذ البداية ساقط. وابتداءً من هذه الحالة يجب على الآنية أن تغزو وجودها الخاص بها. إن الإنسان لا يصير ذاته حقاً، إلا إذا تجاوز الوجود اللاشخصي الذي يتبدى دائماً أمامه كإمكان يُغويه.

الهمّ والزمانية:

والعناصر الثلاثة المكوّنة للآنية يوحّد بينها الهم. والآنية، من حيث هي هم، تعرّف هكذا: «إنها الوجود المستبق الملقى به والمتروك في عالم ضاع فيه» («الوجود والزمان» من ١٩٢) والوجود المستبق Das- sich- vorweg sein هو الذي في سبق على نفسه، وكل وجودٍ هو في سبق على نفسه لأن فيه إمكانيات لم تتحقق بعد. وهذا الوجود المستبق يتعلق بالفهم. أما الوجود ـ من قبل ـ في ـ العالم Das- sich- vorweg- schon- sein فيتعلق بالموقف، وبالوقائعية.

والهمّ هو الذي يربط الآنية بالعالم وبالآخرين . والهم هو وجود الانسان ، والعالم يولد ، بالنسبة إليه ، وهو متوقف على الهم . فسواء كانت تعرف ، أو تحب ، أو تفعل، فإن الهمّ هو المبدأ لكل شيء .

ولما كان الهم يعبّر عن الجذر النهائي للشخصية الانسانية ، فإنه يشمل كل أوْجه الشخصية . فهو لا يتعلق بالجانب العملي فحسب ، بل وأيضاً بالجانب النظري ، لأن كليهما من امكانيات وجودها .

لكن الهمّ إنما يقوم على أساس معنى آخر مهم جداً للوجود هو « الزمانية » Zeitlichkeit ذلك أن الآنية وجود متزمّن بزمان ؛ بل هي عملية تزمُّن Zeitigung، لأنها تشير دائماً وبالضرورة إلى مستقبل ، وماضٍ ، وحاضر . والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث ، التي تؤلف أفق الآنية . ويناظر كل لحظة منها عنصر من عناصر الهم .

والزمانية هي صورة التخارج المحض . وأوجهها خارجية بعضها عن بعض ، ويستبعد كل واحد منها الآخر . ذلك أن الزمان هو ما ليس إياه ، إنه يتخارج s'extériorise ، أي أنه خارج ذاته باستمرار ، بأن يتجاوز الماضي نفسه ليصبح حاضراً ، ويتجاوز الحاضر نفسه ليصبح مستقبلا ، وهكذا .

لكن لحظات الزمانية تكوِّن ـ مع ذلك ـ وحدة لا تنفصم عراها ، ولهذا تستطيع الآنية أن تفهمها .

ولقد كان « الحاضر » هو أوفر هذه اللحظات الثلاث عناية به لدى الفلاسفة . لقد رفعه البعض إلى درجة السرمدية ، لأن السرمدية حضور دائم ، فجعلوا الماضي والمستقبل في المقام الثاني . وبهذا حرموا الزمان من بُعْدين من أبعاده ، مع أنه لا يوجد إلا بالثلاثة معاً .

ويرى هيدجر أن اللحظة الأهم بين لحظات الزمان الثلاث هي المستقبل ، وأنه يسبق اللحظتين الأخرين : الماضي والحاضر . والمستقبل يقوم في قدرة الآنية على التوجه نحو إمكانياتها ، ويتولد بفعل التشرّع (أي تكوين مشروعات والسعي إلى تحقيقها) . والآنية نفسها حاملةٌ للمستقبل . إنها مستقبل في وجودها لأنها بتركيبها قادرة على الذهاب أو التوجه نحو ما هو آت . والفهم يقوم على أساس المستقبل ، وبه تتزمن الآنية كمستقبل.

ويكون المستقبل صحيحاً حين تتوجه الآنية إلى امكانيتها القصوى ، التي هي موتها الفردي . ولا يقصد بالمستقبل ها هنا لحظة ليست بعدُ واقعة ، بل العملية التي بها الآنية تصل إلى ذاتها في داخل قدرتها الأصحّ .

ولما كان اليقين بالموت هو أعلى مراتب اليقين ، وكان يحدث في المستقبل ، فمن الطبيعي أن تتسلسل لحظات الزمان ابتداءً من المستقبل ، على الأقل حين يتعلق الأمر بالصورة الأصيلة والصحيحة للزمان .

بيد أن الآنية لا يمكن ان تنطلق نحو الموت إلاّ إذا كانت موجودة من قبل . ولكي تحقق وجودها الأنسب ، فعليها أن تقبل ـ إلى جانب موتها ـ كونها مقذوفة هناك ، أعني موجودة بالفعل . وهكذا يرتبط المستقبل بالماضي ارتباطاً لا انفصام له . إن الوجود الصحيح يسبق موته ، ويولِّد إسلامه للعالم .

والماضي يناظر الموقف ، وبه تتزمن الآنية بوصفها قد كانت . وفي الوجود الصحيح بخاصة ، تكون الآنية هي ماضيها وفقاً لكونها تتلفّت نحو حالتها الأصيلة في كونها ملقى بها هناك ، ومُسْلَمة لمصير يتضمن قبولها أنهامستمرة في كونها

هذا الماضي . فالآنية تتجلى على أنها الوجود الذي قد كان ، وهي قادرة على أن تكـون ماضيهـا مثلما كان ، أي في السقوط .

أما الحاضر فيتعين بالهدف من الفعل . إنه لحظة الانشغـال . لكن الانشغـال النشيط ليس ممكنـاً إلاّ إذا استحضرت لنفسي مجموعاً يقوم نشاطي بالعمل فيه . ولهذا ينبغي عليَّ أن أرى مستقبلي في ماضيَّ ، وبهذا أحسب حساب الحاضر وفقاً لمختلف أحوال التزمُّن .

ويناظر الحاضر : السقـوط ، حين يكـون الوجـود زائفاً . أما حضور الوجود الصحيح فهو الوجود ـ في موقف ، إنه موقف من يدرك المهام الملقاة على عاتقه ويؤديها بنزاهة .

والآنية تتزمن بنفسها وبذاتها كمسرحية يمثلها الزمان ، لا كمسرحية تجري في الزمان . وتركيبها يتألف من هذا الزمان . والزمان ليس موجوداً من الموجودات ، بل هو تعبير عن واقعة الوجود ، وهو واقعة تحقق الوجود . أن يوجد هو أن يتزمَّن sich zeitigen.

ولما كانت الآنية بطبعها متزمِّنة ، فهي في جوهرها تاريخية . والانسان وحده هو ذو تاريخ ، أما الطبيعة فليست ذات تاريخ . إن الآنية هي تاريخ . والتاريخ يتأسَّس وترتسم معالمه على أساس العلاقة مع الموجودات في شمولها .

ويفرق هيدجر بين الواقع التاريخي Geschichte، وبين العلم بهذا الواقع التاريخي وهو علم التاريخ Historie. ويمكن أن نسمي الأول باسم « التاريخ » (بدون همزة)، والثاني باسم « التأريخ » (مع الهمزة).

وبين الوجود والزمان علاقة وثيقة ، إذينبغي النظر إلى الوجود من أفق الزمان .

الحقيقة :

الحرية هي ماهية الحقيقة . ولا يقصد من هذا جعل الحقيقة خاضعة للهوى أو لإرادة الاختيار . ذلك أن الحرية ليست ملكة خاصة ، بل هي قدرة الانسان على الانفتاح على العالم وسؤال الوجود .

لقد كانت النظرة الغالبة عند الفلاسفة إلى الحقيقة هي أنها التطابق بين القول وبين الشيء ، وهذا التطابق يقوم في التناظر بين الشيء وماهيته. ومن هنا كان يقرر : أن يكون حقاً معناه أن يتطابق مع الواقع ، وأن يسيطر على الشيء تحت نظرة العقل . وهذه النظرة إلى مفهوم الحقيقة هي الأساس في النظرات الأخلاقية والتقويمية والعملية .

لكن هناك سؤالاً أساسياً يغفله هذا التصور : ما الذي يمكن من التقاء الشيء مع العقل ؟ إذا كانت الحقيقة تقوم في التناظر بين التصور العقلي والشيء المعقول ، فلا مناص من التساؤل أولاً عن معنى هذا التناظر .

إن النظرة إلى الشيء تحوّل ظهور الشيء إلى مجرد مظهر . والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على اقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملاحظة . لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصيلة للظهور . كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضع منه يمكن اضاءتها به . أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه ، أن يفتحه على شيء آخر غيره . وفي داخل هذه الفتحة الانطولوجية تكون كل نظرة ممكنة . إن الفتحة هي الوسط الذي منه ينبثق الشيء .

وليست نظرتنا هي التي تقيس الشيء ، بل أفق الشيء هو الذي يقيس نظرتنا . ذلك أن الواقع يتجلى مليئاً بالمعاني التي لا يدرك منها العقل إلاّ الهيكل العَظْمي Gestell. والأرضية التي عليها ينكشف الشيء هي أولاً الوجود ـ في ـ العالم ، وكذلك عالم الوجود . فالحقيقة لا تقوم إذن في احالة العقل إلى الواقع ، بل في احالة العقل والواقع إلى الأفق الانطولوجي الذي يضيئها. إنها لا تقوم في المقياس الذي ينظم تطابق النظرة ، بل في الفتحة التي تكيِّف وتقوم شرطاً لكل أخذ لقياس . وبالجملة ، الحقيقة هي كشف الحجاب α-ληθεια ، الذي يخرج الوجود من النسيان

إن الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تنبثق على ضوء يقظة فكرنا ليفهم الوجود .

لا أحد يملك الحقيقة . لكننا نحن في الحقيقة ونسير على ضوئها .

والحرية هي القدرة التي بفضلها ننفتح على الأشياء بكشفنا للوجود . والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلاّ لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود .

« والحرية تنصبّ من الماهية الأصيلة للحقيقة ، ومن علاقة السِّرّ في الخطأ » (« ماهية الحقيقة » ص ٩٩).

وهيدجر يشير إلى أن الوقوع في الخطأ ضروري ، لكنّ في الانسان القدرة على عدم الانهيار أمام الخطأ . فنحن في ترجّح مستمر بين السرّ وبين التهديد بالضلال .

ماهية الشعر :

اهتم هيدجر بالبحث في ماهية الشعر وفي العلاقة بين الشعر والفلسفة . وآثر الشعراء عنده هو هيلدرلن . وقد خصّه بأول بحث في هذا الموضوع بعنوان : « هيلدرلن وماهية الشعر » (سنة ١٩٣٦) . وتلاه ببحث بعنوان : « كما في يوم العيد » (سنة ١٩٤١)؛ ثم « ذكرى ، عَوْدة » (سنة ١٩٤٣)؛ ثم : « لِمَ الشعراء ؟ » (سنة ١٩٤٦)؛ ثم « جورج تراكل » (سنة ١٩٥٣)؛ ثم « الانسان يسكن كشاعر . . . » (سنة ١٩٥٤)؛ ثم « هيبل ، صديق البيت » (سنة ١٩٥٧)؛ ثم « في الطريق إلى اللغة » (سنة ١٩٥٩)؛ ثم « سماء هيلدرلن وأرضه » (سنة ١٩٦٠) .

وهيدجر يرى أنه إذا كان الفكر والشعر من أصل واحد ، فإن ثم مسافة كبيرة بينهما مع ذلك . « إن المفكر يقول الوجود ، أما الشاعر فيسمّي المقدّس . . . ولا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الفلسفة والشعر . لكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار بين الشاعر والمفكر اللذين يسكنان قريباً كل واحد منهما من الآخر على أبعد الجبال بعضها عن بعض » (« ما الميتافيزيقا » ، ضميمة ، سنة ١٩٤٣) .

وبحثه الأول عن هيلدرلن (« هيلدرلن وماهية الشعر ») يتجلى كشرح لخمس عبارات من شعر هيلدرلن ، لكنه يخلص من هذا الشرح إلى بيان ماهية الشعر بعامة . لماذا اختار هيلدرلن بالذات ؟ « لأنه ، بالنسبة إلينا ، وبمعنى ممتاز ، شاعر الشاعر » (« هيلدرلن وماهية الشعر » ص٤٣) .

إن في الشعر يتجلى وجود اللغة . واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الاتصال ، وإنما هي أساساً « ما يضمن إمكان الوجود في وسط انفتاح الموجود » (« هيلدرلن . . . » ص ٤٨) .

إن ما يقوله الشاعر هو « المقدّس » ، وما يسمعه في كلامه هو المقدس . « والسُجُوُ die Heitere يمسك بكل الأشياء في كل ما هو بريء من الاضطراب وسليم . إن السجوّ يُخَلِّص في الأصل ؛ إنه ما يُخَلِّص ؛ إنه المقدس .

و « الأعلى » و « المقدّس » هما في نظر الشاعر أمرٌ واحد : إنهما السجوُ die Heitere . والسجوّ يبقى بوصفه ينبوعاً لكل ما هو سارّ ، « أشدّ الأمور سروراً » ؛ وفي هذا يحدث الاتضاح الأصفى » (« العودة » في « اقترابات من هيلدرلن » ص ٢٣) . ويقدّم هيدجر نموذجاً فريداً لمعنى المقدس في الشعر ، قصيدة هيلدرلن بعنوان : « كما في يوم العيد » فيقول إنها ليست انشودة شيء ، ولا انشودة للشعراء ، بل هي « أنشودة المقدّس » . والكلام هو مجيء للمقدس . وشعر هيلدرلن هو من إملاء المقدّس .

ومهمة الشاعر هي « تأسيس الوجود بواسطة القول » (« هيلدرلن . . . » ص٥٢) . « وهيلدرلن يبدأ بتعيين زمانٍ جديد . إنه زمان الآلهة الذاهبين وزمان الإله القادم» . إنه زمان البؤس ، لأن هذا الزمان « يتسّم بنقص مزدوج وبسلب مزدوج : « ما لم يَعُدْ بَعْدُ » للآلهة الذاهبين و « ما ليس » للإله القادم .

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول ، فإنه يعبّر عن عصره تاريخياً . وتبعاً لهذا يعبر ، بطريقة بسيطة ، مباشرة ، عن روح الشعب بوصفه كُلّاً بسيطاً ، وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته . إن الشاعر هو ـ على نحوٍ ما ـ لسان حال الشعب ، إن لم نقل إنه مُرْشده .

والقول الشعري لغة أولية ، أصيلة Ursprache ، هي لغة الأصول . ولغة الأصول هذه هي التي تؤسّس قرارات الشعب التاريخي (ذي التاريخ) . يقول هيدجر : « إن القول الشعري ليس إلّا تفسيراً لصوت الشعب «Stimme des Volkes (« هيلدرلن . . . » ص ٥٨) .

« وإذا كان العيد هو الأصل الجوهري لتاريخ الانسانية ، وإذا كان الشاعر قد نشأ هو نفسه عن هذا العيد ، فإن الشاعر يصير مؤسِّس تاريخ للإنسانية . . إنه يجيء ماهو شعري، أي الأساس الذي تقيم عليه الإنسانية مقامها، بالقدر الذي «يكون لها به تاريخ. وعيد الخِطْبة هو الميلاد المحض للتاريخ ، أعني هاهنا تاريخ الألمان » (« ذكرى » ، في « اقترابات من هيلدرلن » ص ١٣٦) .

ويؤوّل هيدجر قصيدة هيدرلن المشهورة : « خبز وخمر » (راجع ترجمتنا لهذه القصيدة في كتابنا : « في الشعر الأوروبي المعاصر » ، القاهرة سنة ١٩٦٥) تأويلاً انطولوجيا لاهوتياً . يقول هيلدرلن في هذه القصيدة :

« لما أشاح الآب بوجهه عن الناس
وبدأ حداد صادق يغزو الأرض »

وتأويل هذا أن إشاحة الله الآب بوجهه عن الناس قد أوجد المأساة على الأرض : فمنذئذ عانى الانسان ـ وقد حُرِم من الصّور المُطَمئنة للمطلق ـ في الوحدة الخلوّ من الله Gottes Fehl . وتحت أقدام الانسان انفتح الطريق الخالي ، طريق الزمان . ويفسّر هيدجر هذا المعنى وجودياً بأن الوجود هو الذي أشاح بوجهه عن الناس الفانين . فصار من العسير على العقل أن يسأل الوجود ، وأن يكوّن صورة عنه . فلم يبق للإنسان إلا أن ينصرف عن الأشكال التقليدية للمطلق . وصار بين الوجود الذي انسحب إلى سرّه وبين الآنية المُسْلَمة لوحدتها ، منطقة لا محدودة من العدم . وفي قلب هذا الاختلاف المُعْدِم يجري التاريخ الانساني ، وزمان القلق والهم .

والإشاحة « التي يتحدث عنها هيلدرلن تؤدي إلى مشاهدة موت صورة الإله الآب » الذي يعطف وجْه الحنان على الانسانية . إن الله ترك الأرض ، والأرض في حداد على الله . لكن، ألا يكون هذا الغياب ـ غياب الله عن الأرض ـ هو النحو الصحيح لحضور الله الحق ؟ .

الله والوجود

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فكرة الله عند هيدجر .

إن علينا ـ هكذا يقول هيدجر ـ أن نفكر في الله ابتداءً من الوجود . إن الوجود ليس هو الله ، لأنه إذا كان الله هو من يقدر وحده على أن يكشف عن نفسه ، أي العالي أو الغير ـ الكلي ، فإن الوجود هو ما به يكشف الموجود عن نفسه . والعبارة : « الله هو وجوده »، لو أخذت بحروفها ، لما دلّت على شيء . إنها تعني القول بالهوية بين التجربة الفلسفية لانكشاف الوجود وبين التجربة اللاهوتية لانكشاف الله (بالوحي) . والمؤمن يستجوبه كلام الله ، أما فكر الفيلسوف فيطالب به الوجود . ولهذا فإن إله الإيمان ليست له حاجة إلى توسط الاختلاف الانطولوجي كيما يتجلى ويظهر .

كذلك لا يمكن الوجود أن يكون هو الله لأن الوجود ليس حقيقة لا زمانية ، بل هو معنى التاريخ . وفكرة زمان مشبَّه بحالة انكشاف الوجود تضاد فكرة مطلق يوجد وجوداً سرمدياً .

وسبب ثالث يدعونا إلى رفض المعادلة الميتافيزيقية : الله = الوجود . وهذا السبب مستمد من تركيب الوجود نفسه ، وهو أن الوجود ليس ذاتاً ، ولا موضوعاً ، ولا شخصاً ، ولا شيئاً . إن الوجود ـ عند هيدجر ـ انفتاح محض ، وعلاقة محضة : فخارج علاقته بالإنسان ، فإنه لا شيء .

ولا تستطيع اللغة التعبير بطريقة ثبوتية عن وجود الله وعمن هو الله . لكنها تستطيع مع ذلك أن تعبر عما ليس هو الله ، أي أن تعبّر عنه بالسلب . إن الله ليس هو الموجود الأعلى ، أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات . إن مثل هذا الإله المشبَّه بالعلة الأولى مجانس للموجودات التي يخلقها : « وإلى هذا الإله لا يستطيع الانسان أن يوجه الصلوات والأدعية ، ولا أن يقدّم الذبائح . أمام عِلّة ذاته (= الله) لا يستطيع الإنسان أن يركع خوفاً ، ولا يستطيع أمام هذا الإله أن يعزف موسيقى ويرقص » (« الهوية والاختلاف »، ص ٧٠) . واللاهوت بدفاعه عن الله العلة ، قد أسهم في مجيء إله الفلاسفة . والمطلق الحاكم الخالق مسح آثار الوجود ، والوجود لا يتصور من حيث الفاعلية ، بل من حيث الحضور والمحايثة . والتحرر من صورة إله الفلسفة ابتغاء الاقتراب من الله الحقيقي بمساءلة الوجود ـ تلك هي مهمة الفكر ، وربما أيضاً مهمة اللاهوت .

وأشد خطراً من تصور الله على أنه الموجود المطلق ـ تصوره على أنه القيمة . وهذا التصور قد ساد الفلسفة الغربية من عهد أفلاطون ، الذي جعل صورة الخير في قمة عالم الصور ، إلى نيتشه ، فكان هناك تحالف بين الخير الأفلاطوني وإله المسيحيين . إن نيتشه حين هاجم الله إنما هاجم في الواقع ـ بحسب رأي هيدجر ـ الله الأخلاقي الذي تصورته المسيحية، أي الله الذي تَصُوِّر على أنه قيمة . والله المتصور انه قيمة ـ مهما تكن أعظم القيم ـ ليس إلهاً . « إذن الله لم يمت ، إن ألوهيته تحيا . إنها أقرب إلى الفكر منها إلى الايمان ، إذا كانت الألوهية ، فيما يتعلق بماهيتها ، تتلقى أصلها من حقيقة الوجود » .

إن الله إذا تُصوِّر على أنه قيمة ، يفقد سرّه ومعناه .

وإله الوجود ليس شخصاً . إن الفكر حين ينعت الله بهذا النعت ، يطبق على الله مقولة موجودية واردة في الانثروبولوجيا الفلسفية .

والخلاصة إذن هي أن الله ليس موجوداً من الموجودات ، ولا علّة (أولى)، ولا شخصاً . إن هيدجر يرفض وصف الله بأنه موجود من الموجودات ، لأن هذا من شأنه اخفاء ماهية الإلهية حقاً . « رفض نسبة الوجود إلى الآلهة (وهيدجر يستعمل المفرد : الله ، كما يستعمل الجمع : الآلهة ، دون تمييز) معناه أولاً وفقط أن الوجود لا يقوم « فوق » الآلهة ، وأن الآلهة ليسوا « فوق » الوجود . ومع ذلك فإن الآلهة في حاجة إلى الوجود ، كما هم في حاجة إلى خيرهم الذي فيه سيجدون ثباتهم . إن الآلهة في حاجة إلى الوجود من أجل أن ينتسبوا إلى أنفسهم بفضل هذا الوجود ، الذي لا ينتسب إليهم . إن الوجود هو ما يحتاج إليه الآلهة ، وهو ما يكوّن ، وضرورة الوجود تسمي وجودها الماهية ، وهذا ضروري للآلهة ، لأنه لا يمكن أبداً أن يكون معلولاً مشروطاً . وكون الآلهة في حاجة إلى الوجود يدفعها هي نفسها نحو الهاوية (الحرية) ويعبر عن رفض كل تبرير وكل برهان ».

مؤلفاته

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, J. A. Barth, 1914.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, Mohr, 1916.
- Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, 1941 (5ᵉ éd.), 1953 (7ᵉ éd.).
- Vom Wesen des Grundes, in Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1928, Bd. IX, 71- 100.
- Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929.
- Was ist Metaphysik? Bonn, Cohen, 1929.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, W. G. Korn, 1933.
- Platonslehre von der Wahrheit, Berne, Franke, 1947, 1954.
- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1943, 1949, 1954.
- Uber den Humanismus, Berne, A. Franke, 1946.
- Holzwege, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1951.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- Der Feldweg, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1953.
- Was heisst Denken? Tübingen, M. Niemeyer, 1954.
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- Was ist das- die Philosophie? Pfullingen, G. Neske, 1956.
- Identität und Differenz, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Der Satz vom Grund, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Zur Seinsfrage, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1959.
- Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Gelassenheit, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Nietzsche, 2 bd., Pfullingen, G. Neske, 1961.
- Kants These über das Sein, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé par Heidegger au colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril, dans Kierkegaard vivant, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1966, p. 164- 204.
- Wegmarken, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.
- Die Physis bei Aristoteles, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.

مراجع

- V. Biemel: Le concept de monde chez Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts- Vrin, 1950.
- A. CHAPELLE: L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, Ed. Universitaires, 1962.
- M. CORVEZ: La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., «Initiation philosophique», 1961.
- O. LAFFOUCRIERE: Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

- R. GUILEAD: Etre et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1965.
- N. KANTHACK: Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie, Berlin, de Gruyter, 1959.
- K. LOEWITH: Heidegger Denker in dürftiger Zeit, Göttingen, Vandelhoeck et Rupprecht, 1960.
- O. POEGGELER: La pensée de M. Heidegger, trad. par Simon, Paris, Aubier- Montaigne, «Présence et pensée», 1967.
- W. J. RICHARDSON: Heidegger: Through Phenomenology to thouht, The Hague, M. Nijhoff, 1963.
- B. RIOUX: L'être et la vérité chez Heidegger et Saint-Thomas d'Aquin, Montréal- Paris, P.U.F., 1963.
- P. TROTIGNON: Heidegger, Paris, P.U.F., «Les philosophes», 1965.
- A. DE WAELHENS: La philosophie de M. Heidegger, Louvain, 3e éd., 1948. Chemins et impasses de l'ontologie heideggérienne. A propos de Holzwege, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1953. Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Louvain, Nauwelaerts, 1955 (4e éd.). «Heidegger», dans Les Philosophes célèbres, Paris, Mazenod, 1956, p. 336- 343.
- J. WAHL: La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fasc., 1961.

هيفدنج

Harald Höffding

مؤرخ فلسفة دانيمركي .

ولد في كوبنهاجن في سنة ١٨٤٣ ، وفيها عاش طوال حياته . وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة كوبنهاجن من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩١٥، وكان قد حصل على اجازته العلمية في اللاهوت سنة ١٨٦٥ لكنه رفض الانخراط في سلك الكهنوت . ذلك أنه تأثر بمؤلفات مواطنه سيرن كيركجور، وخصوصاً بآرائه في المسيحية ، فدفعه ذلك إلى دراسة الفلسفة . وسافر في سنة ١٨٦٨ - ١٨٦٩ إلى باريس حيث اهتم بدراسة المذهب الوضعي في فرنسا .

وتوفي في سنة ١٩٣١ .

وإنتاج هيفدنج غزير ومتنوع :

فله في علم النفس كتاب اشتهر متناً في هذا العلم ، وعنوانه : « موجز في علم النفس على أساس تجريبي » (كوبنهاجن سنة ١٨٨١)، ويمثل علم النفس التقليدي الذي بمقتضاه تنقسم النفس إلى ثلاث ملكات : الإدراك ، الشعور ، الإرادة . لكنه يؤكد خصوصاً دور الإرادة بمعناها الواسع الذي يشمل : النزوع ، الامتناع ، السعي ، الحاجة ، الطلب ، الشهوة . وينظر إلى الإرادة على أنها لها الأولوية ، وأن المعرفة ترشد الإرادة ، أما الشعور فهو علامة الحاجة أو الشهوة وهما أيضاً عناصر في الإرادة .

وفي الأخلاق له كتاب : « الأخلاق : عرض للمبادىء الأخلاقية وتطبيقها على الأحوال الرئيسية في الحياة » (كوبنهاجن سنة ١٨٨٧) . وفيه دعا إلى أخلاق رفاهية ، متأثرة بمذهب المنفعة عند مل . إذ رأى أن القيمة الأساسية هي أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وفي حالة التنازع بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية يأخذ هيفدنج جانب الأخلاق الفردية . والأساس النفسي للأخلاق في نظره هو التعاطف النزيه عن الأغراض .

وربما كان أشهر كتبه هو كتابه : « تاريخ الفلسفة الحديثة : من عصر النهضة حتى الوقت الحاضر » (في مجلدين ، كوبنهاجن سنة ١٨٩٤ - ١٨٩٥)، ولا يزال مفيداً حتى اليوم .

وفي الدين له كتاب : « فلسفة الدين » (كوبنهاجن ، سنة ١٩٠١)، وفيه يتناول التجربة الدينية من وجهة نظر نظرية المعرفة ، وعلم النفس ، والأخلاق . وفيه يذهب إلى أن الأساس في كل الأديان هو الرغبة في الإيمان بوجود قيم ، وأن الأديان المختلفة تتحدد بأنواع القيم التي يؤكدها كل دين . أما هيفدنج نفسه فكان في الدين لا أدرياً agnostic ، أي لا يقرر شيئاً على سبيل اليقين فيما يتصل بكل العقائد الدينية .

وله في نظرية المعرفة كتاب : « الفكر الانساني : أشكاله ومشاكله » (كوبنهاجن ، سنة ١٩١٠) وفيه يؤكد الجانب النفساني في المعرفة أكثر من الجانب المنطقي ، ويتأثر في نظريته في المعرفة بهيوم وكنت ، وذلك بقوله إن أشكال المعرفة الانسانية ومبادئها خاصة بالكائنات الانسانية ، ولا يمكن البرهنة عليها وجودياً . ومن ثم ينتهي إلى التوفيق بين التجريبية وبين نقدية كنت .

مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. TV Leipzig, 1923.

- Kall Sandelin, ed: Harald Höffding in Memoriam. Copenhagen, 1932

وفيه ثبت وافٍ بمؤلفاته وبمقالات كتبت عنه .

هيمزوت

Heinz Heimsoeth

مؤرخ فلسفة ألماني .

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦ ، وتوفي في سنة ١٩٧٥ .

دَرَس في جامعات هيدلبرج وبرلين وماربورج وباريس ومنشن (ميونخ)، وعيِّن مدرساً حرّاً في جامعة ماربوج في سنة ١٩١٣ ، ثم أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٢ بنفس الجامعة ، ثم أستاذاً ذا كرسي في سنة ١٩٢٣ في جامعة كينجزبرج ، وفي سنة ١٩٣١ في جامعة كيلن وفيها انهى حياته التعليمية .

تأثر خصوصاً بنقولاي هرتمن . وله مؤلفات عديدة جداً ، نذكر منها :

- « منهج المعرفة عند ديكارت وليبنتس » (١٩١٢ - ١٩١٤) .
- « الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية ونهاية العصر الوسيط » (سنة ١٩٢١ ؛ ط٥ سنة ١٩٦٥)! وهو أشهر كتبه وترجم إلى عدة لغات .
- « فشته » (سنة ١٩٢٣)
- « الشعور بالشخصية والشيء في ذاته عند كنت » (سنة ١٩٢٤)
- « الميتافيزيقا والنقد عند كروسيوس » (سنة ١٩٢٦)
- « الميتافيزيقا في العصر الحديث » (سنة ١٩٢٧ - ١٩٢٩ ؛ ط٢ سنة ١٩٦٧)
- « مكاسب المثالية الألمانية » (سنة ١٩٣٤)
- « القوة والروح في فلسفة التاريخ عند نيتشه » (سنة ١٩٣٨)
- « فكرة نيتشه عن التاريخ » (سنة ١٩٣٨)
- «فلسفة التاريخ» (سنة ١٩٤٨).
- « المفترضات والدوافع الميتافيزيقية في « لا أخلاقية » نيتشه » (سنة ١٩٥٥)
- « دراسة في فلسفة امانويل كنت » (سنة ١٩٥٦)
- « دراسات في تاريخ الفلسفة » (سنة ١٩٦١)
- « الـذرة ، النفس ، الأحاد : الأصـول التاريخية لنقيضة التقسيم عند كنت » (سنة ١٩٦١)
- « فلكيات ولاهوتيات في فهم العالم عند كنت » (سنة ١٩٦٣)
- « الـديالكتيـك المتعالي : شـرح على نقـد العقل المحض » (سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٩).

هيوم (ديفد)

David Hume

فيلسوف ومؤرخ انجليزي .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧١١ في مدينة أدنبره (اسكتلنده بشمالي بريطانيا) حيث كان أبوه يعمل محامياً. وتوفي هذا الأب في سنة ١٧١٤ أي بعد ثلاث سنوات من ميلاد ديفد هيوم، فانتقلت أمه للاقامة هي وأولادها الثلاثة: جون، وكاترين، وديفد - في ضيعة تملكها الأسرة في قرية نايـنـولـز Ninewells في اقليم Berwickshire وهو اقليم رائع الجمال فيه الصخور والغابات، والينابيع البديعة.

وتولى تربيته الأولى عمّه جورج، وكان راعي كنيسه في قرية مجاورة تدعى Chirnside. وكان هذا القسيس متشدداً في الدين والأخلاق، وكثيراً ما كان في مواعظه يشّهر بالفتيات اللواتي يكشف انتفاخ بطونهن عما ارتكبن من خطايا مميتة.

ويلوح أن هذا التشدد الديني قد ولّد في نفس هيوم كراهية المسيحية.

وفي سن الحادية عشرة (سنة ١٧٢٢) التحق ديفد هيوم بالمدرسة الثانوية في ادنبره، وهي مدرسة ممتازة ستتحول فيما بعد الى جامعة، هي جامعة أدنبره الشهيرة حتى اليوم. فحضر دروس «الفلسفة الطبيعية» اي علم الفزياء، التي كان يلقيها Robert Stewart وكان من أنصار اسحق نيوتن Newton الفزيائي العظيم، بعد أن كان قبل ذلك من أتباع ديكارت في الفزياء. لكن تكوينه الأساسي في تلك المدرسة (أو الكلية College) كان ادبياً كلاسيكياً لاتينياً. وأعجب الشاب الطلعة ديفد هيوم بمؤلفات شيشرون وشعر فرجيل. ومن بين مؤلفات أولها أثر فيه خصوصاً كتاب «في طبيعة الآلهة»، ويحتوي على مناقشات لآراء الرواقيين والأبيقوريين.

وفي سن الخامسة عشرة (سنة ١٧٢٦) عاد هيوم الى قريته ناينولز، حيث أكب على قراءة المؤلفين القدماء والمحدثين ومن بين الأخيرين خصوصاً: بيكون، ومالبرانش وبيل Bayle وملتون وبوب Pope وشيشرون.

وقد أرادت له أسرته أن يدرس القانون ليحترف مهنة أبيه. لكن هيوم كان يكره هذا اللون من الدراسة، مما أوقعه في أزمة نفسية، ونزاع مع أسرته.

ثم عمل لفترة قصيرة في التجارة عند تاجر في برستول، ما لبث بعدها أن قرر أن يسير على النهج الذي تمليه عليه مواهبه، أعني أن يشتغل بالفلسفة والأدب. ومن أجل أن يكفل معاشه سافر الى فرنسا في سنة ١٧٣١ وأقام في رانس Reims (حاضرة اقليم البرجوني شرقي فرنسا) أولاً، ثم غادرها إلى مدينة لافلش La Flèche (في اقليم الأنجو Anjou غربي فرنسا) وأقام غير بعيد عن كلية لافلش اليسوعية التي دَرَس فيها ديكارت. وهنا كتب أهم كتبه في الفلسفة وعنوانه «بحث في الطبيعة الانسانية»، وكان آنذاك في الثالثة والعشرين من عمره. وعاد الى لندن في سنة ١٧٣٧، حيث وجد ناشراً ينشر كتابه هذا؛ لكنه رأى أن من الحيطة أن يحذف منه الفصل الخاص بالدين، فصدرت هذه الطبعة خلواً من هذا الفصل. بيد أن الكتاب كما قال هيوم هو نفسه في «ترجمته لنفسه» خرج من المطبعة ميتاً إذ لم يحظ بأي نجاح يذكر. وفي الوقت نفسه تعرف إلى هتشسون Hutcheson أستاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو (اسكتلنده) وكان من أنبه تلاميذه آنذاك آدم اسمث ـ الاقتصادي والأخلاقي الكبير ـ فتعرف إليه هيوم وصارا منذ ذلك الوقت صديقين حميمين. كذلك وجد له هتشسون ناشراً ينشر الكتابين الثالث والرابع من «بحث في الطبيعة الانسانية» (ولم يكن قد نشر في المرة الأولى إلا الكتابين الأول والثاني منه) بيد أن هذا القسم الثاني لم يكن أوفر حظاً في النجاح من القسم الأول. وقد عزا هيوم في «ترجمته لنفسه» السرّ في هذا الاخفاق الى طريقة العرض الجافة الثقيلة، لا إلى مادة الكتاب كما قال more from the manner than the matter. هنالك قرر أن يعنى بالعرض وحسن الأسلوب ووضوحه، فأخذ يكتب مقالات قصيرة واضحة ممتعة، ونشرها في مجلد واحد سنة ١٧٤١ في ادنبره تحت عنوان: «مقالات أخلاقية وسياسية». ونجح الكتاب لدى القراء، مما دعا هيوم إلى الثقة بنفسه، فتقدم بطلب لشغل منصب استاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو. لكن اعترض على ترشيحه المتدينون من المسيحيين، فلم يعيَّن.

وفي سنة ١٧٤٦ صار هيوم سكرتيراً خاصاً للجنرال سانت كلير Saint- Clair وكان من أقاربه الأباعد. وصحبه في مهمة دبلوماسية إلى فيّنا وتورينو (ايطاليا). وفي أثناء هذه الرحلة طبع لهيوم كتابه «مقالات فلسفية في العقل الانساني» (وقد عدل هذا العنوان فيما بعد إلى: «الفحص عن العقل الانساني»). وفيه أعاد عرض مادة الكتابين الأول والثاني من «بحث في الطبيعة الانسانية» لكن بأسلوب واضح لامع وعرض مشوّق. وفي هذه المرة نشر الفصل الخاص بالمعجزات والفصل الخاص بالعناية الجزئية وهما الفصلان اللذان تحرّز من نشرهما في الطبعة الأولى لكتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» (لندن سنة ١٨٣٧). وصدرت هذه النشرة الجديدة الكاملة في سنة ١٧٤٨.

ولما عاد من رحلته هذه نشر الكتاب الثالث في صورة جديدة مشوّقة ومعه «الفحص عن مبادىء الأخلاق»، وصدرت النشرة في سنة ١٧٥١: وكان لهاتين النشرتين أثر بالغ في ارتفاع شهرة هيوم. فدخل في مراسلات مع مونتسكيو بمناسبة كتابه الأخير: «روح القوانين».

وتقدم مرة أخرى في سنة ١٧٥١ للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة جلاسجو، فأخفق في الظفر به هذه المرة أيضاً. لكنه عيّن محافظاً لمكتبة «كلية المحامين» (كلية الحقوق) في جامعة أدنبره ١٧٥٢. وفي هذه المكتبة وجد كل المراجع والوثائق التي يحتاج اليها في كتابة «تاريخ انجلتره» الذي عمل

في كتابته من سنة ١٧٥٤ إلى ١٧٦١ وهذا التاريخ يبدأ من غزو يوليوس قيصر لانجلتره (سنة ٥٥ قبل الميلاد) حتى جيمس الثاني (سنة ١٤٣٠ - ١٤٦٠ م)، ولكنه رتبه في الكتابة مبتدئاً بآخره وصاعداً حتى أوله، ويقع في ست مجلدات، وابتداه بحكم جيمس الثاني فالأول صاعداً به إلى غزو قيصر لانجلتره في سنة ٥٥ ق.م. وفي المجلد الأول تناول حكم جيمس الأول الذي حكم اسكتلنده من سنة ١٤٣٤ إلى سنة ١٤٣٧ فأثار غضب الأوساط الدينية بهذا المجلد الأول.

ثم أصدر بعد ذلك «أربعة أبحاث» منها بحث عن التاريخ الطبيعي للدين و«بحث عن الانتحار»؛ لكنه ما لبث أن سحب هذا البحث الأخير.

ودعاه سفير انجلتره في باريس، لورد هرتفورد Hertford ليشتغل سكرتيراً للسفارة الانجليزية في باريس. وهنا عرف هيوم أوج مجده وشهرته؛ وقد بقي في هذا المنصب من سنة ١٧٦٣ إلى ١٧٦٦. ولما استدعي لورد هرتفورد إلى لندن صار هيوم «قائماً بأعمال السفارة الانجليزية» في باريس إلى حين وصول السفير الجديد؛ وكانت تسنده الكونتيسه بوفلرز Boufflers.

أما أنه عرف المجد في باريس، فذلك لأن الصفوة من المفكرين الفرنسيين الذين كانوا يؤلفون «دائرة المعارف» L'Encyclopédie وعلى رأسهم دالمبير وديدرو، كانوا قد قرأوا بعض مؤلفاته خصوصاً «المقالات» - Essays فوجدوا في صاحبها عقلاً متفتحاً مستنيراً يتصف بالتسامح والنزعة العقلية. ولهذا سرعان ما انعقدت أواصر الصداقة بين هيوم وبين دالمبير D'Alembert وديدرو Diderot ودولباك D'Hol-bach وهلفسيوس Helvétius. وحدث ذات مرة أن أقام البارون دولباك مأدبة دعا إليها بعض المفكرين المشتركين في تحرير «دائرة المعارف» وهيوم وجرى الحديث حول الدين، وكان هيوم مؤلّهاً déiste أي يقول بوجود إله ولكنه لا يؤمن بأي دين وضعي - فقال هيوم: «إني لم أشهد في حياتي انساناً ملحداً». فرد عليه البارون دولباك: «التفت الى من حولك على المائدة تجد خمسة عشر ملحداً». - كذلك احتفل به سيدات المجتمع الراقي في باريس، وحرصت دوقة لافاليير Duchesse de la Valière ذات النفوذ الهائل على الملك لويس الخامس عشر، على رؤية هيوم لدى وصوله الى باريس.

واستقبلته في «صالوناتهن» كبار السيدات المثقفات: مدام دي ديفاند Mme du Deffand ومدام جوفران Geoffrin ومدموازيل دي لسبيناس Mlle de Lespinasse - هذا على الرغم من هيئته البدنية غير الجذابة: فقد كان كبير الكرش، متعجن الوجه، وكانت لهجته اسكتلندية صارخة، ولهذا كانت مدام دي ديفاند تدعوه قائلة: «يا فلاحي العزيز!» mon cher paysan، ومدام جوفران تدعوه: «يا مضحكي السمين، يا وغدي السمين» mon gros drôle, mon gros coquin. ويصف هيوم حاله في هذا الجو فيكتب الى صديقه الدكتور روبرتسون قائلاً: «إني لا آكل غير الامبروزيا، ولا أشرب إلا النكتار، ولا اتنسم إلا البخور، ولا أمشي إلا على الأزهار».

وفي سنة ١٧٦٦ وصل السفير الجديد، وهو دوق رتشمند Richmond فعاد هيوم الى انجلتره. وهنا حدث له حادث مع جان جاك روسو. ذلك أن الكونتيسة بوفلرز Boufflers - حامية هيوم - كانت قد أوصت هذا الأخير بقراءة روسو. وها هي ذي تكتب اليه طالبة منه أن يساعد روسو على الاقامة في انجلترة، بعد أن نفته مدينة جنيف، وصار ممنوعاً من الاقامة في فرنسا أيضاً. فاستجاب هيوم لطلبها واصطحب روسو معه، في يوم ٤ يناير سنة ١٧٦٦ فوصلا الى لندن في يوم ١٣ يناير. لكن روسو يكره المقام في المدن الكبرى وينشد الوحدة في الريف والغابات. فبقي في لندن الى حين وصول خادمته ورفيقة فراشه تيريز لوفاسير Thérése Le Vasseur فرحلا من لندن في ١٩ مارس سنة ١٧٦٦ الى Wooton حيث كان يوجد منزل ريفي لأحد أصدقاء هيوم (في مقاطعة دربيشير Derbyshire).

لكن لم تمض ثلاثة أشهر لروسو في هذا البيت الريفي حتى شب نزاع بينه وبين صديقه هيوم. ربما كان السبب فيه مزاج روسو السوداوي القلب ونفسه الحافلة بوساوس الاضطهاد له والمطاردة.

وقد بدأت هواجس روسو ضد هيوم تنفث سمومها في نفسه منذ السفرة من باريس الى لندن. فقد نزل هيوم وروسو وصديق ثالث يدعى لوز Luze وهو رجل أعمال سويسري كان في طريقه الى لندن - نزل الثلاثة في فندق بمدينة سنليس Senlis الواقعة على مسافة ٥٠ كيلومتراً الى الشمال من باريس، ونام ثلاثتهم في غرفة واحدة على ثلاثة أسرّة. ونام

هيوم ولوز بينها لم يستطع روسو النوم، وإذا به يسمع هيوم يقول بصوت عالٍ - وهو نائم يحلم: «إني قابض على جان جاك روسو» فأوجس روسو من هذه العبارة وتوهم أن هيوم يعني أن روسو قد صار أسيراً بين يديه، فيا لفرحة أصدقائه الملحدين من رجال الانسكلوبيديا وهم أعداء روسوالألداء. وكأن روسو توهم اذن ان هيوم مشترك في مؤامرة دبرها هو وأصدقاؤه من رجال «الانسكلوبيديا» لاهانته واضطهاده، وأنه لم يساعده في السفر الى انجلترة من باب الصداقة، والشهامة والنجدة، بل لمزيد من التنكيل!

وتسلطت هذه الفكرة على ذهنه طوال إقامته في لندن وفي ذلك البيت الريفي، مما ولد نزاعه مع هيوم الذي أنجده! لهذا كان روسو يشك في كل بادرة من بوادر الصداقة والمساعدة يبديها هيوم. من ذلك أن هيوم كان يتولى احضار بريد روسو إليه من مكتب البريد، وكان ذلك - فيما شكا روسو - يسبب تأخير وصول بريده إليه. لكن حجة هيوم هي أنه إنما كان يفعل ذلك لأن روسو كان دائماً يدّعي أنه مفلس؛ لهذا كان يتولى هيوم سحب بريد روسو من مكتب البريد ودفع ثمن البريد حتى لا يضطر روسو إلى دفع هذا الثمن (وكان ثمن البريد في ذلك الوقت على المرسل إليه لا على من أرسله). - ومن ذلك أيضاً أن روسو قد ترك بعض أوراقه الخاصة بـ «اعترافاته» في فرنسا وأراد الحصول عليها. فكلّف هيوم أحد أصدقائه وهو هوراس والبول Walpole بهذه المهمة، مع أن والبول كان عدوّا لروسّو وسخر منه بأن نشر رسالة مزوّرة زعم أنها دعوة من فردريك الأكبر ملك بروسيا (ألمانيا) يدعو روسو إلى الحضور إلى بلاطه لينال من نعمه أو من «اضطهاده» لأنه علم أن روسو يفضل نيل الاضطهاد على نيل النِّعَم!

ومهما يكن من أمر هذه الاتهامات فلا شك أن هيوم أساء إلى ضيفه روسو لما أن نشر «عرضاً موجزاً» لخلافه مع روسو، مما زود أعداء روسو - وما أكثرهم من بين الأدباء والمفكرين في ذلك الوقت - بمادة سمينة للتهكم عليه، والسخرية منه. وقد اعترف هيوم فيما بعد بأنه أخطأ في تصرّفه هذا، لكنه برّره بأنه خشي أن يصوّر روسو في «اعترافاته» هذا الحادث تصويراً شائناً لهيوم. وعلى كل حال فإن روسو لم يفعل ذلك، لسبب بسيط وهو أن «اعترافاته» لم تصل إلى أحداث سنة ١٧٦٦، وان كان روسو قد توفي في سنة ١٧٧٨.

على كل حالٍ خشي روسو من أن تكون الحكومة البريطانية تريد قتله عن طريق هيوم، ففرّ روسو من انجلتره وعاد إلى فرنسا في حماية المركيز دي ميرابو de Mirabeau والأمير دي كونتي Prince de Conti.

ونعود إلى هيوم فنقول إنه صار وكيلاً للوزارة في سنة ١٧٦٧ بفضل حاميه القويّ النفوذ، لورد هرتفورد.

وفي سنة ١٧٦٩ عاد هيوم إلى مسقط رأسه، مدينة أدنبره حاضرة اسكتلنده و«أثينا الشمال» كما كانت تسمى آنذاك، ليقضي البقية الباقية من عمره فيها بين أصدقائه مثل آدم اسمث الاقتصادي العظيم، ولورد كيمز Kames رجل القانون والتشريع - وبين خصومه الذين كانوا مع ذلك يحترمونه ويجلّونه مثل جورج كامبل George Campbell، اللاهوتي الذي كتب نقداً عادلاً لبحث هيوم «عن المعجزات». وأمضى وقته في مراجعة مؤلفاته توطئة لإعادة نشرها منقحة مصححة.

ثم أصيب بقرحة في المعدة شديدة أيقن بعدها بقرب الموت، فكتب وصيته. وتوفي ديفد هيوم في عصر يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧٧٦.

فلسفته

١- نظرية المعرفة:

كان هيوم ذا نزعة حسّية مغالية. ويظهر هذا جليّاً من أول عبارة يقولها في كتابه البكر والشامل لمذهبه وهو كتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» حيث يقول: «كل إدراكات العقل الانساني ترجع إلى حسين متميزين اسمهما: الانطباعات impressions والأفكار ideas». والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار «فما هي إلا نُسخ عن انطباعاتنا»، أي أن الأفكار هي مجرد انعكاسات باهتة للاحساسات على مرآة أفكارنا. ولهذا فإن الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيراً وحيوية. وباستخدام الذاكرة والخيال نحن نرتب أفكارنا. وينكر هيوم أن تكون لدينا أفكار عامة مجردة، بل يرى أن كل أفكارنا هي عن أشياء جزئية يمكن النظر فيها بطريقة جامعة وذلك عن طريق ألفاظ كلية.

واليقين يأتي من التعرف العياني للمشابهات أو الفروق بين الأفكار، أومن العملية البرهانية التي فيها نربط سلسلة من العيانات، كما هي الحال في الحساب والجبر.

ومعرفتنا بالعلاقات العلية ليس شيئاً آخر سوى عادة أن

تتوقع أن نوعاً من الأحداث يتلو نوعاً آخر لوحظ ارتباطه بالأول بحيث انه كلما وقع هذا النوع الثاني وقع النوع الأول تالياً له. لكن لا توجد علاقات ضرورية بين الأحداث.

ولدينا أسباب قوية للشك في صحة المعرفة الناشئة عن البرهان وتلك الناشئة عن الاحساس أيضاً.

ومن هذا يتبين أن حِسِّية هيوم تنتهي إلى الشك، بعكس حِسِّية لوك وكونديلاك التي تنتهي إلى اليقين. ومن هنا يمكن أن ننعت موقف هيوم من المعرفة أنه حِسِّية شكيّة.

وتفصيلاً لذلك نقول إن هيوم، بعد أن ميَّز بين الانطباعات والأفكار، قسَّم كل واحد منها إلى نوعين: بسيطة ومركبة. فالبسيطة هي التي لا يمكن أن تجزأ إلى أجزاء أو أوجه؛ بينما المركبة مؤلفة من بسائط. وهناك تشابه كبير بين الانطباعات من جهة، والأفكار من جهة أخرى. ذلك أن الأفكار البسيطة تشبه تماماً الانطباعات البسيطة من كل وجه إلا وجهاً واحداً هو القوة والحيوية. وفيما يتعلق بظهورها في العقل، فإن الانطباعات البسيطة تسبق دائماً الأفكار البسيطة.

والأفكار المركبة مؤلفة من أجزاء بسيطة تشبه تماماً العناصر البسيطة في الانطباعات التي جرَّبناها، وإن كانت الفكرة المركبة يمكن ألا تكون بالضبط نسخة من أية انطباعات مركبة.

ويَخْلُص هيوم من هذا كله إلى توكيد أن كل أفكارنا صادرة عن التجربة. وأنه ليست لدينا أفكار فطرية innate ideas ـ كما ذهب إلى هذا ديكارت ـ أعني أفكاراً لا تقوم على أساس الإدراك الحِسّي.

ويوجد لدينا ملكتان لمعالجة الأفكار هما: الذاكرة، والخيال (أو المخيلة) فالذاكرة تحفظ الأفكار وفقاً للترتيب الذي عليه دخلت العقل. أما المخيلة فهي حرة في التصرف في الأفكار على النحو الذي تريده. ومع ذلك فإن المخيلة لا تعمل اعتباطاً وحيثما اتفق وإنما هي تعمل وفقاً لتوالٍ منظم بحيث إذا جاءت فكرة تلتها فكرة أخرى معينة مرتبطة بها ارتباطاً آلياً وفقاً لمبادىء ترابط الأفكار وينعته هيوم بأنه «نوع من الجاذبية attraction؛ له في العالم العقلي من الآثار العجيبة ما لقانون الجاذبية من آثار في العالم الفزيائي».

والأفكار العامة المجردة ليست في نظر هيوم غير أفكار عن أشياء جزئية. فلفظ عام مثل «انسان» أو «مثلث» إنما يدل على مجموعة من الأفكار الجزئية المتشابهة التي اكتسبناها من التجربة.

٢ ـ العلية:

ولعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رأيه في العلّية، وقد عرضه في الكتاب الأول (القسم الثالث، الفقرة ١١ ـ ١٤) من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» فقال:

«إن فكرة العِلّية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها. إني أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تُعد عـللاً أو معلولات هي متصلة contiguous فيما بينها، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكانٍ يَبْعُد أقلَّ بُعْد عن وجوده. وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً لسلسلة من العِلَل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة. وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعدّ علاقة الاتصال contiguity أساسية وجوهرية لعلاقة العلّية.

والعـلاقة الثـانية التي ألاحـظها جـوهـريـة للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تحتمل الجدل، وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها. ويرى البعض أنه ليس من الضروري تمـاماً أن تسبق العلة، بالضرورة، المعلول؛ بل قد يقع أن يُحْدِث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعاً أو فعلاً آخر متزمّناً معه تماماً. لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإنها تستطيع أن تقرّر علاقة الأسبقية بنوعٍ من الاستنتاج أو البرهان.

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان، دون أن يُعدّ علةً له، فلابد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العـلاقتين السابقـتي الذكر.

ويحلّل هيـوم هذه العـلاقات الثـلاث: الاتصال، الأسبقية، الارتباط الضروري ـ وينتهي إلى أن «رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي

شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة إلى المعلول) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للادراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء.»

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي. فما الذي يفسّر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدلّ عليه، وبفضله ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلّية لا توجد إلا في عقلنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية. «وليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد، كوّنا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة.» (الكتاب نفسه، الكتاب الثالث، الجزء الثالث، فقرة ٦).

٣ ـ الشك:

وهنا نتساءل: هل كان هيوم من الشُّكاك؟ وهو سؤال أثار الكثير من الجدل بين المؤرخين فنجد لابورت La Porte يؤكد أن هيوم كان من أتباع مذهب الشك المطلق، ولا يرى كومبايريه Compayré هذا الرأي، وبينما نرى لوروا M. Leroy يرى أن نزعة هيوم هي «الاحتمالية» Probabilisme وليس الشك Scepticisme. لكن الجميع متفقون على أن هيوم يضع حدوداً لإمكان المعرفة. والخلاف إنما هو في حقيقة ومدى هذه الحدود.

ذلك أن هيوم يميز بين نمطين من المعرفة: العلاقات بين الأفكار، ثم الوقائع. ومن خصائص النمط الأول، أي العلاقات بين الأفكار، أن من الممكن «اكتشافها بواسطة عملية الفكر وحدها دون الاستناد إلى أي شيء يوجد في الكون.» والحقائق الضرورية التي يمكن أن نضعها في هذا المجال هي حقائق صورية محض، ومحكمة لكنها خاوية. والنتائج التي نصل إليها هنا ليست ضرورية إلّا بسبب اتفاق العقل مع التعريفات التي وضعها. وهذا أظهر ما يكون في الحقائق الرياضية، مثل ٣ × ٥ = ٢/٣٠؛ بيد أنها توجد أيضاً في القانون، مثل هذه القضية: «حيث لا توجد مِلْكية لا يوجد ظلم.» ـ إن كنا قبل ذلك قد عرّفنا «الظلم» بأنه انتهاك الملكية.

وعلى خلاف هذا تماماً تكون الحقائق المتعلقة بالوقائع. فإذا كانت الانطباعات تفرض نفسها على عقولنا، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى النتائج التي نصل إليها ابتداءً من الوقائع. وهذه هي حال مبدأ العلّية. ومن هنا شكك فيه هيوم، كما شكك في كل الاستقراءات المبتدئة من التجربة: إنها مجرد احتمالات. إن كل توكيد يتعلق بالوقائع يجب أن يقتصر على الانطباعات، على التجارب الجزئية، لا على النتائج المبرهن عليها انطلاقاً من هذه الانطباعات أو التجارب الجزئية.

واكتشاف هيوم للمعنى النفساني المحض للعلّية لا يقدمه هو على أنه انتصار للعقل التجريبي، بل على أنه قضاء على قيمة المعرفة الانسانية.

٤ ـ الجمال والأخلاق والسياسة:

وهنا نصل إلى ميدان الأحكام التقويمية. وفي هذا الميدان أيضاً يطبق هيوم منهجه في المعرفة، فيقرر أن الأحكام التقويمية كلها ذاتية، ناشئة عن «الطبيعة الانسانية». فالجمال مثلاً ليس صفة قائمة في الشيء الجميل، ولا يقوم في علاقات موضوعية؛ وإلا لجعل منه إقليدس خاصية من خواص الدائرة. والحق هو أن الجمال لا يوجد إلا في نفس من يتأمل الشيء الذي ينعته بأنه جميل. إنه رد فعل عاطفي انفعالي صادر عن الطبيعة الانسانية إزاء ذلك الشيء. وينجم عن هذا أن القيم الجمالية ذاتية نسبية إلى الأشخاص، فما يراه الواحد جميلاً قد يراه الآخر قبيحاً. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى الشك في قيمة الجمال. لكن هيوم يتدارك فيقول إنه إذا كان هذا صحيحاً من الناحية النظرية، فالأمر ليس كذلك من الناحية العملية الواقعية. ذلك أن الناس يتفقون تقريباً على ما هو جميل، وما هو قبيح، على تفاوت فيما بينهم مع ذلك. يقول هيوم: «نحن نقرّ بأنه لا يوجد لدى أورجلبي Orgilby من العبقرية بقدر ما عند ملتون.» وأورجلبي هذا (١٦٠٠ ـ ١٦٧٦) شاعر ضعيف سخيف، ترجم «انيادة»، فرجيل، أما ملتون فمن فحول الشعراء. كما أن علينا في أمور الذوق ألا نثق إلا بأهل

الخبرة والتجربة، الذين كوّنت التجارب لديهم ملكة مرهفة لتقدير الجمال.

فإذا انتقلنا إلى ميدان الأحكام التقويمية في الأخلاق، وجدنا نفس النزعة الذاتية عند هيوم. إذ يقرر أن الخير والشر ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الانسانية. ونحن لا نستطيع أن نؤسس واجباتنا على مبادىء موجودة في ذاتها، فمثلاً الارادة الإلهية كما تعرفها الفلسفة لا يمكن أن تبرّر إدانة الانتحار، إذ يقال عادة إن العناية الالهية لا يمكن أن تسمح للناس بالتصرف في حياتهم. لكن هذا استدلال خطأ، لأن جميع ما يجري في الكون، بدون استثناء، «يمكن أن يقال عنه إنه من فعل الله القدير»، لأن كل شيء يصدر عنه من خلال ما منحه لمخلوقاته من قوة . «والبيت الذي ينهار من تلقاء نفسه قد دمرته العناية الالهية تماماً مثل البيت الذي تدمره أيدي الناس.» ولا شيء يفلت من قوانين الطبيعة. والزلازل والسيول والعواصف والأوبئة، ونتائج أحكامنا وشهواتنا ـ هذا كله من آثار العناية الإلهية. فالانسان الذي ينتحر لا يفسد نظام الكون بل يعبّر عنه. ولو كان التصرف في حياة الانسان هو من شأن العناية الإلهية وحدها، وفعلاً من اختصاص الخالق وحده، «فسيكون الجرم في تدمير حياة هو نفس الجرم في انقاذها.» وإذن فمن وجهة النظر الانطولوجية لا فارق بين الانتحار والقتل، أي لا يجوز إدانة الواحد دون إدانة الآخر.

والهدف من البحث الأخلاقي هو الكشف عن المبادىء الكلية التي يقوم عليها المدح أو الذم الأخلاقيان. والاحسان ممدوح لسببين: التعاطف الانساني، والمنفعة الاجتماعية. أما العدالة فممدوحة لسبب واحد هو المنفعة وحدها. والمنفعة هي التي تبرر الفضائل التي مثل: الانسانية humanity، الصداقة، النزاهة integrity، الصدق veracity. ثم إن الحكم government إنما تبرره المنفعة. والنظريات التي تحاول أن تفسر كل سلوك انساني على أساس أنه نابع من حب الذات هي نظريات خاطئة. والأحكام الأخلاقية هي من شأن العاطفة، أولى من أن تكون من شأن العقل. يقول هيوم: «بعد معرفة كل ظرف وكل علاقة، في الأحكام الأخلاقية، فإنه ليس ثمّ مجال كيما يعمل العقل، ولا أي موضوع يمكن أن يتناوله. والمدح أو الذم الذي يتلو ذلك لا يمكن أن يكون من عمل ملكة الحكم، بل هو من عمل القلب، وليس قضية نظرية أو تقريراً affirmation بل هو شعور feling فعّال أو عاطفة sentiment. وهذا الرأي من أوضح آراء هيوم في الأخلاق. والأحكام الأخلاقية.

كذلك لا يستطيع العقل أن يفسر الغايات النهائية؛ كما يتضح هذا من السؤال التالي: لماذا تمارس الرياضة؟ فإن قيل: من أجل الصحة، فيقال له: ولماذا الصحة؟ ـ فإن قيل: من أجل إمكان العمل؟ فيقال له: ولماذا العمل؟ فإن أجاب: من أجل الحصول على المال ـ فيقال له: ولماذا الحصول على المال؟ فإن أجاب من أجل إشباع اللذات ـ فإن السؤال هنا ينقطع لأنه لا يمكن أن نبرر عقلياً إشباع اللذات، وإنما العاطفة وحدها أو الشعور هو الذي يستطيع تبرير ذلك. وهكذا الحال في الأفعال الأخلاقية، لا تبرر بالعقل.، بل بالشعور أو العاطفة.

٥ ـ الدين الطبيعي:

يمكن تحديد موقف هيوم من الدين بالنفي أكثر منه بالايجاب. فهو لم يكن هـرطيقاً، ولا ملحداً، ولا مؤمناً بدين وضعي.

لقد كان في طفولته ممارساً متحمساً للشعائر الدينية. فكان يقضي سحابة نهار الأحد في الصلاة والعبادة، على نحو سيحتج عليه ويدينه بشدة فيما بعد.

لكنه بالقراءة والتأمل فيما قرأ، فقد ايمانه. ومن أهم الكتب التي أثرت عليه في هذا الاتجاه مؤلفات لوك وكتاب كلارك بعنوان: «برهان على وجود الله وصفاته» (سنة ١٧٠٤) فقد أحدث هذا الأخير العكس تماماً مما قصد إليه مؤلفه صمويل كلارك Samuel Clarke (١٦٧٥ـ ١٧٢٩).

وكانت ثمرة تأملاته في الدين أن أصدر فصلاً (هو الفصل ١٠ من التحرير الأول لكتابه. . . Enquiry)، نشر بحثاً عن «التاريخ الطبيعي للدين» في كتاب بعنوان: «أربعة أبحاث» Four Dissertations. وبين عامي ١٧٤٩ و ١٧٥١ بدأ يكتب «محاورات عن الدين الطبيعي» وراح يراجعها وينقحها بين الحين والحين، بيد أنه لم يحاول نشرها، بل أوصى أن تنشر بعد وفاته، وعهد بها إلى ابن أخيه فنشرها هذا في سنة ١٧٧٩ أي بعد وفاة هيوم بثلاث سنوات.

وقد جعل موضوع هذه المحاورات تحليل ونقد البرهان المعروف بالكوسمولوجي على وجود الله، القائم على أساس أن ما في الكون من نظام محكم يقضي بوجود علّة عاقلة مدبرة هي صانعة الكون. فراح هيوم في هـذه

المحاورات يفند هذه الحجة ويبين بطلانها. وانتهى إلى القول ببطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله. كما قرر أن الإيمان بوجود إله theism ليس أمراً طبيعياً في الانسان.

وكان هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين» قد قرر أنه لا توجد في الانسان غريزة للتدين أو الايمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثم أجناساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الايمان بالله فطرياً في الانسان، لكان موجوداً في كل الشعوب. وفي كل الأحوال المعروفة كانت الاديان الأولى كلها مشركة، وليست موحدة. وكانت تعبد الأوثان المفردة دون أن توحدها في إله أو قوة واحدة، ودون أن تكون لديها أية فكرة عن علّة عاقلة مدبّرة تدير الكون كله. ولم يكن الانسان البدائي مهتماً بتفسير النظام في وقوع ظواهر الطبيعة. بل رأى في كوارث الطبيعة: من فيضان وجفاف، وزلازل وبراكين، وعواصف وأمراض وأوبئة أفعالاً لقوى مختلفة متضادة لا يسودها أو يشملها شيء واحد يسيطر عليها جميعاً. وكان اهتمام الانسان البدائي هو بكيف يستطيع أن يدرأ عن نفسه أفعال هذه القوى المجسدة مادياً في ذهنه ـ عن نفسه.

وإذا كان هيوم في «محاورات عن الدين الطبيعي» يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، فإنه يقرر في نفس الوقت أن هذا الاحتمال نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا «الاله» لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً. (راجع فصل ١٢ من هذه «المحاورات»). ولذلك رأى أن العناية الالهية، وخلود النفس، وسائر صفات الله، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية، وكل الأخرويات هي في رأيه مجرد خرافات.

مؤلفات هيوم

- A Treatise of Human Nature, Bks. I and II, 2 vols. London, 1739. Bk. III, London, 1740. Modern editions are by L.A. Selby Bigge (Oxford, 1888 and 1896) and by A.D. Lindsay (London and New York, 1911, 2 vols.) A recent edition of Book I only, by D.G.C. Macnabb (New York, 1962), also includes the Abstract.
- An Abstract of a Treatise of Human Nature. London, 1740. Modern edition by J.M. Keynes and Piero Sraffa, eds. Cambridge, 1938.
- Essays, Moral and Political, 2 vols. Edinburgh, 1741-1742.
- Three Essays («Of Natural Character», «Of the Original Contract,» and «Of Passive Obedience»).. London, 1748.
- Enquiry concerning Human Understanding. London, 1748. Published as Philosophical Essays concerning Human Understanding as were all the early editions prior to that of 1758. Modern edition by G. W. Hendel. New York, 1955.
- Enquiry concerning the Principles of Morals. London, 1751. Modern edition by C. W. Hendel. New York, 1957.
- Hume's Enquiries, L.A. Selby Bigge, ed. Oxford, 1894. Contains both Enquiries.
- Political Discourses. London, 1752.
- Four Dissertations («The Natural History of Religion,» «Of the Passions,» «Of Tragedy,» and «Of the Standard of Taste»). London, 1757.
- Two Essays («Of Suicide» and «Of the Immortality of the Soul»). London, 1777.
- The Life of David Hume, Esq., Written by Himself, Adam Smith, ed. London, 1777. Reprinted in Mossner, E.C., The Life of David Hume and in Greig, J.Y.T., The Letters of David Hume. Often found under its original manuscript title, My Own Life.
- Dialogues concerning Natural Religion. London, 1779. Recent edition by Norman Kemp Smith. Oxford, 1935; Edinburgh, 1947; New York, 1962.
- History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, 6 vols. London, 1754- 1762. More recent edition by R. Worthington. New York, 1880.
- Hume's Philosophical Works, T.H. Green and T.H. Grose, eds. 4 vols. London, 1874- 1875. Includes all works listed above except the Abstract and the History.

مراجع

أ : عن حياته ورسائله:

- Greig, J.Y.T., David Hume. London, 1931.

- Greig, J.Y.T., ed., The Letters of David Hume, 2 vols. Oxford, 1932.

- Klibansky, Raymond, and Mossner, E. C., eds. New Letters of David Hume. Oxford, 1954.

- Mossner, E.C., The Life of David Hume. Austin, Texas, London, and Edinburgh, 1954.

ب : عن فلسفته:

- Church, R. W., Hume's Theory of the Understanding. Ithaca, N.Y., 1935.

- Flew, Antony, Hume's Philosophy of Belief. London and New York, 1961.

- Green, T.H., General Introduction to Hume's Treatise. London, 1874.

- Hendel, C.W., Studies in the Philosophy of David Hume, Princeton, N.J., 1925.

- Kemp Smith, Norman, The Philosophy of David Hume. London, 1941.

- Laing, B.M., David Hume. London, 1932.

- Laird, John, Hume's Philosophy of Human Nature. London, 1932.

- Leroy, andré- Louis. David Hume. Paris, 1953.

- Macnabb, D.G.C., David Hume, His Theory of Knowledge and Morality. London, 1951.

- Michotte, Albert Edouard, La Perception de la causalité. Louvain, Belgium, 1954. Translated by T.R. Miles and E. Miles as The Perception of Causality. London, 1962.

- Passmore, J.A., Hume's Intentions. Cambridge, 1952. A brief but acute analysis of the distinct but related trends in Hume's thought.

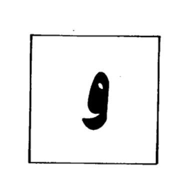
- Price, H.H., Hume's Theory of the External World. Oxford, 1940.

- Stewart, J.B., The Moral and Political Philosophy of David Hume. New York, 1963.

— Taylor, A. E., «David Hume and the Miraculous, in his philosophical Studies. London, 1934.

- Zabech, Farhang, Hume: Precursor of Modern Empricism. The Hague, 1960.







و

الواحدية

monisme

المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بجوهر واحد، أو بنوع واحد من الجوهر وإن تعددت أفراده. ويستوي في ذلك أن يكون هذا الجوهر الواحد مادة أو روحاً. فالمذهب الذي يقول إنه لا يوجد في الكون إلا مبدأ واحد هو المادة يعد واحديا تماما مثل المذهب الذي يقول إنه لا يوجد إلا مبدأ واحد هو الروح (أو العقل). ومن هنا فإن الواحدية إما أن تكون مادية محضة، أو روحية محضة. وأبرز القائلين بالواحدية في العصر اليوناني برمنيدس، وأبرزهم في العصر الحديث اسبينوزا.

والواحدية تقال في مقابل الثنوية، فهذه تقول بأن أصل الوجود أو الكون جوهران أو مبدآن؛ كما في مذهب المانوية القائل بأن الأصل في الكون مبدآن هما النور والظلمة، كذلك الحال في مذهب أفلاطون القائل بأن الأصل في الكون جوهران هما الهيولى والروح (أو النفس).

وتقال الواحدية أيضاً في مقابل الكثرية pluralisme وهي المذهب القائل بأن الأصل أو المبدأ في الكون جواهر أو مبادىء كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولا يرد بعضها إلى بعض. مثل مذهب أنباذقليس القائل بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار

لكن المصطلح monismus مرّ بعدة معان منذ أن وضعه لأول مرة كرستيان ڤولف (١٦٧٩- ١٧٥٤) ليدلّ به على المذاهب أو النظريات القائلة بمبدأ واحد للحقيقة الواقعية، سواء أكان هذا المبدأ روحياً أم مادياً. فقد استعمله أحد تلاميذ هيجل وهو جيشل Goeschel للدلالة على مذهب هيجل، وذلك في كتابه بعنوان Der Monismus des Gedankens (1832)- استعمله للدلالة على مذهب هيجل القائل بأن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي. ثم جاء أصحاب مذهب التطور، وعلى رأسهم خصوصاً أرنست هكل Haeckel فاستعملوا هذا المصطلح هو وبعض من ساروا في اتجاه مذهب التطور الحيوي مثل اشليشر Schleicher للدلالة على مذهبهم، بل وأنشأوا جمعية بهذا الاسم Monistenbund (= رابطة الواحديين). والفكرة الاساسية في واحدية هكل هي القول بأن في الكون جوهراً واحداً له صفات مادية وحيوية معاً. فالذرات ليست فقط مادية، بل لها إحساسات وإرادات أيضاً. وقد عرض هكل آراءه في الواحدية الطبيعية في كتابين رئيسيين هما: «لُغْز العالم» Die Welträtsel (سنة ١٨٩٩) و«التاريخ الطبيعي للخلق» Natürliche Schöpfungsgeschichte (برلين، سنة ١٨٦٨، ط ١٠ سنة ١٩٠٢).

أما في نظرية المعرفة فالواحدية هي الاتجاه الذي يردّ المعلوم به إلى الذات - وهذه هي المثالية المحضة، أو إلى الموضوع وهذه هي الواقعية في المعرفة.

ويخلط عادة بين الواحدية وبين وحدة الوجود، فينعت مذهب برمنيدس أو مذهب اسبينوزا تارة بالواحدية، وتارة أخرى بالقول بوحدة الوجود. لكن من الواجب التمييز الحاد بين كلا المذهبين على أساس أن الواحدية تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته، كما هي الحال في المادية المحضة عند بوشنر ووليشوت وارنست هكل، وفي المثالية المحضة عند

فشته. أما من يعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين أو وجهين متقابلين، كما فعل اسبينوزا في القول بالله والطبيعة، العقل والامتداد، أو كما فعل أفلوطين في القول بالواحد وبالهيولى (مهما تكن درجتها) - فيجب أن ينسب إلى مذهب وحدة الوجود، لا الواحدية، لأنه بعد المبدأ الأول أو الجوهر الواحد مايلبث أن يقول بالثنائية أو التعدد.

واقعة

Fait (F.), Fact (E.), Faktum (G.), Fatto (I)

الواقعة هي ما له قوام موضوعي. لكن ما هو معيار القوام الموضوعي؟ يقول مورتس اشلك Schlick إن الواقعة هي ما يسبق كل علم وكل تقدير، وهو من هذه الناحية يقيني. يقول: «لا معنى للتحدث عن وقائع غير يقينية؛ وفقط تقاريرنا ومعرفتنا هي التي يمكن أن تكون غير أكيدة» (اشلك: «نظرية المعرفة العامة» ص ٤١، برلين سنة ١٩١٨) وهكذا فإن معيار القوام الموضوعي هو الاستقلال عن المعرفة.

وفي مقابل ذلك يقول نويرات G. Neurath إن الوقائع ليست يقينية يقيناً مطلقاً. إن الوقائع الغليظة يجب أن تتحوّل إلى قضايا اصطلاحية. وعلى هذا فالواقعة هي ما له قوام بالاصطلاح Konvention فقط.

ورأي اشلك يقوم على أساس التفرقة التي يضعها هو ومدرسته بين «الحقائق الصورية» في المنطق والرياضيات، وبين «الحقائق الواقعية» في العلوم التجريبية؛ بين التقريرات التحليلية والقبلية من ناحية، وبين التقريرات التركيبية النقدية من ناحية أخرى.

لكن أصحاب مذهب الظاهريات يرون إنه الى جانب المعطيات التجريبية (التركيبات البعدية)، توجد معطيات ماهية وقوانين قائمة عليها (تركيبات قبلية). إن الوقائع التجريبية تنتسب إلى الحقيقة الواقعية، ولكنها لا تستنفد كل مضمونها. ذلك أنه ينبغي أن يضاف إليها أو يميّز منها، ما هو معطيات ماهية. إن الوقائع هي ما يخبرنا عنه الإدراك الحسي، ويمثل «الوجود - هكذا So-Sein العَرَضي»؛ أما الماهية فهي «الوجود - هكذا الضروري» notwendiges So-Sein- Müssen. إن الواقعة يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، أما الماهية فلا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه.

ولهذا فإن الواقعة تتسم بالعَرَضية Zufälligkeit بينما الماهية تتصف بالضرورة Notwendigkeit. ومن هنا فإن الماهية لا يمكن أبداً أن تكون واقعة. والواقعة عند هسرل هي ما هو موضوع بواسطة الماهية.

الواقعية

réalisme (F.); realism (E.); realismus (G.)

الواقعية، بوصفها مذهباً فلسفياً، تضاد المثالية idéalisme. فعن السؤال: «ما هو الموجود؟» تجيب المثالية: «الموجود هو إما الفكرة أو العلاقة مع الأفكار، أو النشاط البنائي الفكري الذي يقوم به العقل؛ وتجيب الواقعية: «الموجود شيء إما روحي (لأنه توجد واقعية روحية) أو مادي».

أما الواقعية الساذجة فهي الموقف التلقائي للانسان، الذي يدرك الأشياء ويعتقد أنها موجودة كما يدركها. لكن العلم يبدأ بالقضاء على هذه الواقعية الساذجة. غير أنه مع ذلك يقوم على مصادرتين:

١ - الأولى هي أنه «يوجد عالم واقعي مستقل عنا».

٢ - والثانية هي أن «العالم الخارجي لا يمكن معرفته بطريق مباشر، بل يدرك فقط ابتداء من إدراكات الحواس.».

ولهذا لا يمكن القول بوجود استمرار واتصال بين العلم والإدراك الحسّي، بل ثم نوع من القطيعة، ومهمة العلم هي تصحيح معطيات الحسّ وتهذيبها.

وحدة الوجود

Panthéisme

مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو ان الله هو كل شيء. أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. وهذا يمكن أن يفهم بمعنيين:

أ - الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلاّ مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذا هو مذهب اسبينوزا.

ب ـ العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود وهذا مذهب دولباك d'Holbach، وديدرو، واليسارية الهيجلية. وكثيراً ما يطلق عليه اسم «وحدة الوجود الطبيعية»، أو «وحدة الوجود المادية».

(راجع «معجم لالاند»، تحت المادة).

أوليات هذا المذهب نجدها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط، ونجده عند انكسمندر في قول بـ «الايبرون» ἄπειρον ، أي الواحد اللامحدود اللامخلوق اللافاني. وهو يشمل كل شيء ويحكم كل شيء. ومن بعده نجد اسكينوفان الايلي يرى أن الله هو الموجود الثابت السرمدي، وهو وحدة مزودة بعقل: «كله يرى، وكله يفكر، وكله يسمع»، ويحكم كل شيء بقوة عقله. وقال بوحدة كل شيء وسماها: الله. وتلميذه برمنيدس الإيلي يقرر أن الوجود ثابت، لا يتغير، ولا يفنى، ويبقى دائماً هو هو، والعقل والوجود فيه متحدان.

ثم جاء الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية، فقالوا بأن العالم جسم σῶμα ، وأن الله هو النفس الحالة به πνεῦμα ويشرح ذلك فلوطرخس (de Stoic. 41) فيقول: «إنه موجود واحد هو نفسه يتجلى مرةً على شكل وحدة فردية (الله)، ومرة أخرى على شكل كثرة منقسمة (العالم)».

وعند أفلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علوّ الله على الكون، ولكنه يقرر أن الكون «صدَر» عن الله: ذلك أن العقل νοῦς صدر عن الله، ثم صدر «اللوغوس» λόγος عن العقل وعبر عن نفسه خارجاً في شكل المادة المرئية، التي هي صدور بعيد عن الله. والطبيعة مملوءة بالأفكار الإلهية، والقوى الإلهية وكلها صدرت في النهاية عن الله. لكن الله لا يستنفد في فعل الصدور عنه، بل على العكس يظل هو هو مع صدور الكون عنه.

وفي العصر الأوروبي الوسيط نجد يوحنا اسكوت اريجن الذي يقرر تارة أن الله هو ماهية كل الموجودات، ولكنه يقرر تارة أخرى أن الله هو مجموع الموجودات.

وفي عصر النهضة الاوربية وأوائل العصر الحديث نجد جوردانو برونو يقرر أن «الله في كل مكان، وهو الكل في الكل، كما يسمع الصوت في كل أنحاء الغرفة» (De la Causa, dial. II) لكنه يحذر من تصور الله موزعاً في الكون، ذلك لأن الله «هو الكل في الكل، وهو الكل في كل جزء، وهكذا نحن نتكلم عن أجزاء في اللامتناهي، لا عن أجزاء للامتناهي». ولما كانت كل الأحداث يحكمها القانون الإلهي، فإن المعجزات لا يمكن أن تقع، إذ كل ما يحدث إنما يحدث وفقاً للقانون الإلهي. وحريتنا تقوم في التوحيد بين انفسنا وبين مجرى الأمور.

وجاء اسبينوزا فقال بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد أحد ولهذا لا يمكن اعتبار الله والطبيعة جوهرين منفصلين. وينتج عن هذا أنه لا يمكن وصف الله بأنه خالق الطبيعة، إلا بمعنى يختلف عن المعنى الموجود في اليهودية والمسيحية. وميّز اسبينوزا بين الطبيعة الطابعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata الأولى فعّالة، والثانية منفعلة. وذلك الجوهر ليس حادثاً. صحيح أن الله هو العلة الباطنة للعالم وللكائنات، لكنه لا ينبغي أن يفهم هذا بمعنى أنه ينتج شيئاً خارج ذاته: بالصدور: أو الاشعاع، أو التحقيق. والعلاقة بين «الجوهر» وبين الجزئيات، أي العالم المحسوس، ليست علاقة خارجية وعالية لموجود ينتج شيئاً آخر.

مراجع

- E. Namer: Aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris, 1926.
- P. Siwek: Spinoza et le Panthéisme religieux, Paris, 1937.
- G. Fraccari: Giordano Bruno, Milano, 1951.
- Et. Vacherot: Histoire Critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols. Paris, 1846- 51.
- M. Heinze: Die Lehre vom Logos in griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872.

الوجود

etre (F.); sein (D.); to be (E.); ser (Esp.); essere (I).

١ ـ أول من بحث في الوجود بحثاً فلسفياً عميقاً هو برمنيدس الايلي (القرن الخامس قبل الميلاد). ذلك أنه رأى

هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض. وبالجملة لا يوجد إلّا التغير. فجاء برمنيدس وأكدّ عكس ذلك تماماً فقال إن التغير متناقض؛ والوجود وحده هو الحقيقي، والتغير هو عدم. والوجود واحد ثابت دائم. ذلك أنه ليس ثمّ إلا الوجود، فإلى أي شيء يمكن أن يتغير؟! إنه لن يتغير إلاّ إلى وجود أيضاً. إن الوجود موجود، أما العدم فليس بشيء. وصفات الوجود هي اذن: أنه واحد، وأنه هو هو نفسه، وأنه ضروري (أي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن)، وأنه دائم سرمدي، وأنه متصل، ومتجانس. والوجود والفكر شيء واحد.

٢ ـ وأمام هذا التناقض بين هيرقليطس وبرمنيدس جاء سقراط وأفلاطون فحاولا التوفيق، وذلك بأن قالا إن الجزئي هو المتغير، أما الكلي (أو التصور) فهو ثابت. وقرر أفلاطون أن الوجود لا ينبغي أن يكون متحركاً فقط، ولا واحداً فقط ولا غيراً فقط، ولا مادياً فقط ولا غير مادي فقط. إن من الواجب، هكذا يرى أفلاطون، أن نقول بوجود مبدئين: مبدأ َهوية حقيقية بين كل الموجودات ويسميه ταυτον ، ومبدأ مقابل له يسميه θατερον هو مبدأ التنوع والتغير. والوجود يقابله العدم أو اللاوجود.

٣ ـ وجاء أرسطو فقرر أن الوجود ينبغي ألا يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد. والوجود ليس جنساً، بل هو فوق كل الأجناس («ما بعد الطبيعة» م٣ ف٣ ص ٩٩٨ب»). والوجود يمكن أن يشتق من الوجود، أو من اللاوجود. ذلك أن للوجود حالين: الوجود بالقوة (= الامكان)، والوجود بالفعل. والتغيّر هو الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل. فالانسان المريض كان بالقوة مريضاً ثم صار بالفعل كذلك؛ وإذا صحّ من جديد، فإنه كان صحيحاً بالقوة وصار بالدواء صحيحاً بالفعل.

٤ ـ وعند أفلوطين يمتزج المعقول بالموجود. فالعقل الأعلى، الذي يتعقل ذاته، يتعقل ذاته بوصفه وجوداً أعلى، ويتعقل ماهيته بوصفها قابلة للتحديد في الموجودات المعقولة الجزئية.

٥ ـ وعند ابن سينا أن «كل موجود: اما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته» («الاشارات والتنبيهات» ص ٤٤٧، القاهرة، دار المعارف سنة ١٩٥٨)). وقد «ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى؛ ثم عاد من الأخسّ فالأخسّ، إلى الأشرف فالأشرف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد» (الكتاب نفسه ص ٦٧١ـ ٦٧٢).

ويقول أبو البركات البغدادي: «الوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفيّ، بجهة وجهة. أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده. وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل. فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، أعني وجود ذاته... وكذلك الزمان: يشعر به كل انسان، أو أكثر الناس جملة... وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته. وكذلك الوجود: يشعرون بأنيته، وإن لم يشعروا بماهيّته» (أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة» جـ٣ ص٦٣، حيدرآباد سنة ١٩٣٩).

٦ ـ وعند توما ـ المتأثر ها هنا بأرسطو وابن سينا ـ أن الوجود ليس معنى جنسياً، لأنه يحتوي في داخله على كل اختلافاته (De. verit., q. 1, a. 1; Sum. theol. I, q. 4, a. 1; c.Gent. I, 25). إن الوجود يعلو على كل الأنواع، ولهذا ينعته كما نعته أرسطو بأنه حد متعالٍ terme transcendental. إنه يعلو على كل الأجناس والأنواع والفصول النوعية، ويشير إلى كل شيء، ويحتوي إذن على كل شيء. ولهذا أيضاً يقول إنه معنى متفق analogue، أي أنه ليس متواطئاً ولا مشتركاً: فلا وجود هو وجود على نفس النحو مثل غيره، فالوجود إذا أطلق على الجوهر غيره إذا أطلق على العَرَض، إنه وجود متفق، أي متردد بين التواطؤ والاشتراك.

وكذلك نجد توما يقرر أن من الممكن أن نصف الوجود بأنه «الهيولى»، و«الجذر»، و«الأساس» لكل الموجودات، بمعنى أن حقيقة الوجود مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود.

٧ ـ وفي العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشيء المجسّم الطبيعي، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر، حتى انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة «الوجود» وفكرة «الموضوع objet» وأصبح الموجود، هو «ما يمكن امتثاله» فامتزج البحث الانطولوجي (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة.

فنجد كَنْت في «نقد العقل المحض» يشير إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: «الواقعية»، و«الكينونة». والأولى تتعلق

بالحكم بوصفه عملية عقلية؛ أما الكينونة فهي كون ظواهر الطبيعة معطاة. وكَنْت لا يزال يؤمن بوجود «أشياء في ذاتها» خارج العقل، ولهذا هاجم المثالية التوكيدية عند باركلي. لكن جاء فشته فقضى على وجود الأشياء في ذاتها، وقال إن الوجود هو من وضع الأنا.

٨ ـ لكن ازدهرت في القرن العشرين المباحث المتعلقة بالوجود، بفضل هيدجر ويسپرز ونقولاي هرتمن، كما برز التوكيد على التفرقة بين الوجود Sein والموجود Seinde.

فعند هرتمن أن الموجود هو المعطى الأول والأساس لكل بحث ولكل مذهب في الفلسفة. والموجود ليس مجرد «موضوع للامتثال» بل هو معطى حاضر.

أما يسپرز فجعل الأهمية للوجود، لا للموجود.

واهتم هيدجر بالبحث في العلاقة بين الانسان والوجود، أي بالبحث في الآنية Dasein التي هي ليست مجرد كينونة هناك. ورأى أن برمنيدس هو الوحيد الذي وضع مشكلة الوجود وضعاً حقيقياً؛ أما من بعده فإن الفلسفة الغربية عنيت بالموجود، وأغفلت الوجود. وهو يريغ إلى العودة إلى ما فعله برمنيدس من الاهتمام بالوجود المطلق Sein selbst.

مراجع

- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia greca. Milano, 1953.
- P. Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote. Paris, 1962.
- J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas. Paris, 1945.
- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea. Roma, 1953.
- F. Alquié: La Nostalgie de L'être. Paris, 1950.
- L'Essere: Problema, teoria, storia. Roma, 1967.

ولستون

William Wollaston

مفكر أخلاقي ولاهوتي انجليزي، من أتباع النزعة الطبيعية في الدين.

ولد في Coton- Clasford في ٢٦ مارس سنة ١٦٥٩، وتوفي في لندن في ١٧٢٤/١٠/٢٩.

وتلقى العلم في كلية سدني سسكس في كمبردج من سنة ١٦٧٤ إلى سنة ١٦٨١. ثم صار مدرساً في مدرسة في برمنجهام في سنة ١٦٨٢. ثم رُسِم قسيساً. لكنه في سنة ١٦٨٨ ورث القسم الأكبر من ثروة أسرته وذلك من ابن عمه وليم ولستون اوف شتتون، مما مكنه من الاقامة في لندن، و الزواج في سنة ١٦٨٩؛ وكرّس بقية حياته للبحث والفلسفة.

وقد كتب كثيراً، لكنه مزق الكثير مما كتبه، لتبرمه به. ونشر ترجمة موسعة منظومة لقسم من سفر «الجامعة» ومن أسفار العهد القديم (في «الكتاب المقدس») في سنة ١٦٩٠.

لكن أهم كتبه هو «رسم تخطيطي لدين الطبيعة»، وقد نشر، في سنة ١٧٢٤. ويتميز بأناقة الأسلوب، وقد قسمه إلى ٩ أقسام. في الأول منها شرح مبدأه الرئيسي وهو أن «من يعمل كما لو كانت الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا، يعلن بأفعاله أن الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا» ويجعل «قوام الخير والشرّ الأخلاقيين في اتفاق أفعال الانسان مع الحقيقة».

وفي نظره أن «الحقيقة هي الاتفاق مع الطبيعة»، إذ الله سمح بالطبيعة، إن لم يكن قد أيّدها كل التأييد، حتى إن رفض الطبيعة معناه التمرد على الله. ويضع معياراً مميزاً بالتدريج للأفعال الشريرة، هو أن الفعل يكون فيه من الشر بقدر أهميته أو عدد الحقائق المنتهكة.

وفي القسم الثاني يتناول السعادة، فيقرر «أن الطريق إلى السعادة وممارسة الحقيقة يؤدي كلاهما إلى الآخر.».

وفي القسم الثالث يحدد الدين الطبيعي بأنه «السعي إلى السعادة عن طريق ممارسة الحقيقة والعقل».

وفي القسم الرابع يرفض الحجج المسوقة لاثبات حرية الارادة.

وفي الأقسام الخمسة الباقية يضع الحجج التي يسوقها أنصار مذهب المؤلّهة theism؛ ويقرر أن المعجزات هي من آثار العناية الالهية؛ ويسوق برهاناً على ضرورة وجود الآخرة، على أساس أن الله حكيم عاقل. ويدافع عن الصلاة الشفوية

والعامة. ويحدد القانون الطبيعي بأنه التوافق مع الحق. وفي القسم التاسع والأخير يبحث في النفس ويقرر أنها لا مادية وخالدة.

وهكذا تجده في هذا الكتاب يحاول أن يبيّن، دون اللجوء إلى الوحي، ما ينبغي على الانسان العاقل أن يعده ديناً طبيعياً. ومن هنا كان اتجاهه قريباً من اتجاه لورد هربرت أوف تشربوري Lord Herbert of Cherbury الذي حاول تحديد المعاني العامة في الدين الطبيعي، وقريباً أيضاً من مذهب كلاك Clarke.

إن الانسان، هكذا يقول ولستون، فاعل ذكي وحر. والحقيقة هي التعبير عن الأشياء كما هي. والرذيلة هي رفض الحقيقة. وإنكار الأشياء كما هي في الواقع هو في مضمونه انكار لوجود الله. واتباع الطبيعة هو اتباع الله. لكن هذا لا يعني أن يتابع المرء ميوله الفردية. لأنه لما كان لا يوجد إنسان عاقل كل العقل، فلا بد للمرء أن يراعي طبيعة الآخرين. والقانون الأكبر للدين هو بالنسبة إلى كل انسان ألا يناقض الحقيقة، وأن يعامل كل شيء بحسب ما هو عليه العقل. والسعادة تقوم على أساس مبدأ اللذة ـ والألم: فالألم هو الشر الحقيقي، واللذة هي الخير الحقيقي. والسعادة القصوى تقوم في زيادة اللذات على الآلام. وإن من واجب كل انسان أن يجعل نفسه سعيداً قدر الامكان، ومتلائماً مع سعادة الآخرين. ولهذا فإن السعادة والحقيقة صنوان.

مراجع

- **Life of Wollaston, Prefixed to The Religion of Nature Delineated, 6 th ed. London, 1738.**
- **Clifford G. Thompson: The Ethics of William Wollaston. Bosten, 1922.**

ويتلي

Richard Whately

منطقي وكاتب لاهوتي انجليزي.

ولد في لندن في غرة فبراير سنة ١٧٨٧، وتوفي ٨ أكتوبر سنة ١٨٦٣.

تعلّم في كلية أوريل بجامعة أكسفورد، واختير زميلاً بها. وفي سنة ١٨١٤ رُسم قسيساً. وعين ناظراً لكنيسة القديس ألبان St. Alban Hall في أكسفورد في سنة ١٨٢٥. وصار أستاذاً للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد سنة ١٨٢٩، كما أصبح رئيس أساقفة دَبْلن في سنة ١٨٣٩. ومن أوائل أعماله وهو في هذا المنصب أن قدم منحة من ماله الخاص لإنشاء كرسي للاقتصاد السياسي في كلية الثالوث في دبلن. وقد لقي معارضة من الكهنوت التابع له ومن البروتستنت في ايرلندة، لأنه اشترك في محاولة وضع نظام للتعليم غير طائفي. وكرسّ نفسه لمسائل العشور الكنسية واصلاح الكنيسة الايرلندية وقوانين الفقراء في أيرلندة. وأشهر كتبه: «عناصر المنطق» Elements of Logic (سنة ١٨٢٦). وله أيضاً كتاب في «الخطابة» Rhetoric (سنة ١٨٢٨). وله كتاب في الدين انتشر انتشاراً واسعاً، عنوانه: «البيّنات المسيحية» Christian Evidences (سنة ١٨٣٧). وله في الدين أيضاً كتاب: «في استخدام وسوء استخدام الروح الجزئية في أمور الدين» (سنة ١٨٢٢). وفنّد رأي هيوم في المعجزات، بكتابه «شكوك تاريخية حول نابليون» (سنة ١٨١٩).

وقد قال عنه اوجستس دي مورجن في سنة ١٨٦٠ «إنه يستحق أن يلقب بلقب باعث دراسة المنطق في انجلترة».

يقول ويتلي إن «المنطق يقوم كله على اللغة»؛ ولا يستطيع المنطق دراسة البرهنة إلّا باعتبارها معبّراً عنها في اللغة.

ودافع ويتلي عن الهجمات ضد المنطق. فردّ على الاعتراض الذي وجهه لوك قائلاً إن الانسان كان يفكر تفكيراً سليماً قبل أن يسمع عن القياس ـ بأن قال: لكن وضع الحجج في صورة منطقية يزودنا بأداة للفحص عن صحة الحجة. وهذا الفحص ينطبق في كل الميادين. وليس هناك منطق خاص بالعلم، وآخر خاص بالدين أو غيره. والاستقراء يعني في المقام الأول صورة من صور الحجاج؛ لكن الاستقراءات التي من هذا النوع قياسية الشكل. والاستقراء يعني ثانياً التعميم من الجزئيات؛ لكن هذا ليس من ميدان المنطق، والمنطق لا يستطيع أن يضمن صدق المقدمات التي نصل إليها عن هذا الطريق. وكون النتيجة في القياس لا تحتوي على شيء زيادة عما في المقدمات ليس من شأنه أن يجعل القياس عديم الفائدة كما زعم جورج كامبل وغيره.

وبالأمثلة وبالبرهان حارب ويتلي الدعوى القائلة بأن «المنطق يقوم في إدهاش المتعلمين بواسطة تدقيقات عابثة». وساق لتفنيد هذه الدعوى شواهد من العلم ومن علم الاجتماع ومن الدين؛ وبهذا بين فوائد المنطق العملية.

مراجع

- E. J. Whately: Life and Correspondance of Richard Whately, 2 vols. London, 1866.


ي



ي

يسبرز

Karl Jaspers

كارل يسبرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزرهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام. ليس فيه غموض هيدجر، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته؛ وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجّة، وليس فيه أخيراً تخلخل التحليل وتهلهل التفكير اللذان يميزان جبريل مارسل. وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور: عني به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص، وأخلص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها.

ولد كارل يسبرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبرج في المانيا، وأمضى طفولة هادئة، مقيماً معظم الوقت في الريف أو على شواطىء بحر الشمال. ورباه أبواه على حب الحق والاخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسم دينية فيما عدا قليلاً من الطقوس البروتستنتيّةثم درس في مدارس أولدنبرج، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة.

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة. فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة، بل في الطب، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح المرء بعدها فيلسوفاً بيد أنه كان في عهد الطب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الانسان العليا، بل الوحيدة في الوجود. لقد كان يرهب جلال الفلسفة فمنعته هذه الرهبة وهذا الإجلال من اتخاذها حرفة في الحياة. ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية. فقرر بادىء الأمر أن يدرس القانون، ليكون محامياً؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه؛ لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة: فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة والتربية الذاتية؛ بل كل ما قدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية. كذلك لم ترضه دراسة القانون، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تفيد فيها؛ ولم ير فيها غير طريقة شاذة غريبة للجدل والمراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام. لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يعينه على ايجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة.

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالفن والشعر، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يتملى بجمال هذه المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات. ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب. لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الانسان معرفة تقوم على الوقائع. وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب، وأصبح وقته موزعاً بين المعمل والمستشفى. وكان هدفه أن يصبح طبيباً، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية. وفعلاً بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض

النفسية؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

ولم يكن يسبرز يهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية. إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فشعر شعوراً عنيفاً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياء الانسان. هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوراً على علم النفس، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لإيضاح الوجود. لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها، بل في المقام الأول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ما الانسان، وماذا يستطيع أن يكون، وماذا يستطيع أن يفعل.

وحصل يسبرز في سنة ١٩٢١ على كرسي الأستاذية في الفلسفة، ولكن اتجاهه ظل برغم ذلك كما كان من قبل؛ واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم في الجامعة فلسفة حقيقية، فأحس بضرورة البحث فيما هي الفلسفة الحقة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ ـ وقد شارف الأربعين ـ كرّس نفسه نهائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته.

أدرك يسبرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق؛ وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الانساني. بل الفلسفة في نظر يسبرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه؛ والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطناً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف نفعية، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتنبيه النفوس من غفلتها، كلا، ليس هذا من شأن الفلسفة. بل الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة. ومن أجل هذا لا تعد ممارسة الفلسفة حقة إلا في الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفي الموضوعي، أعني الذي يتعلق بالموضوعات الخارجية، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحقة. في هذه الممارسة القمة تصبح هذه فعلاً باطناً أصبح به نفسي، وبه ينكشف وجودي، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه. وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة، ولكنه لن يبلغها أبداً.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة، فإن صورتها على إرتباط بالموقف التاريخي. وهذا الموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي أفضى إليه. والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كَنْت:

(١) ماذا أستطيع أن أعرف؟
(٢) ماذا يجب أن أفعل؟
(٣) ماذا أستطيع أن آمل؟
(٤) ثم ما الانسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارتها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها يسبرز لنفسه فانتهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية:

(١) الوجود ـ ويقصد به الوجود الماهوي Existenz
(٢) الاتصال بين الانسان والانسان
(٣) التاريخية
(٤) الحرية
(٥) العلو
(٦) راموز العلو
(٧) الاخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف يسبرز من هذه المعاني.

(١) الوجود الماهوي:

يميز يسبرز ـ شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامة ـ تمييزاً دقيقاً مفصلاً بين الآنية Dasein وبين الوجود الماهوي Existenz ويوغل في تحليل الفارق بين كليهما، وفي شرح معنى الوجود الماهوي. ويبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الانسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة. وفي الانسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً. لهذا فإن إهمال الوجود الانساني، أو تغافله؛ معناه الغرق في العدم.

والانسان ليس موجوداً يكفي ذاته بذاته وليس مغلقاً عليه في ذاته، بل الانسان هو الانسان بفضل ما يفعله

ويتخذه. والانسان، في كل مظهر من مظاهره، على علاقة بشيء آخر. ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة، أي من حيث هو هناك da-sein فانه على صلة بالعالم، عالمه. ومن حيث هو شعور بوجه عام، فانه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يحدده. ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلو. والانسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلو.

نحن إذن في عالم، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي، كلما أحاول الإحاطة به يفلت من بين يدي. وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الآنية، أي الوجود المتحقق العيني، فانه في حال من الترجح المستمر بين الذاتية والموضوعية، إنه ليس في نفسه مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع. وهو لا يبدو إلا لنفسه و للموجودات الأخرى والانسان في الآنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء. والآنيات يتمايز بعضها من بعض بصفات خارجية، أما الوجود الماهوي فيتمايز بعضها من بعض بالحرية. والآنية زمانية، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت، بل يوجد فقط علو أو سقوط. وآنيتي شيء متناه، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقتي أنا فقط، والآنية تتحقق على شكل وجود في العالم؛ ومجموع الآنيات هو العالم في مجموعه هو آنية تتقدم إليّ على هيئة موجود محدد الموضوع.

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء اجنبي عني؛ وبرغم ذلك فإنني أستطيع إدراك العالم، لأنني فيه أحقق إمكانياتي. والعالم يجتذب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته؛ ولكنه مع ذلك يرفعه أو ينبذه، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الآنية التجريبية. وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحدا ولا أن ينفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف في الوجود.

والوجود الماهوي حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً، لكنه في ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفي التفكير فيه للقضاء عليه. ومن هنا كانت الآنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحققها. وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوي، بأن يحررني من سلطان الوجود ـ في ـ العالم.

والانسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه يسپرز باسم المواقف النهائية Grenzsituatiotnen، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاكاً. الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار، دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتحامه. فالميلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان و فلانة، هذا أمر لا فكاك منه، ولا يستطيع شيء أن يغيره، كذلك الموت، لا سبيل أبداً إلى تجنبه. والنضال أيضاً، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع، لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال، وما يستلزمه من مخاطرة. ومن يَعِش يخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراهنة بالوجود الانساني في الموقف الناشىء عنه.

ويقترن بالمخاطرة الاخفاق والخطيئة. ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام، لا المعنى الديني، إذ معناها نبذ الامكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود. فمن يفعل يخطىء لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد، ويضطر إلى نبذ باقي الامكانيات؛ ولأنه يستولي على شيء مما للآخرين، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير. وكل هذه مواقف نهائية، لأنها فرضت على الانسان فرضاً. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس ـ هذه مواقف نهائية تضيف إلى طابع القلق المتأصل في طبع الآنية طابعاً جديداً من الأسى والعنف في الوجود.

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الآنية. ومن هنا ينشأ «ديالكتيك» مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية، وبين الحرية التي هي الصفة الأصيلة في الوجود الماهوي من ناحية أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود.

وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، يسميها يسپرز باسم إيضاح الوجود Existenzerhellung، وإيضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الموجود، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية، فيعلو عليها، وهذا هو العلو على الذات.

ومعنى العلو Transcendenz عند يسپرز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى، أعني الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق. وفي هذا الخروج يتحقق معنى الحرية، لأنه ارتفاع عن حال إلى حال أخرى، بما يقدر عليها ما يريد فعله

وهو في هذا السبيل يوضح، لأنه يبين معاني الوجود الماهوي موضوعياً؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده، وذلك بايلاجه في الكلي والعام، والكلي أو العام هو في الوجودية بعامة مصدر من مصادر الافساد، لأن الأصل هو الذاتية الفردية، فكل ما يعتدي على حمى الفردية ويغوص بها في هوة الكلية يعد افساداً وتزييفاً للذاتية، ويعد تبعاً لهذا تحطيماً للوجود الماهوي، ولم يتوسع يسبرز في إيضاح معنى السقوط، إكتفاء بما فعله هيدجر في فصوله الطويلة عن سقوط الآنية Verfall des Daseins في كتابه: «الوجود والزمان».

ولكن كل محاولة يبذلها الموجود للنفوذ في حقيقة الوجود الماهوي سرعان ما ترتد لتشعر المرء بنقصه. ولهذا يظل الانسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الإيضاح. إنه يسعى دائماً إلى الايضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً.

(٢) ـ الاتصال بالغير:

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم، لتحقق فيه إمكانياتها، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون انتباهها، وشيئاً فشيئاً حينما ترجع الذات إلى نفسها تتنبه إلى أصولها، فلا تدرك نفسها على أنها شيء خارجي، بل على أنها حضرة حقيقية تملأ ذاتها امتلاء كاملاً غير أنها في هذا السبيل إلى اكتناه نفسها يعزُّ عليها أن تجدها. لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء، ولأياً أدركت أن لها كيانها المستقل. فإذا أدركت كيانها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم. ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع، بين الانسان والعالم الذي يوجد فيه. وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأعمق للحياة الذاتية.

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم. إذ يجد أن له جسماً، وهذا الجسم يوجد في مكان. ويبدو لي أني وجسمي شيء واحد؛ ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي. فأنا أحيا، ولكني لست حياة فحسب، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية، وأشعر أن لي جسماً، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم؛ وبهذا أثبت أنني لست بدني، وإن كان الأمر سينتهي في الواقع إلى فناء كليهما معاً: أنا وجسمي.

وثمَّة مظهر آخر من مظاهر الأنا، وهو الحياة الاجتماعية. في هذا المظهر أتساءل: ما قيمتي؟ فوظيفتي وأعمالي وواجباتي كلها تكوِّن الصورة التي أدرك بها نفسي اجتماعياً وأدرك قيمتي في وسط الآخرين، فأصير آنية كسائر الآنيات. ومع ذلك فإنني في داخل هذا المجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أعصى. وهذا يردني إلى ذاتيتي، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التي خشيت على فنائها باندماجها في الحياة الاجتماعية.

وفي مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسبما يفعل. فالفعل مرآة تنعكس فيها نفسي. غير أني لست ما أفعله؛ إذ يمكنني أن أضع نفسي في مقابل، وفي مضاد ما أفعله. والأفعال، بمجرد أن تتحقق، تنفصل عن ذاتي، وهذا يشعرني بذاتيتي في مقابل أفعالي، فأنا لست أفعالي.

ورابعاً أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخي، عن طريق الماضي الذي تكدس من خلفي، أجد نفسي فأعرف ماذا كنت، ومع ذلك فهذا الماضي ليس في نظري موضوعاً متحجراً ثابتاً، كذلك ليس الماضي مجموع الذات: ولو قلت إنني الماضي لأفنيت نفسي، لأنني بهذا ألقي بحاضري ومستقبلي في بحر ماضيٍّ.

وبالجملة، فإنني مهما حاولت إدراك نفسي على أنني صورة من الصور الأربع السابقة، أعني الجسم، والحياة الاجتماعية، وأفعالي، وماضِيَّ ـ فإنني لا أجد نفسي متحققاً حقيقياً، بل أجد أنني وراء كل صورة من تلك الصور. على أنني أجد نفسي برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسي عن طريق التأمل فتصبح ذاتي موضوعاً لذاتها. ولهذا يمكن أن أقول عن نفسي إني أنا الموجود الذي يقلق على نفسه، وفي هذا القلق على نفسي أقرر من أنا. وحينما أقول: نفسي ـ أزدوج وأصبح في وقت واحد: واحداً واثنين معاً. ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بيني وبين نفسي فلن أصل إلى شيء. كذلك أشعر أيضاً بأني لا أكون نفسي حقاً إلا إذا امتلكت نفسي وهذا لا يكون إلا بتأملي لنفسي باستمرار. وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً!)، وفيه أضع ذاتي دائماً موضع الامتحان.

لكن ما ذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسي؟ أي ماذا يحدث لي ـ رغم كل ما حاولت ـ إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسي؟ هل أكون مسؤولاً عن هذا الإخفاق؟

نعم أنا مسؤول عن نفسي لأن لديَّ اليقين بأني الأصل في نفسي؛ وتلك هي المشكلة المحرجة في هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج. إن عليَّ أمرين

متعارضين: أن أنقذ نفسي، وأن أسلم نفسي إلى العالم وإلى العلوّ. بوصفي حراً أكون أنا نفسي، لكن هذا لا يكفي، إذ لا يكفي الانسان نفسه بنفسه، لهذا لا مناص له من المشاركة في العالم الذي يوجد فيه.

(٣) ـ التاريخية:

يفرق يسبرز، ومن قبله هيدجر، بين التاريخ والتأريخ، بين الشعور التاريخي، وبين الشعور التأريخي فالتأريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققته في مظاهر نشاطها المختلفة. والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية. ويتبدى في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلّو، أي أن أدرك أنني من خلال المواقف التي أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانيات جديدة. ولهذا يعرّف يسبرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية. ويسمي الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخي.

والتاريخية ـ من ناحية أخرى ـ هي الوحدة بين الضرورة وبين الحرية. فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف. وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود ـ تقوم التاريخية الحقيقية.

والتاريخية هي أيضاً وحدة الزمان والسرمدية. ذلك أن الوجود الماهوي ليس هو الزمانية، ولا اللازمانية، بل هو كلتاهما معاً، ولا يمكن الواحد أن يوجد دون الآخر. ولفهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لفكرة السرمدية؛ فالسرمدية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي، ومعناها تعمُّق الآن، أي مَلء الحاضر بحضرة زمانية. والآن يلعب دوراً خطيراً عند يسبرز، كما كان عند كيركجور. إنه يجمع بين ما هو في الزمان وما هو خارج الزمان، بحيث نصبح في حاضر سرمدي.

(٤)ـ الحرية:

الحرية جوهر الوجود الماهوي. والآنية لها الحرية بمثابة تعبير عن إرادتها، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً، بل حرية الإرادة معناها أن أريد دائماً وقد حاول علم النفس التقليدي أن يبحث فيما يسميه البواعث، بواعث الاختيار والعمل الحر، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير. ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه، بل الاختيار قرار به أكبح القوى التي تسيطر عليّ وأعطي به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة. فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، بل الاختيار هو الذي يفسر الدوافع. فأنا الذي أختار الدافع نفسه. والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون الأمر هكذا. فالإرادة إذن صلة بالذات، وشعور بالذات، به أكون فعّالاً بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا الذاتي الذي تدخل ها هنا هو خلق ذاتي. وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال: إنه كلما ازدادت الارادة ازدادت الشخصية. والمعنى الذي يستخلص من هذا كله هو أن الارادة قرار وتصميم، ينبذ بواعث ويستبقي باعثاً واحداً. فليست البواعث هي التي تحملني على الاختيار بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً.

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني أريد أن أكون حراً. ولهذا فإن إمكان الحرية ناشىء من إرادتي للحرية. فالحرية ليست شيئاً يحتاج إلى برهان، بل هي قراري أنا أن أكون حراً. وإذن لا تأتي الحرية من خارج، ولا تحتاج إلى شيء لإثباتها، بل يكفي أن أقرر أنني حر كيما أكون حراً.

وهنا يعترض بفكرة القانون. لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها، وأن لا أسير. ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي، فأطبع عمومها بطابع شخصيتي الخاصة، وأخلع عليها خصائص ذاتي. ولهذا فإن الحرية تفترض الخضوع للقانون، لكنها لا تردُّ إلى هذا الخضوع.

(٥) ـ العلو:

وهنا نصل إلى مسألة العلوّ، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب يسبرز، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية.

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلوّ هي محاولة وهمية. فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته: لا بالعقل، ولا بالنقل. بل الوجود الماهوي، وحده بما فيه من حرية، هو الذي يفتح السبيل إلى العلّو، العلوّ الذي يجده في نفسه؛ وهذا العلوّ هو الرغبة والسعي في تجاوز

نطاق الواقع الراهن، وليس له معنى أكثر من هذا.

وهذا العلوّ معنى غامض، ولهذا فإن لغته هي الرموز (الشفرة)، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها. ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لما أن أدركته في العلوّ الثابت الباقي. وكل نظرة في الله ـ مؤلِّهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود ـ تقع في الزيف والتناقض، لأن القول بالمحايثة والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلوّ، كما أن القول بالعلوّ في مذهب المؤلهة يستبعد المحايثة immanence.

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلوّ أمراً يجاوز هذا العالم، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً، وإنما الوضع الحقيقي في نظر يسبرز هو أن نقول إن العلوّ والبطون لا ينفصلان، وإنه ليس وراء العالم شيء، ويجب أن يكون العلوّ باطناً في الموجود نفسه.

والعلوّ في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتاً فأنا أصطدم بالعلو في كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أي ليس فيها قرار ممكن، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجود الزماني. وإذاً فالعلو هو الحقيقة المتحققة تحققاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد، لأنه ليس ثم نقص. ولهذا فإن العلوّ يحيط بنا كالإطار، أي أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً.

(٦) ـ راموز العلو (الشفرة):

قلنا إن هذا العلوّ ليس في متناول الإدراك أن يحيط به. ومهما اقترب الانسان منه تبدى له أبعد. ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور. ولكني في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد، وأنه هو السبق لما يقع؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا العلوّ. والآنية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود الماهوي. فإن كل وجود: مثل الانسان والحيوان، والوقائع التاريخية والحضارية ـ كل هذا يعبّر عن شيء، بطريقة غامضة. وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود في الأشياء. فحيث يبدو الشيء غير مفهوم، فانه يتصف بطابع الشفرة. وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها. إننا نجد الشفرة في كل مكان، لأنها ممكنة باستمرار، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كي أتصورها وأتوسَّمها على نحو ما تتبدى عليه في الأشياء.

ولهذا العلوّ لغات ثلاث في هذه الشفرة: الأولى مباشرة، وتأتي من التجربة، إنها الإدراك الحسي والعلمي للأشياء الزمانية المكانية، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية. والثانية هي لغة بني الانسان، ولها مظاهر ثلاثة: الأساطير، الوحي، عالم الفن. فعن طريق هذه المظاهرة تعبر لغة الانسان عن حقائق أبدية أزلية. واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينشىء مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى العلو؛ بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة.

(٧) ـ الاخفاق:

والمعنى الأخير في فلسفة يسپرز هو الاخفاق. وهو ينشأ عن ان الانسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلوّ وأن يحررها في صورة عقلية يقينية، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم. والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالآنية مصيرها إلى الموت، والانسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال؛ سينتهي هو، وسينتهي كل شيء. فأي عظم لم يزل! وأي بناء لم يتداع! وإذن فقوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الانسان. لا شيء يبقى، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء.

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد، سواء في عالم العقل، وفي الواقع الحي.

فمصير كل شيء إلى الغرق.

مؤلفاته

أ ـ في علم النفس المَرَضي وعلم النفس بعامة

«علم النفس المرضي العام»

- Allgemeine Psychopathologie, Berlin, 1913.

«نفسانية النظرات في العالم»

- Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1919.

«اشترندبرج وفان خوخ»

- Strindberg und van Gogh, Bern, 1922.

بـ كتب في تاريخ الفلسفة

«نيتشه: مدخل إلى فهم الفلسفة»

- Nietzsche. Einführung in das Verständis seines philosopheriens, Berlin, 1936.

- Descartes und die Philosophie, «ديكارت والفلسفة» Berlin, 1937.

«شلنج: عظمة ومصير»
- Schelling. Gröse und Verhängnis. München, 1955.

«كبار الفلاسفة»
- Die grossen Philosophen. München, 1957.

«نقولا الكوزاني»
- Nikolaus Cusanus. München, 1964.

«اكتساب ومجادلة: خطب ومقالات مجموعة في تاريخ الفلسفة»
- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968

ج - كتب في مذهبه الفلسفي

«فكرة الجامعة»
- Die Idee der Universität. Berlin, 1923.

«فلسفة» في ٣ مجلدات (أهم مؤلفاته)
- Philosophie. 3 Bde. Berlin, 1932
- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Groningen, 1935.

«العقل والوجود: خمس محاضرات»
- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin, 1938.

«فلسفة الوجود: ثلاث محاضرات»
- Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. München, 1947.

«في الحقيقة: منطقي فلسفي. المجلد الأول».
- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. Zürieh, 1950.

«مدخل إلى الفلسفة: اثنا عشر حديثاً في الاذاعة»
- Vernunft und Widervernunft in unsere Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950.

«العقل واللا عقل في عصرنا الحاضر. ثلاث محاضرات».
- Der Philosophische Glaube. Gastvolesungen. Zürich, 1948.

«الايمان الفلسفي. محاضرات دُعِي إلى إلقائها»
- Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.

«مسألة التجريد من الأساطير»
- Der Philosophische Glaube augesichts der christlichen Offenbarung. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth. Basel- Stuttgart, 1960.

«الايمان الفلسفي في مواجهة الوحي المسيحي»
- Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.

«الايمان الفلسفي في مواجهة الوحي»

«محاسبة وتطلع»
- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München, 1951

«الفلسفة والعالم: خطب ومقالات»
- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, 1958.

«مقالات فلسفية»
- Philosophische Aufsätze. Frankfurt- Hamburg.

«تحديات: أحاديث ولقاءات صحفية»
-Provokationen. Gespräche und Interviews. München, 1969.

«شفرة العلوّ»
- Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

د - كتب في التاريخ والسياسة

«الوضع الروحي في العصر الحاضر»
- Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.

«في أصل التاريخ وهدفه»
- Die Atombombe und die Zukunft des Menchen, München 1958.

«القنبلة الذرية ومستقبل الانسان»
- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945- 1965. München, 1965.

«آمال وهمّ: كتابات في السياسة الألمانية ما بين سنة ١٩٤٥ - ١٩٦٥».
- Wohni treibt die Bundesrepublik? Tatsachen- Gefahren- Chancen. München, 1966.

«إلى أين تمضي ألمانيا الاتحادية؟ وقائع - أخطار - حظوظ»
- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift and Wohin teibt die Bundesrepublik? Hünchen, 1967

«رد على النقد الموجه لكتابي: إلى أين تمضي المانيا الاتحادية؟»

هـ ـ ترجمة ذاتية

- Schicksal und Will. autobiographische Schriften. München, 1967.

«مصير وإرادة».

مراجع

- Paul Ricœur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, 1947.
- A. Caracciolo: Studi Jaspersiani. Milano, 1958.
- M. Crammer: Untersuchungen über Karl Jaspers' Philosophie. Dissertation. Innsbruck, 1952.
- L. Deimel: Die Existenz philosophie von Karl Jaspers. Diss. Münster, 1952.
- M. Dufrenne and P. Recœur: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947.
- H. Gottschalk: Karl Juspers. Berlin, 1966.
- A. Kremer- Marietti: Jaspers et la Scission de l'être. Paris, 1967.
- G. Marcel: «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers», in Du Refus à l'invocation. Paris, 1939, pp. 284- 326.
- L. Pareyson: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Napoli, 1940.

اليقين

Certitute (F.), Certainty (E.).

هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره بحال

والقضايا اليقينية ، أو اليقينات أربعة أصناف :

١ ـ الصنف الأول هو « الأوليات العقلية المحضة ، وهي قضايا رسخت ـ في الانسان ـ من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها . . . كقولنا : إن الاثنين أكبر من الواحد . . . وإن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً ، وإن السلب والايجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط . . . وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط ، أعني الحدود والذوات المفردة » . . .

٢ ـ والصنف الثاني هو المحسوسات ، كقولنا : القمر مستدير ، والشمس منيرة .

٣ ـ والصنف الثالث : المجرّبات ، «وهي أمور وقع التصديق بها من الحسّ بمعاونة قياس خفيّ ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان ، وحزّ الرقبة مهلك ، والسقمونيا مُسْهِل» . « ومن قبيل المجربات : الحدسيات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها حَدْس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوّته وتوليّه الشهادة لأمور ، فتذعن النفس لقبوله بالتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه . ولكن لو نازع فيه منازع ـ معتقداً أو معانداً ـ لم يمكن أن يُعَرّف به ، ما لم يَقْوَ حدسه ولم يتولّ الاعتقاد الذي تولاّه ذو الحدس القويّ ـ وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستمدّ من الشمس ، وأن انعكاس شعاعه يضاهي انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابلها ، وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس : قرباً وبُعْداً وتوسطاً . ومن تأمل شواهد ذلك لم يَبْقَ له فيه ريبة » (الغزالي : معيار العلم » ص١٨٦ ـ ١٩١ ، القاهرة ، مطبعة المعارف) .

٤ ـ والصنف الرابع «القضايا التي عُرفت لا بنفسها، بل بواسطتها وكان لا يغرب عن الذهن أوساطها، بل مهما (=متى) أحضِر جزئي المطلوب، أحضِر التصديق به لحضور الوسط معه، كقولنا: «الاثنان ثلث الستة»، فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثُلْث، والستة تنقسم بالإثنينات ثلاثة أقسام متساوية. فالاثنان إذن ثلث الستة. ولكن هذا الوسط لا يغرب عن الذهن، لقلة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه» (الكتاب نفسه ص ١٩٢).

لكن الشك في يقين هذه الأصناف الأربعة قد ثار لدى الكثير من الفلاسفة وفي نظريات المعرفة:

١ ـ فالصنف الأول وهو الأوليات «قد شكك فيه على نُقّاد الرياضيات المحدثون مثل بونكاريه (راجعه) ورسل (راجعه) فقالوا إن ما يسمى بديهيات هي في الواقع تعريفات مقنعة، فمثلاً: قولنا إن الكل أكبر من الجزء ـ ما هو إلا تعريف لما هو «الكل» وما هو «الجزء».

٢ ـ والصنف الثاني وهو المحسوسات قد شكك فيه كل

الذين هاجموا المعرفة الحسية من أفلاطون حتى العصر الحاضر، خصوصاً الشكاك اليونانيين (راجع: الشك)..

٣ ـ أما المجرّبات فقد شكك فيها على أساس أنها معرفة جزئية، لا تصلح للتعميم.

٤ ـ أما النوع الرابع وهو الحدسيات فالمعرفة فيه ذاتية تتوقف على من له ملكة قوية للحدس، ولا يَقْربه إلا من يملك هذه القدرة.

مراجع

- Descartes: **Méditations**
- G. E. Moore: Philosophical papers. London, 1959.

ينجاردن

Roman Yngarden

فيلسوف بولندي من أنصار مذهب الظاهريات

ولد في سنة ١٨٩٣، وتوفي في ١٩٧٠/٦/١٤

تتلمذ على تفاردوفسكي Twardowski وهسرل. وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لفوڤ Lwow وجامعة كراكوف Krakow (في بولنده). وكان عضوا في الأكاديمية البولندية للعلوم.

واهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة. ففي رسالة للدكتوراه، وعنوانها: «الوجدان والعقل عند برجسون» (بالألمانية، هلّه، سنة ١٩٢١) أكدّ استقلال نظرية المعرفة عن سائر العلوم (وخصوصاً عن علم النفس) ودافع عنها ضد اتهامها بأنها تقوم على مصادرة على المطلوب الأول، وذلك في كتابه: «في خطر وجود مصادرة على المطلوب الأول في نظرية المعرفة» (بالألمانية، هَلّه، سنة ١٩٢١).

وبحث في العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم، وذلك في كتابه: «في موقع نظرية المعرفة داخل مذهب الفلسفة» (بالألمانية، هلّه، سنة ١٩٢٥). وفيه يؤكد أن نظرية المعرفة لا تقوم على النتائج المتحصّلة في العلوم الأخرى (علم النفس، الفسيولوجيا، الفزياء، الخ)، بل ولا على نتائج العلوم الفلسفية الأخرى، وخصوصاً الانطولوجيا. ذلك لأن المعرفة، القبلي منها والبعدي، تقوم على شكل خاص من أشكال التجربة، لا يشاركها فيه أيّ علم آخر.

لكنه ما لبث بعد ذلك أن تفرّغ لدراسة الانطولوجيا، وخصوصاً ما يتعلق بطبيعة الوجود وبوجود الكون. وهنا اختلف مع أستاذه هسرل الذي أفضى إلى مثالية متعالية، بينما رأى ينجاردن أن الظاهريات لا تؤدي بالضرورة إلى مثالية متعالية. وقد كرّس لبعض الموضوعات الانطولوجية كتابه الرئيسي وعنوانه: «الجدل حول وجود العالم» (باللغة البولندية، في مجلدين، كراكوف ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨؛ ط٢ سنة ١٩٦٠ ـ سنة ١٩٦١). فدرس مشاكل الانطولوجيا الصورية، والانطولوجيا المادية، والانطولوجيا الوجودية: وهذا التقسيم الثلاثي يناظر فكرة أن كل موجود ينبغي أن ينظر إليه من ثلاث وجهات نظر: التركيب الصوري (للجوهر الخاص بالفرد، وللاضافة، وللعملية، الخ)، والأوصاف المادية، وحال الوجود.

وقد ميّز ينجاردن بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وعدّهما علمين متمايزين: فالانطولوجيا تبحث في الموجودات الممكنة وعلاقاتها الضرورية، والميتافيزيقا تبحث في ماهية ما يوجد بالفعل وفي هذا الوجود الفعلي.

وفي كتاب «الجدل حول وجود العالم» يميز بين أربع لحظات وجودية هي:

١ ـ الاستقلال الذاتي والتشريع الخارجي الوجوديان؛
٢ ـ الأصالة والاشتقاق؛
٣ ـ التمّيز والترابط؛
٤ ـ الاستقلال والاعتماد.

والمزج بين هذه اللحظات الوجودية يمكّن من بناء ثمانية تصورات قبلية لأحوال الوجود، أحدها ـ وهو الذي يتعين بالاستقلال الذاتي والأصالة والاستقلال والتميُّز ـ يقوم في تقابل مع السبعة الأخرى، بما له من مظهر وجود مطلق.

كذلك يميز ينجاردن بين ثلاث لحظات وجودية من ناحية الزمان، وهي: الفعلية actualité، والتحديد، والهشاشية الوجودية fragilité existentielle.

وثم جانب آخر في فكر ينجاردن، وهو فلسفة الفن. وله في هذا المجال مؤلفات عديدة نذكر منها:

١ ـ «العمل الفني الأدبي»، سنة ١٩٣١ (ط٢ سنة ١٩٦٥)، بالألمانية.

٢ ـ « في بنية اللوحة الفنية » سنة ١٩٤٦، بالبولندية .
٣ ـ « العمل المعماري »، سنة ١٩٤٦ ، بالبولندية .
٤ ـ « مشكلة هوية العمل الموسيقي »، سنة ١٩٣٣ ، بالبولندية .
٥ ـ « أبحاث في انطولوجيا الفن »، سنة ١٩٦٢ ، بالألمانية .

وفيها يسعى إلى وضع انطولوجيا ظاهرياتية للفن . وهو في تحليله للعمل الفني يميّز أربع طبقات :
١ ـ العلامات اللغوية ؛
٢ ـ المعاني ؛
٣ ـ الموضوعات المُمثَّلة ؛
٤ ـ المظاهر الاجمالية schématiques لهذه الموضوعات .

وعنده أن الانسان على الحدود القائمة بين ميدانين للوجود : ميدان الطبيعة ، والميدان الانساني الخاص . والانسان مضطر إلى العيش على أساس الطبيعة وفي الطبيعة ، لكن ينبغي عليه أن يعلو عليها ، ولا يحق له أن يقنع بها . وتلك هي مأساة الانسان ، وفيها تتجلى طبيعته الحقة : إن وجود الانسان عبقريّ لكنه زائل نهائي .

وفي آخر كتبه ، وعنوانه : « في المسؤولية : أسسها الموجودية » (اشتوتجرت ، سنة ١٩٧٠ ، بالألمانية) يلخص أفكاره الرئيسية فيما يتعلق بتركيب الوجود الفردي ، والزمان ، والعِلّية ، والقيم ، والشخصية الإنسانية .

مراجع

- Izydora Dambska: Roman Yngarden», in **Revue philosophique** oct- decem. 1970, pp. 503- 506, Paris

يونج

Carl Gustav Jung

عالم نفسي سويسري أسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور ، وفي تكوين الطب النفسي .

ولد في ٢٦ يوليو سنة ١٨٧٥ في Kesswil وتوفي في ٦ يونيو سنة ١٩٦١ في كوسنخت بجوار زيورخ .

درس الطب في جامعة بازل ، وعمل تحت اشراف اويجن بلويلر Eugen Bleuler في مستشفى بورجولتسلي Burghölzli في زيورخ سويسرا بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٩ . ونشر في هذه الفترة « دراسات في ترابط الكلمات »، وفيها ابتكر لأول مرة الاصطلاح «مركب» (أو « عقدة ») الذي اشتهر اشتهاراً واسعاً جداً فيما بعد . ثم نشر كتابه « علم نفس الجنون المبكر » (سنة ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧) .

ثم التقى بسجموند فرويد في مدينة فيّنا في سنة ١٩٠٧ . فتعاونا على البحث معاً في ميدان الأمراض النفسية . لكنه ما لبث أن استقل بنفسه عن فرويد ، وأخذ ينقد مبالغة فرويد في أهمية الغريزة الجنسية ، وبدلاً من ذلك عني بتعمق دراسة فكرته التي ابتدعها ، أعني « المركبات » أو « العُقَد » النفسية ، وأكد العقد الحالية وقال إنها أهم من عقد الطفولة في تفسير العُصابات neuroses . ولما نشر كتابه « علم نفس اللاشعور » (سنة ١٩١١ ـ ١٩١٢) أدى ذلك إلى انفصاله عن فرويد في سنة ١٩١٣ . واختير رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي من سنة ١٩١٠ إلى ١٩١٤ .

ومنذ أن انفصل عن فرويد في سنة ١٩١٣ شق طريقه بنفسه ، وكوّن آراءه الرئيسية في علم النفس ، ونذكر منها : وصف الأنماط النفسية (النفس المنطلقة والنفس المنطوية / extraversion introversion) في سنة ١٩٢١ ، ونظرية الطاقة النفسية (سنة ١٩٢٨) التي أكد فيها الغائية تجاه العلية الفاعلية ؛ تصوّر الرمز بوصفه محوّلاً للطاقة (سنة ١٩٢٨) ؛ اكتشاف « اللاشعور الجماعي » بأنماطه الأولية بوصفه أساساً للاشعور الفردي ؛ فكرة اليسوخيه Psyche بوصفها جهازاً ينّظم نفسه بنفسه ، ويعبّر عن نفسه في عملية الفردانية (التفرد individuation) . وقد توسّع في دراسة اليسوخيه في الشطر الأخير من حياته وراح يتلمس تجلياتها في رموز الدين ، وفي الأساطير ، وفي علم الصَّنْعة (الكيمياء القديمة) .

وكان علم النفس عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد أدرج « اللاشعور » بين المعاني الرئيسية في علم النفس ، بعد أن أكده وبين دوره إدورد فون هرتمن في كتابه « فلسفة اللاشعور » (سنة ١٨٦٩) ومن قبله كارل جوستاف كاروس Carus (١٧٨٩ ـ ١٨٦٩) في أبحاثه في اللاشعور . وحوالي نهاية القرن التاسع عشر قامت محاولات عديدة في وقت واحد تقريباً وفي استقلال بعضها عن بعض ـ من أجل فهم اللاشعور بواسطة التجريب . وكان الرّواد في

هذا المجال هم بيير جانيه Pierre Janet في فرنسا ، وسجموند فرويد في النمسا . واشتهر جانيه بأبحاثه في الناحية الشكلية ، وفرويد بأبحاثه في مضمون الأعراض النفسية التكوينية Psychogenic. فقام فرويد ، انطلاقاً من أعراض العُصابات، باتخاذ الأحلام وسائط للمضمونات اللاواعية. وقد خيل إليه ـ هكذا يقول يونج ـ أن عناصر اللاشعور « قد كُبِتت بسبب طبيعتها غير الملائمة أخلاقياً . وهكذا فإنها ، مثل مضمونات منسّية ، كانت قبل ذلك شعورية ثم تسامت ، ومن غير الممكن استعادتها ، بسبب تأثير مارسه موقف العقل الواعي . . . وهذا الكشف الاولي أدى منطقياً إلى تفسير اللاشعوَر على أنه ظاهرة كَبْت repression يمكن أن يفهم بمعان شخصية . إن محتوياته كانت عناصر مفقودة كانت قبل ذلك ذات يوم شعورية . وأقر فرويد بعد ذلك باستمرار وجود بقايا عتيقة على شكل أحوال أولية للعمل ، وإن كانت هذه فُسّرت على نحو شخصي . ووفقاً لهذا الرأي فإن اليسوخيه اللاشعورية تبدو ملحقاً متساومياً subliminal للعقل الواعي . والمحتويات التي رفعها فرويد إلى الوعي (الشعور) هي تلك الأسهل في الاسترداد ، لأن لها قدرة على أن تصير واعية (شعورية) وكانت في الأصل واعية ». (يونج : « روح علم النفس » في « هذه فلسفتي » ص١٣٠، لندن سنة ١٩٥٨).

ويوضح يونج أن اللاشعور ليس هو اللامعروف فقط ، بل هو بالأحْرىٰ « النفسي اللامعروف » unknown Psychic ، ونعني به ، من ناحية ، كل الأشياء الموجودة فينا ، والتي لو صارت مشعوراً بها ، من المحتمل ألاّ تختلف عن المحتويات النفسية المعروفة ، مع إضافة النظام شبه النفسي Psychoid system من ناحية أخرى . فاللاشعور ، معرّفاً على هذا النحو ، يمثل حالة غامضة تماما غير محددة : إنه كل شيء أعرفه ، ولكنني لا أفكر فيه الآن ؛ وكل شيء كنت واعياً به ذات مرة لكنني نسيته الآن ؛ وكل شيء أدركته حواسيّ ، لكن لم يسجّله عقلي الواعي ؛ وكل شيء أشعر به ، وأفكر فيه ، وأتذكره ، وأحتاجه ، وأعمله ، لكن على نحو غير إرادي ودون انتباه إليه ؛ وكل الأمور المستقبلة التي تتخذ لها شكلاً في نفسي وستبلغ مرةً مرتبة الوعي : ذلك هو محتوى اللاشعور .

الأنماط النفسية : ويميز يونج ، مثل كرتشمر ، بين الشخصية المنفتحة extraverted type وهي الشخصية الاجتماعية ، والمتفائلة ، وبين الشخصية المنطوية ، التي هي أميل إلى الانسحاب من الواقع ، وأقل اجتماعية ، وأكثر انغماساً في حياتها الباطنة . ورافق هذا التمييز تمييز بين أربع وظائف للشخصية هي : الاحساس ، التفكير ، الشعور ، والعيان intuition ويقصد بالإحساس : كل ما نكتسبه بالادراكات الحسية ؛ وبالتفكير : المعنى العادي لهذا اللفظ . أما الشعور فهو القدرة على تقويم الانسان لنفسه ولغيره من الناس . أما العيان ـ عنده ـ فهو إدراك الوقائع التي لا تدرك عن وعي ، وهو يعمل تلقائياً لحل المشاكل التي لا يمكن حلها بطريقة عقلية .

وهو يميز بين أنماط الشخصية وفقاً للوظيفة السائدة من بين هذه الوظائف الأربع ووفقاً لكون الشخص منفتحاً أو منطوياً . فمثلاً : المنفتح الذي تسود فيه وظيفة التفكير ينجذب إلى الوقائع ويهتم بترتيبها ترتيباً عقلياً ، ويقلل من قيمة الانفعالات ، وبهذا يصير خاضعاً بين الحين والحين لانفجارات للانفعال لا يتحكم فيها وربما لا يتعرّفها . أما النمط المنطوي الذي يسوده التفكير فلا يرى للوقائع قيمة في ذاتها ، وانما قيمتها عنده هي فقط في علاقتها بقدرته الخلاقة على وضع النظريات وابداع الأفكار . وكلا النمطين من التفكير مصحوب بوظيفة شعور غير نامية ، لأن التفكير والشعور متضادان في جوهرهما ومتعاديان .

ومن رأي يونج أن من النادر وجود شخص هو نموذج خالص لواحد من هذه الأنماط . وانما الغالب أن تسود إحدى الوظائف الأربع ، معدّلةً بحضور واحدة من الثلاث الأخرى . وفي الشخصيات الأكثر تعقيداً يمكن أن توجد وظيفتان معاً مسيطرتين ، وأندر من هذا أن توجد ثلاث وظائف مسيطرة معاً ؛ لكن دائماً توجد وظيفة مهملة أو غير معترف بها .

اللاشعور الشخصي والجماعي : أما اللاشعور الشخصي فيقوم في المركبات (أو العقد) Complexes، التي هي انسجة من الافكار والانفعالات التي كُبِتَتْ في الشعور ، لأن الشعور وجدها مؤلمة في الاقرار بها ، وكذلك من إدراكات الواقع التي لم تشق طريقها أبداً إلى الوعي . وهكذا فإن كل لا شعور شخصي عند فرد ما يمكن ـ إلى حد ما ـ تفسيره عن طريق تاريخ حياته . لكن بعض ملامح اللاشعور الشخصي مشتركة بين كل الأفراد وليست مشتقة من تاريخ الفرد الشخصي .

ويميز يونج بين « الشخص » persona و « الظّل » -sha dow . فالشخص هو القناع المقبول عند الناس اجتماعياً والمفروض من الجماعة ، والذي وراءه يقيم الأنا الحقيقي . ووجود هذا القناع ضرورة لا مفرّ منها ، لكن الأنا قد يخفق في تحقيق ذاته إما بوضعه هوية قوية بينه وبين شخص ، أو بعدم تنمية شخص موافق على الاطلاق . والمقابل للشخص هو الظلّ ، ويتألف من مجموع الشهوات ، والانفعالات ، والمواقف ، التي رفضت وحُبِسَت ، والتي تشخّصها في الأحلام على هيئة معادية أو كريهة . والظلّ في جوهره طفولي ، لأنه لم تمسسه عملية النضوج أو التربية . وعجز المرء عن تعرّف ظلّه هو دائماً خطر محتمل على شخصيته ، لأن الظلّ غير المتعرّف وغير المقرّ به أقوى وأشدّ نُزاء من الظل المُقَر به المتعرَّف .

وعلى الرغم من أن لكل فرد ظِلاًّ ، فإنه لما كان الظلّ هو ناتج ما كبته شعوره الخاص ، فإنه ينتسب إلى اللاشعور الشخصي . لكن يوجد إلى جانبه في اللاشعور الشخصي قوة أكبر هي « الصورة » image ، والصورة تكوّن المؤنث في الرجل ، والمذكرّ في المرأة ، ويسميها يونج باسم anima وanimus على التوالي . والـanima لا تتحدد بتاريخ الانسان الخاص ، بل تتحدد بالكيفية التي بها الجنس المضاد يُدْرَك أو يُساء إدراكه . والـanimaصورة جماعية موروثة للمرأة بما هي امرأة . وهكذا فإن ما يهم الطفل ليس فقط كيف تعامله أمه ؛ بل إن تجربته مع الأمّ تنتج من أمرين : السلوك الحالي للأمّ ، والكيفية التي بها الـanima تحدد نظرته إليها وشعوره نحوها . وربط يونج بين الـanimus ووظيفة التفكير، وبين الـanima ووظيفة الشعور ، على أساس افتراض أن التفكير أكثر سيطرة في الرجل ، والشعور أكثر سيطرة في المرأة .

والـanimus والـ anima ينتسبان إلى اللاشعور الجماعي للإنسانية ؛ وهما من بين الأنماط العليا archetypes ، أي الميول الموروثة للعمل النفسي الموجود في اللاشعور الجماعي . ومن بين الأنماط العليا الأخرى الرئيسية : الشيخ الحكيم ، الأرض الأم ، والذات . والنمط العالي يلعب أدواراً متعددة : فهو ليس فقط يكيّف الطرق التي تبعاً لها تتكون تجربة شعورنا ، بل هو أيضاً يستطيع أن يظهر مباشرة في عدد من التقنّعات في الأحلام والتهاويل ، وقد يسيطر على الشخص سيطرة تجعله يضع هوية بين ذاته وبينه . وإذا حدث هذا تكون الشخصية في خطر .

ويضع يونج الذات self في مقابل الأنا ego . فالأنا هو المركز الفعلي للشعور ، أما الذات فهي مركز اللاشعور . والرؤى الدينية ، والأحلام ، والشكل السحري الذي يسميه البوذيون « مندلا » mandala۔ كلها صور لوحدة ممكنة تكون فيها الذات في المركز . وتحقيق هذه الوحدة لدى أي انسان مهمة تنتسب خصوصاً إلى النصف الثاني من العمر . أما في النصف الأول فإن الفرد مضطر إلى الانشغال بعمله ، وبالزواج ، وتربية أولاده . وحين تنجز هذه الأشغال ، فإن على الفرد أن يتفاهم مع نفسه . ومن هنا تجيء الأزمة النفسية التي تحدث في أواخر الأربعينات من عمر الإنسان .

ويستخدم يونج فكرة اللاشعور الجماعي لتفسير ليس فقط ما يحدث في الأحلام ، بل وأيضاً تكرار ظهور نفس الرموز والموضوعات ، في أوقات مختلفة متباعدة وأماكن نائية ، في الأساطير والأديان . لقد وجد يونج في احلام ورسوم بعض المرضى مادة تشبه كثيراً ما يوجد في كتب الأديان الشرقية .

وزيادة الفهم العلمي أدت إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبه الانساني . فمثلاً تفسير الرعد تفسيراً علمياً وليس على أنه صوت إله معناه إبعاد الانسان عن الطبيعة الخارجية . وزوال الاعتقاد في الآلهة والجنّ قد أدى إلى انعدام إدراك الانسان للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ومن ثم صار الانسان العصري فريسة للاضطرابات النفسية .

ولهذا يحتاج الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية ، لأنهم في الشكل الديني يستطيعون أن يلتقوا بمضمونات اللاشعور الجماعي وان يقبلوها . ويرى يونج أنه لا يمكن بيان أن العقائد الدينية صحيحة ، وفي الوقت نفسه لا يمكن أيضاً بيان أنها باطلة .

مؤلفاته الرئيسية

« التحولات ورموز اللذة الجنسية »

- Wandlungen und Symbole der Libido, 1912 =Symbolé der Wandlung, 1952.

« الأنماط النفسية »

- Psydologische Typen, 1920.

« العلاقات بين الأنا وبين اللاشعور »

- Die Beziehungen Zwischen dem Jch and dem Unbewussten, 1928.

« علم النفس والدين »

- Psychologie und Religion, 1939

« علم النفس وعلم الصنعة »

- Psychologie und Alchemie, 1944

« علم نفس التحميل»

- Die Psychologie der Uebertragung, 1946

« في الطاقة النفسية وماهية الأحلام »

- Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume, 1948

« رموز الروح »

- Die Symbolik des Geistes, 1948

« الدهر : ابحاث في تاريخ الرموز »

- Aion, Untersuchungeu Zur Symbolgeschichte, 1951

« الرد على أيّوب »

- Antwort auf Hiob, 1952

« في جذور الشعور »

- Von den Wurzeln des Bewusstseins, 1953

مراجع

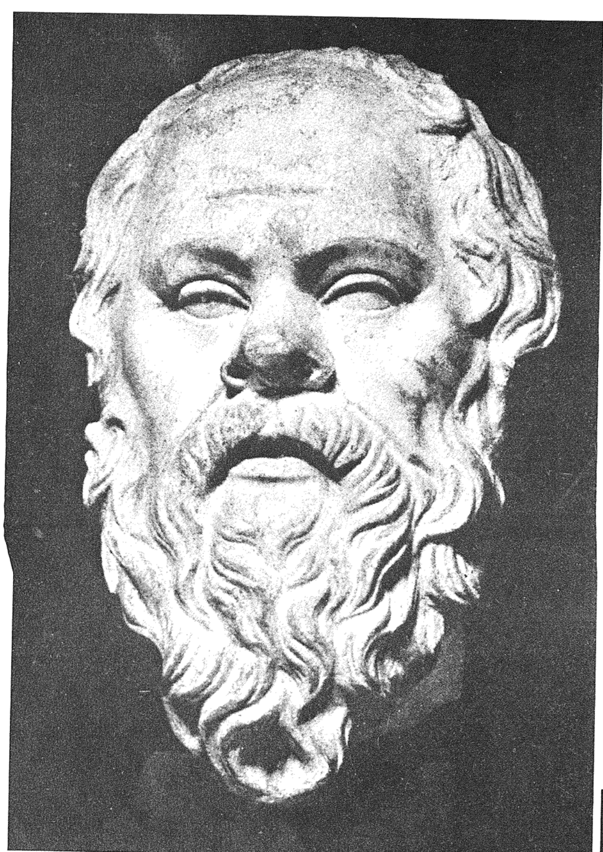
- G. Adler: Entdeckung der Seele, 1934
- J. Jacobi: Die Psychologie von C. G. Jung, 2e Aufl. 1949 وفيه مراجع
- H. Schär: Religion und Seele in der Psychologie Jungs, 1946
«Frieda Fordham: an Introduction to Jungs Psychology, Landon 1953.
- E. Glover: Freud or Jung. London, 1950.
- Jolanda Jacobi: The Psychology of C.G.Jung, London 1942; revised 6th ed. New Haven, 1962.
- Jolanda Jacobi : Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C. G. Jung. New Jork, 1959.




١٥٦ لامارك
١٦٧ لوثر



٢٠٣ توما الأكويني



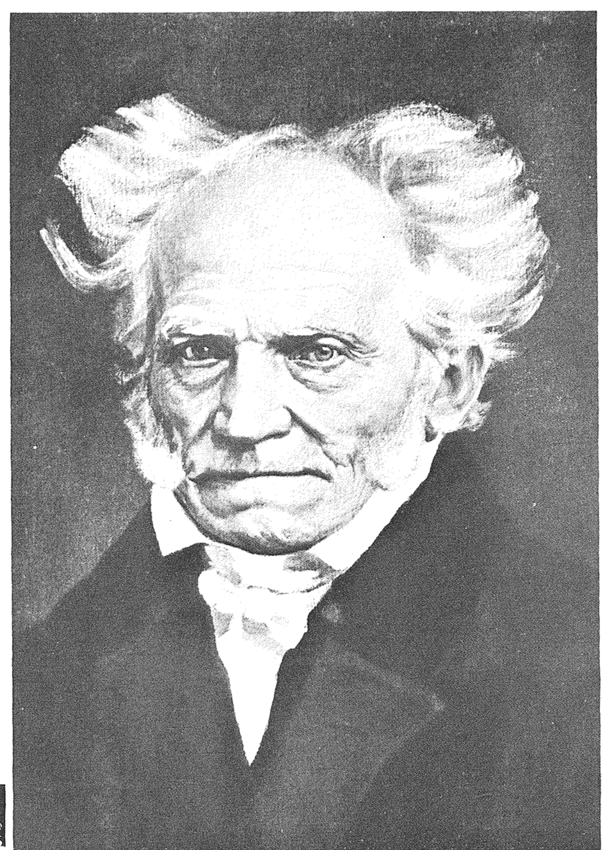
۲۸۵ سقراط

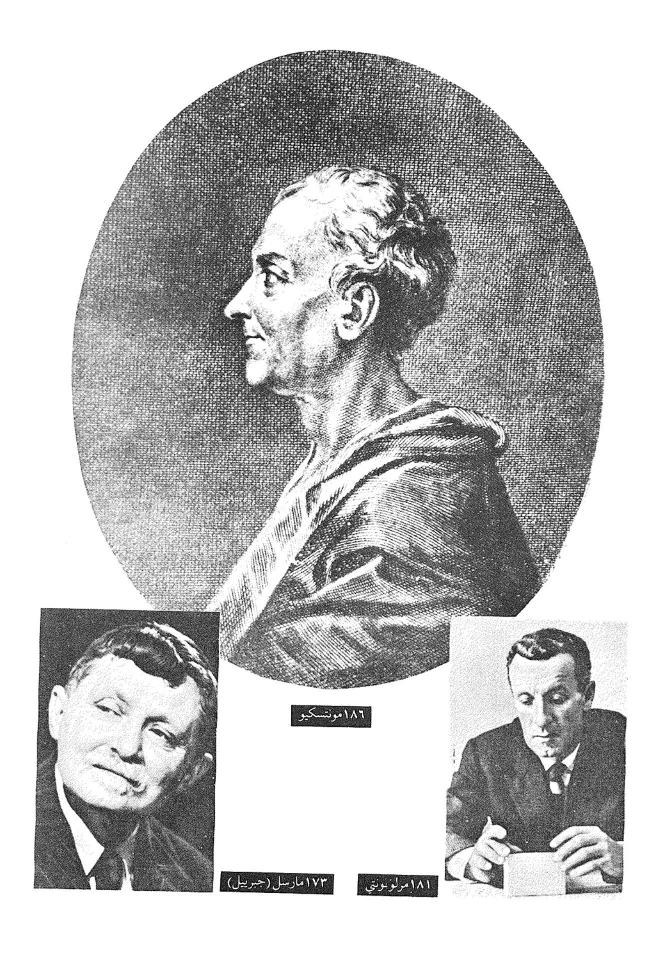


۱۹۱ مونییه

۲۳۱ سارت

سیسرون ۱۷۲

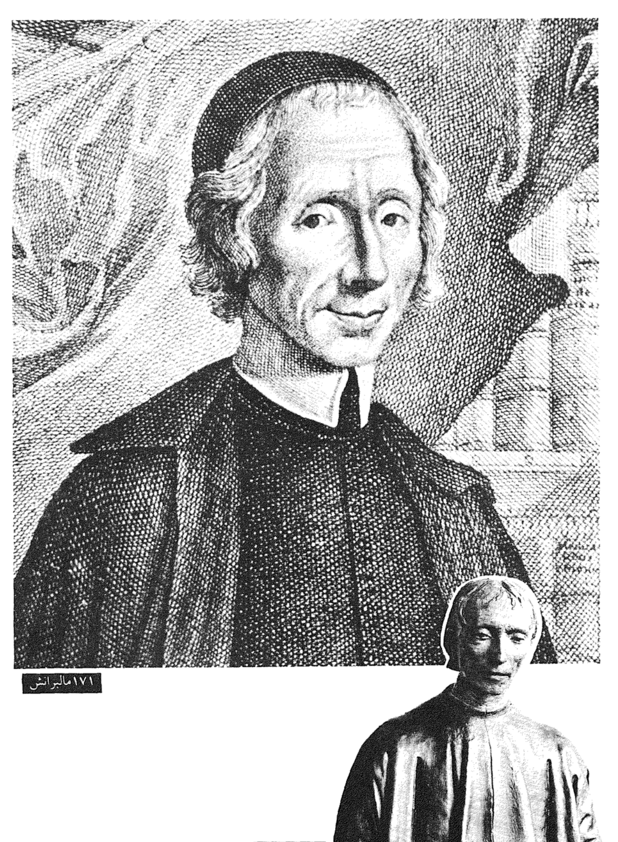




١٨٦ مونتسكيو

١٧٣ مارسل (جبرييل)

١٨١ مرلو-بونتي



١٧١ مالبرانش

١٦٩ مكيافلي



فولتير ٣١٦



